

«CARO SALUTIS CARDÒ». STUDI, 19

ANDREA GRILLO

Collana a cura di

G. BONACCORSO - A.N. TERRIN - F.G.B. TROLESE

GRAZIA VISIBILE, GRAZIA VIVIBILE

TEOLOGIA DEI SACRAMENTI
«IN GENERE RITUS»

la presentazione
Presentazione di
ALCESTE CATELLA

Istituto di Liturgia Pastorale
Abbazia di Santa Giustina – Padova

EDIZIONI MESSAGGERO PADOVA
ABBAZIA DI SANTA GIUSTINA PADOVA

PRESENTAZIONE

Nihil obstat quominus imprimatur
In Festo Praesentationis Domini
Patavii, die 2 mensis februarii 2008
INNOCENTIUS AUGUSTINUS NEGRATO O.S.B.
Abbas Monasterii S. Justinæ de Padua
Vice Magnus Cancellarius Instituti

In copertina:

Le vetrate riprodotte, ruotando dal basso a sinistra in senso orario, sono:
Jean Bazaine, *Battesimo, Cresima, Matrimonio, Eucaristia*,
(XX sec.) Paris, Chiesa di Saint Séverin.

ISBN 978-88-250-2008-3

Copyright © 2008 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI S. ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

Copyright © 2008 by PP.BB.
ABBAZIA DI S. GIUSTINA
Via G. Ferrari, 2/A - 35123 Padova

Teologia e liturgia: un rapporto fecondo

Alcuni anni or sono fui invitato presso l'abbazia di Praglia per «ricordare» P. Pelagio Visentin. Tentai di svolgere quel compito in un modo che – ritengo – gli sarebbe stato gradito; intesi, cioè, «raccontare» come il suo magistero (particolarmente quello svolto presso l'Istituto di Liturgia Pastorale di Santa Giustina) sia stato fecondo e abbia portato buoni frutti. Tali frutti sono costituiti dagli esiti degli studi svolti da quanti gli sono stati discepoli; anche – e direi soprattutto – da parte di quelli che lo hanno conosciuto nella pienezza della sua maturità umana e scientifica. Il libro che il professor Andrea Grillo offre alla nostra riflessione è buona testimonianza di quei «buoni frutti». Richiesto di presentare lo studio del carissimo Andrea, ho pensato di riproporre qui quanto ebbi occasione di dire a Praglia.

Avvio il mio discorso cercando semplicemente di interrogare alcuni «segnali» provenienti dalla «recezione» della Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* in Italia e di individuare le linee di tendenza della ricerca in campo liturgico: una specie di mosaico, quindi, con abbondanti citazioni tratte dagli studi di amici e colleghi.

La «recezione» della Costituzione «Sacrosanctum Concilium»

La Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* offre un impianto generale in cui trovano composizione le sensibilità e le diverse istanze di «riforma» della liturgia. La netta predominanza di quelle di rinnovamento riflette i «rapporti di forza» interni alla commissione pre-conciliare che aveva preparato la bozza e alla commissione conciliare che aveva dovuto dar forma alle volontà dei padri del concilio. Tra le tendenze di rinnovamento,

inoltre, risultano egemoni quelle più aperte a nuove concezioni ecclesiologiche e a una nuova riflessione teologica.

Nel momento in cui la Costituzione conciliare viene promulgata la strada del rinnovamento della liturgia da essa indicata è sintetizzabile nella formula che ne pone il fine nella «partecipazione attiva» dei fedeli, il fondamento teologico nel concetto di «rivelazione come storia sacra (e di liturgia come riattualizzazione del senso di tale storia)» e quello ecclesiologico nella «natura teandrica e comunitaria della chiesa corpo mistico di Cristo (di cui la liturgia costituisce il culto pubblico)».

Entro questa formula trovano composizione le linee incarnazionista ed escatologista rispettivamente dei «romani» e dei «francesi»: posta l'origine della chiesa nel mistero pasquale, l'incarnazione è tuttavia individuata come il mistero dal quale ha origine la salvezza.

La partecipazione attiva dei fedeli è il principio guida del documento. Esso giustifica la riforma e a partire da esso sono ripensate categorie teologiche ed ecclesiologiche.

Questo itinerario «logico» ripercorre l'itinerario storico del Movimento liturgico del Novecento che si qualifica come «pastorale»; ed è solo a partire da questo «primo» assegnato alla pastorale che sono operate tematizzazioni teologiche ed ecclesiologiche¹.

Quando si tenta di esplorare il cammino della Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* nella chiesa italiana², sembra di poter cogliere una tensione verso un «ritorno critico» al dettato conciliare, verso un'«interpretazione» dello «spirito» del

¹ Cfr. M. PAIANO, *Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale*, in: G. ALBERIGO - A. MELLONI (a cura), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Marietti, Genova 1993, 67-140.

² Cfr. A. CATELLA, *Forme dell'iniziativa pastorale recente. L'ambito della celebrazione*, in: AA.VV., *Progetto pastorale e cura della fede* (= *Disputatio*, 7), Glossa, Milano 1996, 85-99; IDEM, *Liturgia conciliare. Le generazioni e la pietà liturgica: la recezione*, in: «Il Regno» 41 (1996), 113-117; IDEM, *Liturgia ed evangelizzazione: prospettive attuali*, in: E. MANICARDI - F. RUGGIERO (a cura), *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, EDB, Bologna 1996, 479-497; IDEM, *Luci e ombre della recezione di «Sacrosanctum Concilium» in Italia: livello della riflessione, livello della prassi*, in: «Credereoggi» 17/98 (1997), 5-15.

documento: prendere sul serio la natura «celebrativa» dell'esperienza liturgica; ovvero: prendere sul serio la specificazione pastorale di liturgia definita in SC 2 nel quadro di «azione teandrica». Il che significa l'assunzione dell'umano nell'«Opus Dei» e – conseguentemente – l'esigenza di iniziazione e «competenza» nei confronti di questo specifico «umano» costituito dall'esperienza simbolico-celebrativa.

Le scansioni fondamentali dell'itinerario segnato dalla Riforma liturgica e dalla sua attuazione sono state fondamentalmente tre: l'impegno per consentire al popolo di capire; si ritenne, poi, che da questo «capire» si sarebbe passati naturalmente al «partecipare attivamente»; la Riforma liturgica – almeno nel modo in cui fu compresa e recepita – e le strategie pastorali messe in atto puntavano a realizzare queste due mete, nella convinzione che per questa strada si sarebbe pervenuti a una più autentica esistenza cristiana e a un fecondo dialogo con il mondo.

Una più esplicita attenzione alla dinamica rituale entro cui si inscrive e si dà la liturgia cristiana ha esplicitato l'esigenza di una terza scansione: «celebrare», che è un «capire» e un «fare» del tutto peculiare; è il lasciarsi convocare dal Signore per fare memoria di lui: gesto che introduce – senza difese né reticenze – alla ricezione del dono di grazia che segna la vita cristiana nel suo insieme.

È nostra impressione che esattamente questo resti il nodo cruciale e della riflessione e della prassi pastorale in campo liturgico. Uno studioso non liturgista – G. Angelini – osserva:

La liturgia ha costituito il tema della Riforma pastorale sul quale più tempestivo è stato l'accordo, e quindi la deliberazione conciliare; è stata anche l'oggetto della riforma più sicuramente e tempestivamente realizzata.

Tale constatazione ha di che sorprendere: nel senso che la crisi di evidenza dei segni cristiani per la coscienza contemporanea sembra colpire in misura peculiare proprio la celebrazione. La più pervasiva crisi dell'appartenenza ecclesiale trova per lo più esattamente nella cessazione della pratica dei sacramenti (eucaristia e penitenza in specie) il proprio innesco.

Di fatto questo processo di disaffezione nei confronti della liturgia non sembra essere stato significativamente rimediato dalla Riforma liturgica. Nasce dunque spontaneo il dubbio che tale riforma si sia affidata a criteri insufficienti, che mancano di considerare le matrici più profonde del distacco tra forme della coscienza diffusa e forme della celebrazione.

I criteri in questione sono stati:

- la lingua moderna;
- la centralità della Parola, e quindi l'attenzione per una più abbondante e precisa presenza del testo biblico nella celebrazione;
- la semplificazione del rito, e cioè l'eliminazione di appesantimenti poco pertinenti introdotti in secoli di scarsa sensibilità liturgica, e in generale poco plausibili per la moderna sensibilità «secolare».

Sembra invece che sia macroscopicamente mancato un momento di carattere creativo, per quanto riguarda i testi eucologici, per quanto riguarda i gesti rituali, e infine anche per quanto riguarda le forme musicali.

Sembra ancora che sia mancata, a livello più fondamentale, una consistente riflessione di carattere teorico (teologico) circa il generale significato antropologico-religioso del rito, e quindi circa lo stesso significato che il rito assume nel quadro della fede cristiana; riflessione quest'ultima che per sua natura si confonde con quella sui sacramenti della fede.

Talvolta (o spesso!) tale elusione viene affrettatamente giustificata mediante l'appello al tema del «culto spirituale», e cioè di un culto che non sarebbe realizzato nelle forme del rito, ma nelle forme della vita morale e/o rispettivamente nelle forme della preghiera.

Segno di tale difetto di riflessione sul significato della celebrazione nell'economia della vita credente sono le strategie compensative di fatto facilmente praticate, nell'intento di rimediare all'obiettivo difetto di evidenza del significato del rito. Esse sembrano per lo più privilegiare il registro didascalico, e in specie la parafrasi moraleggianti del significato dei riti. Oppure, in alternativa, vanno nella direzione della spettacolarizzazione del rito, quasi esso potesse imporsi all'attenzione unicamente attraverso le risorse della «seduzione».

La buona qualità della celebrazione cristiana non può essere misurata attraverso gli indici di gradimento (che comunque sembrano essere per lo più alquanto bassi): la determinazione di un più pertinente criterio esige che si mostri perché la fede ha bisogno del rito, e di quale rito abbia bisogno³.

³ G. ANGELINI, *L'azione pastorale oggi: criteri e modelli*, in: AA.VV., *Messaggi alle chiese. Le parole «forti» del postconcilio* (= Strumenti per il lavoro pastorale), Ed. Ancora, Milano 1992, 13-63; cfr. specialmente 47-51.

Nel tentativo di rendere la celebrazione partecipata, attiva, fruttuosa e consapevole si è spesso posta in opera una creatività estemporanea, che non ha saputo salvaguardare la specificità della mediazione liturgica.

L'apparente garanzia offerta dalla sola ispirazione biblica, o dalla concentrazione cristologica ed ecclesiologica non ha salvaguardato la pratica pastorale liturgica da pericolose patologie. È indubbio, ad esempio, che la rinnovata autocoscienza ecclesiale abbia introdotto il criterio liturgico della «partecipazione», ma nell'intento di ottenere una «celebrazione partecipata» si è finito con l'abbracciare ogni sorta di strategie dell'attenzione, destabilizzando il delicato equilibrio della mediazione rituale.

Se questo è sotto gli occhi di tutti occorre però osservare come, accanto a tipi di frettolose interpretazioni della «pastorale liturgica», si vada facendo strada una diversa consapevolezza, dove il rispetto per l'*humanum* non ha significato l'acritica e spregiudicata trasposizione di qualsiasi fantasia nella liturgia, bensì l'attenzione ai suoi specifici registri simbolici.

Ciò non vuol dire negare un'attitudine pastorale tesa a rendere possibile la «comunicazione teandrica nel culto»; ciò significa individuare accuratamente ciò che appare decisivo per tale «comunicazione».

Questa nuova attenzione pastorale potrebbe impropriamente venir confusa con un ritorno al «rubricismo» pre-conciliare; nasconde invece una più profonda attenzione culturale al «rito», sì che possa adeguatamente farsi «grembo» del mistero della salvezza.

Un cammino lento, paziente e meticoloso di lettura fenomenologica del darsi del rito permette di pervenire ai caratteri strutturali e permanenti della ritualità, entro i quali si iscrive la stessa liturgia cristiana, come si è configurata storicamente nei suoi tratti essenziali, rinvenendone così le condizioni di celebabilità, di riforma, di adattamento...

Una simile attenzione permette di scoprire che l'evento pasquale non si concede nella liturgia a qualunque prezzo o condizione, ma nel rispetto del fenomeno rituale, che rappresenta la mediazione antropologica tipica della liturgia cristiana.

Nella sua carica «provocatoria» questa visione non vuole ridurre la liturgia a rito o la pastorale a cura del rito: essa vuole richiamare a che tutte le mediazioni siano come attraversate, in-

formate da quelle modalità per cui la «differenza» (l'«ecedenza») possa darsi e darsi; salvaguardando così le priorità⁴.

Quasi a conferma di quanto pare emergere dal cammino della recezione della Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, vorremmo recare due citazioni. La prima è di uno studioso che appartiene alla generazione di chi non ha vissuto il periodo pre-conciliare, e si è trovato a vivere e a riflettere nel post-concilio:

La riforma ha riguardato innanzitutto le lingue, la teologia e la struttura dei riti cristiani. Questo è certamente molto, ma non è e non può essere tutto! Ciò che è mancato allora, inevitabilmente, a questo progetto di riforma, consiste in una riflessione complessa sul rapporto tra la liturgia e la teologia. Tale relazione, infatti, riguarda essenzialmente il corpo, la fisicità, la materialità dell'uomo, nella sua decisiva capacità di essere luogo inaggirabile e necessario di relazione con Dio e con il prossimo.

Così il passaggio dall'idea di «riforma» all'idea di «iniziazione» si verifica oggi sotto la pressione della nuova evidenza dell'incapacità più radicale dell'uomo moderno: ossia quella di assumere le «liturgie riformate» nella loro piena natura di «riti da celebrare» [...]. Il corpo non è qui essenzialmente il tema di un contenuto del messaggio cristiano o della visione concettuale del sacramento, ma piuttosto la forma con cui entriamo nella liturgia. Ciò significa, in sostanza, che o entriamo nella liturgia anche con il corpo, oppure ne restiamo irrimediabilmente fuori. Vuol dire diventare sempre più coscienti che nella liturgia si tratta prima di una «urghia» (di un'azione rituale) che di una «loghia» (di un discorso su...). Affermare che la liturgia abbia bisogno di essere «assunta dai corpi» oltre che dalle menti (e questo è il senso vero di «iniziazione» rispetto a quello di «riforma») mi pare sia la migliore garanzia contro ogni caduta ideologica del cristianesimo, e non la minaccia nei confronti di una sua presunta purezza spirituale. Poiché spirituale, per il cristianesimo, non significa semplicemente «mentale», «intellettuale», «teorico», «astratto», «moralistico»: significa anzitutto relazione, anche e necessariamente corporea, con lo Spirito⁵.

⁴ Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Quale modello di pastorale liturgica emerge dal concilio? Riflessione di ermeneutica conciliare*, in «Rivista Liturgica» 79 (1992), 25-38; IDEM, *Dal comprendere al celebrare. Verbale e non verbale nella liturgia: una questione aperta*, in «La Rivista del Clero Italiano» 79 (1998), 349-365.

⁵ Cfr. A. GRILLO, *Dalla riforma all'iniziazione liturgica. La liturgia e il*

E un altro studioso, il cui campo di riflessione è la teologia fondamentale, osserva:

Certo, se la parola «estetica» potesse evocare prima di tutto l'antica dottrina della *aisthesis* che presiede alla tradizione patristica e cristiana dei sensi spirituali, si dovrebbe qui parlare del problema estetico come della questione essenziale per la restituzione del rito alla efficacia della sinergia simbolica di cui esso è depositario [...]. E che cos'è il rito cristiano, se non l'esercizio di questo ascolto e di questo sguardo: orientati entrambi dalla memoria del comandamento del Signore alla percezione e all'assimilazione di ciò che è prima di tutto e dopo tutto necessario cercare nelle molte parole e nelle molte azioni della vita quotidiana della chiesa? [...]. La struttura formale della ritualità, e del suo modo di porre in atto l'energia del simbolico, è appunto caratterizzata da una schematizzazione tipica del fondamento che vi è oggettivamente evocato, e da una peculiare stimolazione dell'esistenza che intenzionalmente vi si raccorda [...]. La forma della parola, il gesto della comunione, la postura della preghiera, l'intenzione dello sguardo, la sequenza di approssimazione e di distanza, le operazioni del lavare e del nutrirsi, dell'illuminare o del riparare, dell'accogliere e del congedare, del toccare e del non toccare, del parlare e del tacere, del riempire di suoni e dello svuotare nel silenzio, alludono alle molte figure dell'esistenza quotidiana e dei sensi in essa ripetutamente giocati. Eppure li evocano in modo sintetico, con cadenze non funzionali e con volumi rarefatti: perché appunto il loro senso ultimo e il loro fondamento originario vengano simbolicamente all'evidenza come differenza, trascendenza, *mysterion*. E in tale simbolica spoliazione essi possano ricevere l'impressione del loro legame con il senso ultimo e il fondamento originario della presenza di Dio nella vita quotidiana⁶.

Il faticoso cammino della recezione di *Sacrosanctum Concilium* attesta la logicità e l'intrinseca necessità di un rigoroso «discorrere» dal «che cosa» al «perché» e al «come» si celebra: dato che «la liturgia è «esercizio dei sensi spirituali»; è «simbolo in azione»».

corpo, in «Il Regno» 43 (1998) 242-243; IDEM, *Liturgia e cultura: una «nuova» inculturazione della liturgia*, in «Credereoggi» 17/98 (1996), 96-98.

⁶ P.A. SEQUERI, *La musica «rituale» fra liturgia e teologia*, in «Quaderni della Segreteria Generale CEI. Ufficio Liturgico Nazionale» 5 (1998) 9-26.

E «l'atto di fede è atto assolutamente determinato non soltanto nel senso che la mediazione di Cristo è inaggirabile, ma anche nel senso che le mediazioni antropologiche non sono "tolte" dalla mediazione cristologica. Il rapporto con l'umanità di Cristo resta pur sempre "umano". La fedeltà a Cristo, la memoria di lui, la stessa vita di Cristo, sono accessibili al cristiano soltanto a partire dal presupposto di un'abitazione in quella chiesa che nel rito liturgico si riceve con l'ascolto della Parola, la celebrazione del sacramento, la preghiera oraria, la scansione del tempo nell'anno liturgico. Proprio queste condizioni spazio-temporali, dunque della sensibilità e dell'esteriorità, costituiscono il livello su cui la teologia liturgica ha aperto gli occhi della teologia contemporanea sulle condizioni presupposte all'esercizio della riflessione teologica»⁷.

Alcune linee di riflessione

Sempre allo scopo di «raccontare» come si stia sviluppando questa linea di riflessione (vorrei dire soprattutto da parte di «discepoli» del P. Pelagio Visentin), propongo quattro recenti studi: li ho riletti proprio come preparazione a questo nostro incontro.

1. Uno dei testi in cui è più lucidamente affrontata la tematica riguardante il «perché» si celebra, è quello di G. Bonaccorso⁸.

Trattando delle caratteristiche dell'esperienza religiosa, Bonaccorso afferma che le caratteristiche di «incondizionatezza», di «automanifestazione» e di «gratuità», contribuiscono a riconoscere nel sacro una «realità che eccede», ossia la trascendenza che supera i limiti entro i quali l'uomo, ordinariamente parla e agisce. Proprio per questo motivo l'esperienza religiosa non è descrivibile e codificabile come una qualsiasi altra esperienza, ed esige l'intervento di linguaggi e contesti di azione del tutto peculiari. L'aspetto più rilevante è poi dato dal fatto che la stessa

⁷ A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 3), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, 232-233.

⁸ G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Edizioni Messaggero, Padova 1996.

trascendenza divina, quando si manifesta, non può ricorrere ad altro che a determinati tipi di linguaggio e di azioni, e precisamente a quei linguaggi e a quelle azioni che sono in sintonia con la dinamica polare dell'esperienza religiosa e con le sue caratteristiche fondamentali. Una sintonia che può essere riscontrata nel «linguaggio simbolico» e nell'«azione rituale», convergenti verso l'ambito della «celebrazione» (= del «simbolo in azione»). Alla luce di queste affermazioni fondamentali, Bonaccorso – in un altro intervento – elabora un'accurata riflessione sulle «azioni simboliche».

Noi non ci limitiamo a conoscere la realtà; noi operiamo, agiamo, trasformiamo la realtà; grazie alla conoscenza noi «sappiamo» del mondo e di noi stessi e grazie alle azioni noi «possiamo» intervenire nel mondo e su noi stessi, ponendo in essere ciò che ancora non è. Il sapere e il potere rappresentano le fondamenta del nostro rapportarsi alla realtà; nel sapere noi ci rapportiamo all'essere della realtà; nel potere noi ci rapportiamo al non-essere della realtà, a ciò che ancora non esiste e che viene posto in essere dalla nostra azione. Da questo punto di vista si può affermare che l'agire umano è connaturale a ogni divenire, a ogni evento; esso però non esaurisce tutti i mutamenti del mondo. Vi sono mutamenti che l'uomo non può produrre, mutamenti che non sono causati da noi. Quei mutamenti e quegli eventi possono avere ancora una certa relazione con le nostre azioni, ma non più al modo della «produzione», bensì al modo della «imitazione». Di fronte a tale situazione possiamo ricorrere ancora alle azioni; ad azioni però, che non causano e non producono, ma «simboleggiano» quegli eventi superiori alle nostre capacità. Le «azioni simboliche» («simboli in azione») si pongono in questa direzione: in quanto simboli non producono, ma danno senso, e in quanto azioni hanno una profonda connaturalità col divenire delle cose [...]. Le caratteristiche delle azioni simboliche sono riassumibili in una triplice apertura: al divenire o «poter essere» del mondo, al comportamento significativo del corpo, all'interazione tra più soggetti.

Questa triplice apertura assume connotazioni specifiche nel contesto dei riti religiosi e della liturgia cristiana, connotazioni che riguardano la «sequenza» in cui vengono ordinate nel «programma rituale»⁹.

⁹ Cfr. G. BONACCORSO, *Le azioni simboliche alla luce della fenomenologia religiosa*, in: A. CATELLA (a cura), *Amen Vestrum. Miscellanea di studi liturgici*

2. Credo non sia una forzatura cogliere – a questo punto – il «convergere» dell'attenzione sul «soggetto celebrante»; verrebbe da dire che – a questo punto – la domanda «come si celebra» si orienta verso una risposta di questo tipo: si celebra con il «corpo vissuto», ovvero si celebra con la totalità del proprio essere e del proprio agire situato nel tempo e nello spazio.

È davvero interessante il percorso filosofico seguito da A. Grillo: egli perviene a dire che «la liturgia ha a che fare necessariamente con il corpo perché la libertà è una peculiarità dell'uomo strutturalmente legata al corpo, o meglio all'incontrarsi di "libertà incorporate". Siamo liberi, infatti, solo a partire da una relazione tra interiore ed esteriore sia in noi, sia fuori di noi»¹⁰.

La riflessione – a mio avviso – più approfondita e più completa circa il rapporto tra «corpo e liturgia» è quella elaborata da G. Mazzocchi.

La riscoperta della liturgia come azione rituale, in cui convergono l'agire di Dio donatore di salvezza e l'agire dell'uomo bisognoso di essere salvato, ha fatto sorgere il problema dell'individuazione di un punto di incontro che sia contemporaneamente espressivo dell'agire di Dio e dell'agire dell'uomo, senza pericolo di fraintendimento.

L'analisi dell'esperienza religiosa, veicolo vivo della fede che salva, e della liturgia, luogo specifico della sua recezione attualizzata, mette in evidenza come esse riconoscano quale punto di incontro necessario e legittimo la corporeità [...]. Nell'esperienza religiosa vissuta e, in modo ancor più direttamente visibile, nell'articolazione dinamica della celebrazione liturgica, la trascendenza non viene riconosciuta come negazione del corpo, ma piuttosto come piena attuazione di esso quale struttura originaria di desiderio [...]. Non si tratta qui né del corpo idealizzato come soggetto assoluto, né del corpo oggettivato come strumento funzionale, ma del corpo vissuto e della sua caratteristica capacità di lasciarsi orientare a ciò che è altro da sé, della sua strutturale disposizione alla vocazione, nel duplice senso di chiamare ed essere chiamati.

Il corpo come struttura originaria della gratuità che è pura aper-

co-pastorali in onore di P. Pelagio Visentin O.S.B. (Caro Salutis Cardo. Studi, 9), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1994, 105-132.

¹⁰ A. GRILLO, *Dalla riforma all'iniziazione liturgica. La liturgia e il corpo*, art. cit., 242.

tura si afferma come articolazione rituale pienamente adeguata alla celebrazione. La liturgia, infatti, attualizza l'incarnazione della grazia che crea, redime e orienta al compimento¹¹.

Propriamente questo «corpo vissuto» è il soggetto celebrante che «tiene insieme» il «che cosa», il «perché» e il «come» si celebra. Ecco allora tutte le variazioni possibili su questo tema: colori, forme, immagini: l'orizzonte del corpo; suoni, rumori, musica: il corpo in ascolto; il corpo, unità di gestualità verbale e non-verbale; la struttura conviviale della corporeità...

L'accogliere, il camminare, l'ascoltare, il cantare, il sostare, il proclamare, il prostrarsi, l'esultare, il portare, il donare, l'offrire, il ricevere, il mangiare, il toccare, il condividere, il venire, l'andare, ecc., hanno come nucleo originario comune l'unità del sentire percettivo intenzionale, che consente al corpo di muoversi come un tutto aperto e autenticamente operativo.

3. In una raccolta di studi destinata a esplorare il tema della «spiritualità del cristiano come problema pastorale», spicca un'ampia e approfondita riflessione di G. Angelini. Dopo una «diagnosi della situazione», egli elabora un'interessante dottrina circa la «devozione»: circa quel rapporto – sovente pensato come necessariamente conflittuale – tra «spiritualità» e «liturgia», tra «interiorità» ed «esteriorità», tra «spirito e corpo»...; una dottrina che non teme di includere le tematiche dei «sensi spirituali», del loro «esercizio», del «sentimento religioso»...

La «crisi della devozione» si manifesta nella forma di un difetto diffuso da parte del credente nella capacità di dare espressione alla propria fede, e quindi insieme di alimentarla e realizzarne il destino di forma virtualmente totalizzante della propria esperienza. Lo stesso privilegio delle espressioni «pratiche» della fede – intendiamo riferirci alle forme della «carità», e quindi del volontariato sociale, oppure alle forme dell'apostolato (oggi si dice «animazione») – quando si tratti di fare qualcosa soltanto in nome della fede, documenta la difficoltà della «devozione» [...].

Il tema del «rito» ha un rilievo determinante per la comprensione della crisi del cattolicesimo devoto. È indubbiamente che la domanda di riti permane in qualche misura operante [...]. E tuttavia essa

¹¹ G. MAZZOCCHI, *Il corpo e la liturgia*, in: A.N. TERRIN (a cura), *Liturgia e incarnazione* (Caro Salutis Cardo. Contributi, 14), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1997, 287-315.

trova meno ovvio esaudimento nelle nuove forme della celebrazione cattolica: anzitutto nel senso che le strategie pastorali [...] insistono in molti modi sulla necessità di verificare [...] l'effettiva presenza e la qualità della fede che la ispira; in secondo luogo nel senso che le forme della celebrazione appaiono meno attente all'aspetto propriamente «rituale» del sacramento, o addirittura contrappongono il sacramento al rito [...].

L'incapacità, o più cautamente la ridotta capacità, della pastorale diffusa a intendere e realizzare il momento rituale della religione costituisce proporzionale motivo di rarefazione antropologica della religione ecclesiastica, e dunque di minor idoneità della pastorale stessa a plasmare la devozione del cristiano [...].

I brevi accenni alla concreta situazione pastorale, inducono a riproporre la domanda: in che cosa consiste la «crisi» della devozione? In primisima battuta possiamo rispondere: essa consiste nella «crisi di persuasività delle forme del culto» [...].

A un primo livello, il difetto di persuasività riguarda gli «atti singoli» del culto; essi non sono percepiti subito come dovuti, ma semmai solo come eventualmente utili [...] in rapporto a un «fine» [...] a un «vedere risultati» in qualche modo persuasivi [...].

Ad un secondo e conseguente livello, il difetto di persuasività delle forme del culto dev'essere invece inteso come loro inettitudine a plasmare abitudini, disposizioni cioè relativamente costanti, che abbiano insieme la consistenza dei sentimenti [...]. La retorica pastorale più facile lamenta il carattere «abitudinario» della pratica religiosa – si tratta evidentemente della pratica cultuale – quasi fosse per se stesso indice sicuro di una scadente qualità della stessa [...]. Ora: abitudine cattiva [...] sarebbe quella che consente di compiere i gesti corrispondenti senza necessità di rinnovare un'intenzione [...] tuttavia, è insieme necessario tener presente l'eventualità che l'intenzione della coscienza non possa determinarsi altrimenti che nella forma del riferimento a un significato che unicamente l'atto obiettivo istituisce.

Non è questa per altro soltanto un'eventualità, ma in ultima istanza una necessità. Le forme del culto non sono «mezzi» per realizzare un'intenzione – poniamo quella di rendere lode a Dio – la quale potrebbe in ipotesi essere definita a monte rispetto a quelle forme. La lode a Dio è invece originariamente definita tramite le forme del culto; ed è soltanto attraverso la pratica di esse che il singolo diventa capace di realizzare un atteggiamento religioso [...].

La fede [...] è nella sua essenza atto, e non invece abitudine [...]. L'attitudine però della fede religiosa in genere, e della fede cristiana in specie, a divenire principio consapevole di integrazione della vita esige qualche cosa come la «devozione», esige cioè quell'abitudine

o quel complesso di abitudini, che unicamente attraverso la pratica degli atti di culto corrispondenti possono essere plasmate [...].

Questi atti tipici non sono inventati da una supposta coscienza religiosa previa; non sono in tal senso l'espressione di una «interiorità» religiosa costituita come tale a monte rispetto all'atto stesso; essi sono invece «scoperti», e mediante essi la coscienza scopre insieme la sua destinazione religiosa, o rispettivamente riceve la rivelazione di una tale destinazione [...]. La qualità «rituale» corrisponde esattamente a quella fisionomia dell'atto cultuale per la quale esso è originariamente atto che si impone alla coscienza, e non invece atto che la coscienza sceglie quale espressione del proprio sentire¹².

4. Tutto il nostro darsi da fare a proposito di culto, rito, devozione, religione..., non mette a rischio l'assolutezza e l'originalità della fede cristiana? A tale domanda – per nulla oziosa e con la quale il liturgista non può non confrontarsi – offre una convincente risposta M. Antonelli.

La storia di Gesù e il suo compimento pasquale non consentono la collocazione della/e religione/i nell'«antropologico» e della religione cristiana nel «teologico». Non autorizzano quella divaricazione per cui questa è letta come «strada (salutare) di Dio all'uomo» e quella come «strada (idolatrifica) dell'uomo a Dio». La confessione cristiana infatti ultimamente dice di Gesù non meramente la divinità, quanto la singolare comunione con il Padre, comunione declinata nella forma dell'obbedienza che si svolge nell'assunzione perfetta dell'universo religioso ebraico. Di lui si afferma che è l'attuazione del venire originario e fondante di Dio all'uomo, attuazione proprio in quanto in lui il destinatario dell'intenzione originaria di Dio (l'uomo) compiutamente corrisponde all'intenzione divina; e vi corrisponde nel modo di un'obbedienza che non può che essere singolare rispetto a quella desiderabile e praticabile da ogni altro uomo [...] [ne consegue che] l'opposizione tra una «via di Dio all'uomo» e una «via dell'uomo a Dio» non ha senso [...]. Se la svalutazione del profilo teologico della/e religione/i è funzionale alla giustificazione del cristianesimo quale religione vera, bisogna dire che tale svalutazione del fenomeno religioso quale inadeguato o empio tendere a Dio si alimenta abbondantemente alla trascuratezza circa la relazione

¹² G. ANGELINI, *Devozione e secolarizzazione. Per una riformulazione del problema*, in: AA.VV., *La spiritualità del cristiano come problema pastorale* (Quaderni di studi e memorie, 9), Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1991, 53-109.

teologale costitutiva di Gesù [...]. Il «dire Dio» da parte di Gesù, e il dirlo come «altro» e come «singolarmente Padre», accade dentro la trama religiosa dell'iniziazione alla tradizione ebraica, dell'obbedienza alla legge, della pratica rituale [...].

Va approntata una razionalità che rivaluti il «simbolico» quale forma insostituibile dell'originaria apertura-tensione dell'uomo alla verità; la quale, manifestandosi nel simbolo, appella la libertà finita all'adesione a quel senso che il simbolo schiude. Tale razionalità frequenta le forme fondamentali dell'esperienza storica [...] [e] apprezzerà coerentemente la determinazione religioso-rituale di quelle forme simboliche [...].

Proprio il carattere «simbolico» del «religioso» ne evidenzia l'intrinseca destinazione, il suo costitutivo rimando alla decisività della fede [...]. Rimando non nel senso per il quale la fede avverrebbe oltre la religione, in una emancipazione dalle forme storiche dell'esperienza religiosa; ma nel senso per il quale proprio agendo le forme concrete dell'esperienza religiosa si può venire alla fede¹³.

«Che cosa», «perché», «come» si celebra? Queste parole, forse, più che un «problema» pongono una «domanda». E quanto più ci si approssima alla realtà attorno a cui la «domanda» sorge, tanto più le questioni e i dubbi si moltiplicano.

La complessità del tema – dipendente, certo, da difficoltà di tipo metodologico e speculativo – sembra sorgere piuttosto dalla difficoltà di sostenere il progressivo imporsi di una «domanda» che interroga in modo sempre più radicale.

Anche colui che vorrebbe studiare soltanto da «spettatore» la celebrazione liturgica, si accorge che non può progredire nella sua analisi se non è disposto a lasciarsi interpellare in prima persona; se non è disposto a considerare la «domanda» (il «domandare») come qualcosa che è parte essenziale della realtà stessa attorno a cui «pone domande»¹⁴.

¹³ M. ANTONELLI, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, in «La Scuola Cattolica» 126(1998), 3-32.

¹⁴ Cfr. R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale* (Dissertatio - Series romana, 2), Glossa, Milano 1998.

Perché si intende di riti soltanto colui che sempre e da capo si stupisce e si interroga a proposito di essi; o meglio, sempre e da capo si interroga a proposito di colui verso il quale i riti hanno il compito di rivolgere l'animo dell'uomo.

«Chi dice che il figlio dell'uomo di Tsou s'intende di riti? Entra nel gran Tempio e domanda di ogni questione. Confucio, udito ciò, disse: È appunto questo il rito» (Dialoghi 11, III, 55).

ALCESTE CATELLA
Vicario generale della diocesi di Biella

PREMESSA

... et comprends sans effort le language des fleurs et des choses muettes.

(CH. BEAUDELAIRE, *Elevation*)¹

Una raccolta di saggi non è ancora propriamente un libro a se stante – con la sua soglia delicata di autonomia e di leggibilità – finché non raggiunge quel minimo di unità interna (e perciò anche di plausibilità esterna) che sola può consertirle una autentica vita propria.

D'altra parte, una serie di saggi, scaturiti dalla ricerca di uno stesso autore e in un periodo abbastanza contenuto di tempo (1994-2006), lasciano senz'altro trapelare – in modo più o meno chiaro – un filo unitario che si distende tra l'uno e l'altro saggio e all'interno di ciascuno.

A ben vedere, infatti, non è possibile pensare, in breve tempo, cose troppo diverse. Diverse, in questo senso, sono soltanto le «occasioni». Ma diverse occasioni, quando siano collegate insieme, o magari ripensate e talvolta persino accuratamente rimmotivate, perdono il loro carattere occasionale e raggiungono – per dir così – una certa intrinseca coerenza. Il «caso» può sortire in questo modo una sua impensata «necessità».

Agli studi qui raccolti non difetta certo una ragione occasionale: la maggior parte di essi è nata più da provocazione altrui che per spontaneità propria (anzi, volendo far di conto, ben nove degli undici saggi del libro dipendono da richieste esterne). Soprattutto convegni teologici sono qui le occasioni. Ma esse hanno spinto alla ricerca di ulteriori registri e di nuove forme per dire *semper idem*. Ultimamente, un solo pensiero attraversa

¹ CH. BEAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, in IDEM, *Opere*, Mondadori, Milano 1996, 32.

come un filo tutte queste pagine, e sa anche unificarle: è l'idea che *la ricomprensione dei sacramenti cristiani nelle categorie liturgiche e rituali debba essere considerata come un evento che riguarda non semplicemente un settore dell'ambito teologico, e neppure l'intero spazio della teologia, ma il rapporto stesso che si istituisce tra teologia e antropologia*. Di qui, necessariamente e inaggirabilmente, l'esigenza di istituire un raccordo tra fede, rito e ragione: insomma, di giungere all'evidenza della reciproca correlazione tra *intellectus fidei e intellectus ritus*.

Tutte le strade portano a questa Roma: alla rilevanza di una definizione dei sacramenti *in genere ritus* come paradosso della rinascita liturgica del nostro secolo. Approfondire i variegati riflessi (*in genere e in specie*) di questa vicenda è ciò che le quattro parti e i tredici capitoli del libro intendono proporsi e offrire al lettore, lungo la via di un faticoso e fecondo riesporsi – del soggetto ecclesiale – alla foresta di simboli nella quale, alla fine, è dato di «comprendere senza sforzo il linguaggio dei fiori e delle cose mute» (Beaudelaire).

Se un libro del genere ha potuto nascere è perché le «occasioni» di cui dicevo si sono rese «necessarie» *gratuitamente*. I percorsi attraversati sono nati per l'iniziativa, l'attenzione, la scommessa e l'apertura di credito di diversi maestri, colleghi e amici: Silvano Maggiani, come presidente dell'APL, ha voluto coinvolgermi nell'interessante percorso di riflessione dell'associazione, così come Alceste Catella, Giorgio Bonaccorso, R. Tagliaferri e A.N. Terrin mi hanno sollecitato *pollakòs* alla ricerca nell'ambito dell'ILP di Padova. Elmar Salmann in campo teologico-fondamentale e filosofico, Pius-Ramon Tragan e Marinella Perroni in ambito biblico-teologico hanno promosso cordialmente il mio percorso di ricerca a Roma, sulle verdi alture dell'Aventino, nell'ospitale Ateneo Sant'Anselmo: insieme abbiamo anche condiviso la bella avventura dell'edizione del *CORSO DI TELOGIA SACRAMENTARIA*. Sostegno e sicurezza ho trovato negli abati Benno Malfèr e Innocenzo Negrato, collaborazione e amicizia in Firmino Bianchin, Giuseppe Busani, Giacomo Canobbio, Piero Coda, Carmelo Lorefice, Giordano Remondi, Giuseppe Ruggieri, Gianni Satta, Raimondo Satta, Albert Schmidt, Mark Sheridan, Cosimo Scordato, Antonio Sichera. Non posso dimenticare, poi, le comunità monastiche presso cui ho parlato e pensato, come quelle femminili del Carmelo di Savona o delle Clarisse di

Sant'Agata Feltria, o come quelle maschili di Camaldoli o di Praglia.

Un atto di omaggio debbo poi rendere a una serie di «istituzioni», che hanno il nome un po' freddo di *biblioteche*, ma che nascondono passioni, estri, colpi di genio, insieme a molta gentilezza, vigile intuito e raffinato *savoir faire*. Molte biblioteche sono infatti responsabili delle letture che qui sorreggono il testo e riempiono le note. Alcune tra esse sono private, come quella monumentale di Giampiero Bof, quella appassionata di Lello Paltrinieri, quella sapienziale di Girolamo Delfino, quella «ecumenica» di Mario Genta e quella «teologico-religiosa» di Giovanni Lupino, tutti teologi, preti e soprattutto amici savonesi. Altre sono istituzioni pubbliche, come quella statale-benedettina di Santa Giustina a Padova e quella benedettina-benedettina di Sant'Anselmo a Roma. Da questi luoghi ho tratto la maggior parte dei testi qui utilizzati: alla passione nascosta che li ha suscitati, e alla pazienza che continua a ordinarli e a conservarli, debbo riconoscenza e gratitudine.

Una dedica, per finire: questo libro è per Giovanni Battista («Nanni»), il fratellino di Margherita («Tidà»). Già dal suo primo apparire visibile ha reso più gioiosamente vivibile l'esistenza di tutti noi. Perché possa restare per sempre all'altezza di questo suo autorevole inizio, riconoscendosi in ciò fraternamente, maternamente e paternamente riconosciuto.

Savona, 13 gennaio 2008

Per il piccolo Nanni,
fratellino di Tidà,
che da due anni e mezzo –
autorevolmente –
precede e fa spazio
con sguardo lieto
e sorriso pacificante.

INTRODUZIONE

In theologia licet nobis quaedam ignorare.

(M. LUTHER)¹

La visibilità della grazia nei sacramenti è tema classico della teologia cristiana. La sua «vivibilità» è invece una questione tipica della tarda modernità. La non implausibile associazione di «visibile» e «vivibile» modifica profondamente le priorità del lavoro teologico intorno all'esperienza rituale. Lo aveva già annotato acutamente circa trent'anni fa un noto teologo tedesco, quando aveva detto che nel concetto di «forma» si poteva scoprire la chiave di volta della svolta che il ML aveva imposto alla riflessione sacramentaria e liturgica del '900 (J. Ratzinger).

In effetti, nel titolo di questo libro, si propongono in modo sintetico una formula classica della teologia del sacramento, che lo definisce «*invisibilis gratiae visibilis forma*», con una formula quasi inaudita, ma non implausibile e che potrebbe suonare così: «*invivibilis gratiae vivibilis forma*».

A ben vedere, infatti, la grazia di Dio tanto più è invivibile quanto più è invisibile. A noi – in quanto uomini tardo-moderni – parrebbe invece evidente il contrario: a noi sembra che solo l'invisibilità della grazia sia tollerabile, sopportabile, compatibile e componibile con la vita dell'uomo. L'indeterminato della grazia è divenuto un ideale umano, troppo umano, forse addirittura un «valore umanistico», del tutto irrinunciabile per il mondo liberale. Ma con ciò è andato perduto qualcosa di decisivo del patrimonio che la tradizione aveva elaborato e che come tale non salvaguardava semplicemente l'«esperienza sacramentale», ma l'intero dell'evento cristiano. La pura invisibilità – tanto de-

¹ M. LUTHER, *Die Zirkulardisputation de veste nuptiali* (WA 39/1, 284, 20ss).

siderata dalle molte forme di gnosì spiritualistica oggi trionfanti – si capovolge infatti in pura invivibilità. Nessuna incarnazione, nessuna croce, nessuna risurrezione e nessuna parusia è più compatibile con una tale pretesa.

Soltanto una *forma visibile* può garantire alla grazia di essere veramente *vivibile* per l'uomo, di entrare nella sua esistenza e di mutarne il senso, le priorità e la coscienza. Così, in maniera sorprendente, noi stiamo riscoprendo che *visibilità* e *vivibilità*, anziché essere in contraddizione, costituiscono un'armonia profonda e quasi hanno bisogno una dell'altra. Ciò evidentemente muta il significato e il ruolo della dimensione simbolico-rituale della fede cristiana e contribuisce a una riscoperta profonda della sua delicatezza strutturale.

1. Questa serie di saggi intorno al problema ora appena abbozzato si struttura secondo una logica che va – in modo fin troppo classico – dal generale al particolare. L'organizzazione del materiale non è affatto casuale: essa persegue l'intento di dimostrare già qualche cosa di preciso. Tale «cosa» consiste nella tesi centrale del volume, che potrebbe essere formulata così: la teologia del culto cristiano ha introdotto nell'ambito della teologia contemporanea un interesse nuovo – per certi versi anche imbarazzante – per ciò che è il *rito*. Il collegamento tra questo «tema settoriale» – ossia il rito come competenza «tipica» del liturgista – e la teologia generale – come competenza del teologo sistematico-fondamentale – risulta estremamente avvincente e può essere studiato con passione, al punto da riuscire a fornire persino un criterio ricostruttivo nuovo della stessa teologia in generale. Per questo anche nel titolo del lavoro si vorrebbero fondere due registri espressivi che appartengono necessariamente a epoche teologiche diverse. Il *titolo* proviene dal tempo della *presupposizione* del rito al fondamento della rivelazione e della fede. Perciò – quasi prendendo la parola da quel mondo che continua anche qui, in mezzo a noi – possiamo dire che i sacramenti sono definibili come «grazia visibile». Ciò evidentemente oggi può essere detto solo a patto di ricondurre tale visione al suo significato «primo», ossia alla visibilità di Cristo e della chiesa. D'altra parte proprio oggi questa nobile tradizione non basta più, proprio perché corre il rischio di essere clamorosamente fraintesa. La *teologia classica*, che presuppone il rito, è incapace di dirci e di darci il fondamento rituale dell'atto di fede. Per

questo la sua ripetizione ingenua diventa estremamente pericolosa, perché alimenta soltanto la tendenza – antitetica, ma coerente – alla *rimozione* o alla *sovradeterminazione del rito*. Così, per sottolineare tale «differenza» ho aggiunto una seconda parte al titolo, che non è affatto classica, e poi un sottotitolo. La seconda parte del titolo («grazia vivibile») vuole indicare un'ulteriore questione legata ai sacramenti, che è emersa soprattutto con la teologia *postclassica*, ossia la tensione non solo tra grazia invisibile e forma visibile, ma tra grazia invivibile e forma vivibile. Che la grazia si faccia «forma di vita» è infatti una delle acquisizioni più dirompenti del Movimento liturgico.

2. Già ho formulato altrove l'ipotesi portante che sostiene anche queste pagine²: anzi, rispetto a quella formulazione qui si vorrebbe tentare una sorta di «applicazione» e di «verifica» del modello teorico con cui si può studiare il *rapporto tra teologia e rito*. Se questo sia possibile, o addirittura augurabile, le pagine di questo volume vorrebbero appunto darne riprova. L'ipotesi generale secondo cui il rito sarebbe stato per un lunghissimo periodo *presupposto dalla teologia*, poi *rimosso* e infine venga percepito come elemento che deve essere *reintegrato nella teologia*, comporta l'individuazione di una serie di tematiche che possono radicare e illustrare la virtù ermeneutica e la possibilità di «intelligenza» della liturgia che questi «tipi ideali» sono in grado di assicurare. Il sottotitolo stesso – che si condensa intorno all'espressione «in genere ritus» – contiene già *in nuce* il tema principale del lavoro, sollecitando anche a una più forte frequentazione reciproca tra sapere teologico e antropologico. In effetti non sfuggirà al lettore che l'espressione «in genere ritus» è solo apparentemente un'espressione tradizionale, per quanto sembri affine a quell'«in genere signi» che ha attraversato la storia dei sacramenti dell'ultimo millennio. Il concetto di «ritus», infatti, non è affatto tradizionale, bensì è proprio il segno dell'avvenuta

² Cfr. A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 3), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1999. Il raccordo tra tema liturgico e teologia fondamentale risale però originariamente al mio studio precedente: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica* (Caro Salutis Cardo. Studi, 10), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1995.

«crisi» della tradizione: è frutto dell'antropologia moderna degli ultimi centocinquant'anni. Per questo l'affermazione della collocazione dei sacramenti nel genere dei riti è nel contempo rischiosa e necessaria, necessariamente rischiosa e rischiosamente necessaria.

3. La scansione della ricerca comincia dunque con un tema-chiave della riflessione liturgico-sacramentaria, con il concetto di *genus ritus*, capace com'è di aprire a ventaglio tutte le «cruces theologorum» legate al ruolo della «simbolizzazione rituale» della fede. Si passa poi a indagare su *l'intero quadro dell'esperienza strettamente sacramentale della chiesa* (quello che dal concilio di Trento in poi si chiama «settenario»), a cui la prospettiva di riflessione sulla «mediazione rituale» aggiunge un colore e un gusto nuovo, con la rivisitazione di tutte le figure di sacramenti *in specie*, studiati precisamente nella prospettiva di una relazione fondante con la celebrazione rituale, che può sorprendentemente modificarne la comprensione e la stessa prassi celebrativa.

4. La logica delle cose impone che questa indagine sul racordo tra liturgia e teologia sistematica abbia strutturalmente la necessità di poggiare su una recuperata funzione dell'«antropologia». Oserei dire che nessuna teologia può oggi prosperare senza reintegrare il rito nel proprio fondamento e perciò senza l'ausilio prezioso dell'antropologia. Ma in che senso viene detto e sostenuto tutto ciò? Significa che lo scavo della tradizione, necessario a *riscoprire il «presupposto» e il «rimosso» della nostra identità* è funzionale alla teologia, ma non può essere soltanto teologico. Ecco il punto delicato e inaggirabile. Una «pura teologia» è la contromisura moderna alla «pura antropologia», non la vocazione originaria del teologico. Anzi, mentre l'antropologico può restare isolato, in un'orgogliosa alternativa al teologico – e così è stato largamente pensato dalla «deriva» moderna –, il teologico invece o si collega strutturalmente all'antropologico, oppure diviene – almeno cristianamente – una forma più o meno evidente di gnosticismo, di docetismo, di monofisismo. Quella reiterata insistenza con cui il teologo moderno sente il bisogno irrefrenabile di distinguersi dall'antropologo – sia pure con tutte le sue buone ragioni storiche – è causa di un'incomprensione radicale della teologia, e in particolar modo della teologia del rito cristiano. È questa la preoccupazione più urgente che giustifica il progetto di questo libro.

5. Con tutto ciò resta ancora molto da dire, anzi, molto è tralasciato e parecchio è ignorato. Ma se «in teologia ci è lecito ignorare qualcosa», proprio questa coscienza dell'ignoranza – anche di più di «qualcosa» – non libera dalla consapevolezza che il compito di studio teologico consiste spesso proprio nel *portare alla luce ciò che l'epoca precedente «ignorava»*.

Ma in quanti modi si può «ignorare» anche solo qualcosa! E quanta differenza passa tra l'«ignorare» e il «tacere»! Tale diversità emerge proprio nel non trascrivere sul piano del «sapere» ciò che viene «vissuto», e non già per un'opposizione *a priori* tra vita e conoscenza, ma piuttosto per strutturale irrilevanza teorica di certe prassi e per inutilità pratica di certe teorie.

E se vi è quasi un'intrinsica necessità che la teologia ignori qualcosa, almeno altrettanto vero rimane che, nel disvelare l'*ignotum* precedente, alle generazioni si apre sempre la possibilità di conoscere il *novum*. Forse per questo si dovrebbe sempre collegare alla frase di Lutero citata in epigrafe una sorta di collario, che appare come una piccola glossa, ma assume il rilievo di una grande inversione. Sembra un'aggiunta marginale ed è invece un ribaltamento decisivo, secondo il quale possiamo dire:

«In theologia licet nobis quiddam cognoscere novi».

FONTI

I singoli capitoli del volume – a esclusione della pre messa, dell'introduzione, dei preludi, del capitolo 7 e della conclusione – riprendono testi già pubblicati e che qui vengono ripresentati con modifiche piuttosto profonde e significative. Si è infatti provveduto a ridurre la gran parte degli scritti originali, rendendoli più «snelli» e «accessibili». Inevitabilmente, per le bibliografie complete, si rimanda alla consultazione degli originali. Comunque, anche nel caso dei saggi più brevi, mai nessuno è rimasto quello che era, poiché anche per la teologia il tempo non passa invano.

Ecco l'elenco dei testi originali secondo la loro corrispondenza, capitolo per capitolo:

PARTE I

- Il rito come espressione e come esperienza. Il rapporto ancora irrisolto tra «questione liturgica» e «teologia cristiana», «Servitium» 39/159 (2005), 33-42.
- Esperienza simbolico-rituale e vita spirituale. Una relazione da riscoprire attraverso il Movimento liturgico, il concilio Vaticano II e la riforma dei riti, «Vita monastica» 59/232 (2005), 68-92.
- «Intellectus fidei» und «intellectus ritus». Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie, «Liturgisches Jahrbuch» 50 (2000), 143-165.
- L'azione rituale, ovvero «ciò che precede e sopravanza la ragione». Sacramenti e liturgia nell'insegnamento teologico, in G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 179-192.

PARTE II

- Battesimo, esperienza e fede. Riflessione sull'insegnamento della «iniziazione cristiana» in alcuni sviluppi della teologia attuale, in

- M. ALIOTTA (ed.), *Il sacramento della fede. Riflessione teologica sul battesimo in Italia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 185-199.
- Differenza e antitesi tra sacrificio spirituale e sacrificio rituale. Modernità, irrilevanza del rito e incomprensione della libertà, in S. UBBIALI (ed.), *Sacrificio: evento e rito* (= Caro salutis cardo. Contributi, 15) Edizioni Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1998, 203-243.

PARTE III

- Il rito della penitenza e la guarigione dal peccato. La terminologia del quarto sacramento e il suo rapporto con l'iniziazione cristiana, «Vita Monastica» 57/224 (2003), 16-52.
- L'unzione degli infermi: salvezza e guarigione. Quale efficacia sacramentale?, in A. GRILLO - E. SAPORI (edd.), *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi*. (Atti della XXXI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Valdragone [San Marino], 24-29 agosto 2003), (= BELS 130), CLV - Ed. Liturgiche, Roma 2005, 41-59.

PARTE IV

- L'idea di mediazione e differenza nel rapporto rito-ordine. Sacerdozio, gerarchia e rito a trent'anni dal Vaticano II, in AA.VV., *Le liturgie di ordinazione* (Atti della XXIV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Loreto, 27 agosto/1 settembre 1995), CLV - Ed. Liturgiche, Roma 1996, 121-176.
- La liturgia: esperienza ed espressione del matrimonio nello Spirito, in R. BONETTI (ed.), *Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito*, Città Nuova, Roma 1998, 97-127.
- Marriage and the Rite: A Liturgical Spirituality for Married Life, «Intams Review» 11/2 (2005), 172-184.

PRIMA PARTE

DEI SACRAMENTI «IN GENERE RITUS»

PRELUDIO

Questa prima parte si occupa di chiarificare la tesi di fondo del volume, in vista di una rilettura dei «sette sacramenti» in ottica rinnovata. Essa tenta di provvedere al reperimento di un criterio che superi la divaricazione tra metodo sistematico e metodo liturgico per l'interpretazione teologica del sacramento. Questo terreno si presenta oggi come particolarmente impervio: appare come un compito senz'altro inevitabile, ma anche come un onore quasi sempre evitato. In altri termini, sembrerebbe che l'autosufficienza di ognuna delle forme ormai acquisite di sapere sacramentale (di quella sistematica e di quella liturgica) si impongano pregiudizialmente (e pregiudizievoltamente) a ogni tentativo di rinnovamento effettivo e interdisciplinare.

Al fine di rimediare a questo stallo, viene qui tematizzata, all'inizio, la tensione tra «questione liturgica» ed elaborazione del sapere sacramentale (c. 1), per poi procedere a un chiarimento del suo rapporto con la «spiritualità» (c. 2), come tema originario dell'interesse moderno per la liturgia. Di qui si desume l'ipotesi di una rilettura complessiva del fenomeno sacramentale secondo il «genere del rito», ossia con una categoria di *azione simbolico-rituale*, che riconnetta essenzialmente teologia e spiritualità, riflessione fondamentale e pastorale, contemplazione e azione. A ciò seguirà infine una più complessiva teorizzazione del rapporto tra *intellectus fidei* e *intellectus ritus* (c. 3), grazie alla quale sarà possibile passare a un esame del «sistema sacramentale» nel suo complesso, alla luce di questa nuova impostazione teorica.

CAPITOLO PRIMO

IL RITO TRASCURATO. LA RELAZIONE ANCORA IRRISOLTA TRA «QUESTIONE LITURGICA» E TEOLOGIA CRISTIANA

L'uso del medesimo termine da parte di antropologi, teologi, psichiatri ed etologi può suscitare un ragionevole dubbio: si tratta forse di un'etichetta generale adatta a coprire fenomeni così diversi al punto che sarebbe inutile cercare qualsiasi elemento comune?

(R. RAPPAPORT)¹

In questo primo passo della mia ricerca vorrei provare a ripensare il criterio di relazione tra teologia e rito, portando l'attenzione sul fatto che il rito non è soltanto un dato «originario» della fede, ma anche un momento del «compimento» della fede stessa², lasciandomi sollecitare, oltre che dalla tradizione «liberale» che riscopre la base antropologica del teologico, anche dalle riletture che propongono un primato dell'*eschaton* sull'originario³.

La struttura del percorso può essere compresa come segue. Anzitutto si tratta di cogliere tale questione come motivo pre-

¹ R. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità* (Caro Salutis Cardo. Studi/Testi, 16), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2004, 65.

² Intendendo per «compimento» il suo tendere a essere non solo *fons*, ma anche *culmen* della vita ecclesiale.

³ Da questa intenzione di metodo deriva senz'altro il compito – certo non nuovo, ma forse formulato qui in termini parzialmente nuovi – di cogliere la «liturgia» non solo come «espressione della fede» ed «esperienza religiosa», ma anche come «trasgressione» di ogni esperienza. Il compito fenomenologico con tale prospettiva si complica sicuramente, ma anche si arricchisce senza essere assolutamente smentito. Il riferimento implicito è al lavoro di J.-Y. LACOSTE, *Esperienza e assoluto*, Cittadella, Assisi 2003.

sente già fin dall'origine del Movimento liturgico, ossia del tentativo moderno di dare risposta alla «questione liturgica». In un secondo momento, centrale, si dovrà problematizzare la relazione tra teologia e rito, mostrando come costituisca un problema assai grave il fatto di aver generalmente valorizzato il rito soltanto come un elemento originario (significante), che la teologia porterebbe a dignità di significato. Il compito di riscoperta del «fenomeno» deve anche portare alla luce il fatto che il «rito», in quanto tale, sia già il compimento significativo di ciò che la teologia semplicemente addita da lontano. In questo senso ci si avvierebbe a concludere che il rito è costitutivamente interno (e non esterno) all'esperienza tipicamente cristiana, fa parte del suo linguaggio originario e primitivo, combattendo nel modo più efficace contro il definirsi di una contrapposizione Dio-uomo, soggetto-oggetto, pubblico-privato e dischiudendo così le coordinate originarie e definitive della comunione ecclesiale con Dio e tra gli uomini realizzata in Cristo.

Ancora una piccola precisazione è tuttavia necessaria. È evidente, proprio da questa impostazione, come non si tratti anzitutto di chiedersi se tra riti religiosi e sacramenti della fede vi sia continuità o discontinuità, quanto piuttosto di scoprire come, all'interno di una relazione inestricabile tra rito e fede, il profilo generale o specifico, originario o definitivo, non costituiscano affatto delle *soluzioni alternative*, bensì delle *polarità* di una tensione che non occorre sciogliere, bensì salvaguardare⁴. Con questa indicazione, dunque, si libera anche la teologia da un'ossessione (ossia quella di dover scegliere tra religione e fede) dando tuttavia un compito nuovo: ossia di riconoscere la propria verità trascritta originariamente e definitivamente in un linguaggio non totalmente chiaro, ma proprio per questo garante di una qualità proto- ed escato-logica decisamente più intensa.

Forse potrebbe essere proprio questa nuova consapevolezza a farci fare quel salto di qualità rituale che i riti della chiesa attendono ormai da quasi un secolo e che la Riforma liturgica – considerata isolatamente – non riesce a generare, pur con tutta la sua necessità e urgenza, non potendo garantire il recupero della liturgia come *fons* e come *culmen*, bensì soltanto la sua

⁴ Cfr. R. GUARDINI, *L'opposizione polare*, Morcelliana, Brescia 1998.

riscoperta come *medium*⁵. Ma se il rito non rientra anzitutto nel novero dei «mass media», ossia se non è anzitutto un mezzo per realizzare una comunicazione, bensì il luogo originario e definitivo di una relazione con il «mistero», questa difficile consapevolezza sarà in grado di rigenerare la liturgia come «forma di vita» della chiesa, elementare ed escatologica a un tempo.

1. LO «STATUTO» DEL RITO NELLA TRADIZIONE TEOLOGICA E NEL SAPERE ANTROPOLOGICO: LA QUESTIONE LITURGICA E LA PRESUPPOSIZIONE TEOLOGICA DEL RITO

Tra le questioni che continuano a restare quasi «sotto traccia» rispetto alla coscienza religiosa e teologica contemporanea, mi sembra che un'adeguata comprensione del valore della «*actio sacra*» – nella sua componente teologica e antropologica – debba essere valutata tra quelle più cariche di implicazioni preziose e di conseguenze imprevedibili.

Va da sé, tuttavia, che una coscienza adeguata di questo impegno forte del rito sulla teologia è ancora un elemento precario all'interno del sapere teologico ed ecclesiastico⁶. Ciò, d'altra parte, non è senza ragioni. In effetti, per una lunghissima stagione – che copre quasi 9/10 del percorso di vita della chiesa cristiana, ossia dalle origini fino circa alla fine del '700 – il rito ha avuto di fatto soltanto una *tradizione teologica*⁷. Le riflessioni di carattere

⁵ Per una riflessione più complessiva su questo aspetto delicato, rimando a G. BONACCORSO - A. GRILLO, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella, Assisi 2001.

⁶ Per una bibliografia minima al proposito rinvio a: A.N. TERRIN, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morelliana, Brescia 1999; G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, LEV, Città del Vaticano 2001; G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, EMP - Abbazia di S. Giustina, Padova 2005; A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-)modernità*, Cittadella, Assisi 2003.

⁷ Voglio precisare bene il senso di questa affermazione: il rito ha avuto «soltanto» una tradizione teologica poiché le «scienze antropologiche» non facevano parte del bagaglio delle conoscenze riflesse del tempo. Questo, tuttavia, non significa affatto che l'uomo non avesse già prima del 1700 un bagaglio di «esperienze rituali» che mediavano delicatamente ed efficacemente il suo rapporto con il significato teologico.

antropologico cominciavano ad apparire, ma erano ancora connotate da un tratto di *curiositas* e di *originalità* del tutto marginale. Potremmo quasi dire che al rito era connessa la credenza, la fede, la confessione. Non era quasi possibile per principio considerare un rito da un punto di vista esterno.

Con la novità di un punto di vista indifferente (avalutativo o neutrale) si è sviluppata una nuova considerazione teorica dell'oggetto rituale, che ben presto ha preparato una nuova esperienza del rito stesso. Vorrei sottolineare a dovere questo punto specifico: le nuove competenze teoriche inaugurate dall'antropologia culturale, dalla psicologia, dalla sociologia, dall'etologia, ecc. all'inizio hanno introdotto soltanto *nuove interpretazioni di esperienze comuni*, ma ben presto si sono trasformate in *principi teorici di nuove esperienze*. Fino al punto di scalzare ogni esperienza rituale dal suo rango di mediazione corporea della relazione con il divino, introducendo un principio di «immediatezza» capace di travolgere di fatto ogni possibile esperienza rituale, nella sua serietà di mediazione della trascendenza.

Precisamente in questa torsione sta il punto: tra una teologia che non tematizzava il rito sapendone bene la delicata mediazione in ordine alla fede, e un'antropologia che invece tanto più tematizza il rito quanto meno ne ha presente l'autentico contenuto credente. Diviene così facile alla teologia garantire solo più *contenuti senza forme*, mentre all'antropologia diventa fin troppo facile il contrario, ossia garantire *forme senza contenuti*. Questa alternativa tra dogmatiche a-rituali e ritualità a- (e anti-) dogmatiche ha scosso la vita ecclesiale tra la seconda metà dell'800 e i primi del '900, dando vita alla cosiddetta «questione liturgica», cui il Movimento liturgico ha cercato di dare risposta nelle forme più adeguate.

2. LA PRETESA MODERNA DI UN'AUTOSUFFICIENZA DEL RITO RISPETTO ALLA TEOLOGIA (LA «SOVRADETERMINAZIONE» DEL RITO DA PARTE DELL'ANTROPOLOGIA)

Il tempo della tarda modernità ha inaugurato un approccio nuovo all'esperienza rituale dell'uomo: con esso è emersa la sorprendente possibilità di rileggere l'intero quadro dell'agire ritua-

le come una sorta di codice nascosto con cui l'uomo costruiva la sua cultura, la sua comunità, la sua psiche, le sue relazioni autorevoli, il suo equilibrio con la natura. Tutte le principali «scienze umane», sviluppatesi grandemente a partire dalla fine del '700, e divenute vere e proprio «discipline» dalla fine dell'800 in poi, hanno aperto una nuova possibilità, che alla teologia si presenta in modo duplice:

a) immediatamente, tali «scienze nuove» sembrano voler sottrarre alla teologia l'oggetto e il soggetto del proprio sapere. L'uomo che prega, che celebra, che si sottomette al potere, che si lega in società, appare dominato da funzioni, istinti, inconsci o ideologie capaci di esaurire il senso di ulteriorità che riti e simboli avevano visto tradizionalmente riconosciuto dalla coscienza credente e presupposto dalla teologia. Insomma, un'ipotesi di lettura *radicalmente immanente* sembra soggiacere a questi nuovi approcci «antropologici».

b) D'altra parte, attraverso queste nuove visioni prospettiche, alla teologia del rito si apre la nuova possibilità di rileggere la trascendenza rituale in modo non immediato, salvaguardando in modo nuovo e sorprendente proprio la logica liturgica e rituale, per cui il passaggio a Dio avviene sempre nel più rigoroso rispetto della complicata logica umana. In altri termini, le scienze umane consentono alla teologia di non stilizzare più il presupposto antropologico del rapporto con l'oggetto trascendente, ma di recuperarlo, appunto, come delicata mediazione.

Come vedremo, questa seconda possibilità di incontro tra antropologia e teologia è stata colta soltanto di recente, e nemmeno con grande univocità. La prima rilettura, portata talora a livelli parossistici, ha saputo fornire un'interpretazione che, pur con qualche ovvio fondamento, ha di fatto tanto rassicurato quanto reso sguarnita e sprovveduta la riflessione sull'agire rituale cristiano⁸.

⁸ La prova di questo fatto può essere agevolmente rinvenuta nella storia del Movimento liturgico, dove appare evidente come il sospetto di modernismo nei confronti di alcune idee del movimento ha portato a una forte incomprensione della logica rituale della liturgia, di cui vediamo ancor oggi le chiare tracce nella dottrina e nella pratica di buona parte della chiesa.

3. L'ASPIRAZIONE TEOLOGICA A UNA DIFFERENZA ASSOLUTA TRA RITO E SACRAMENTO (LA «RIMOZIONE» DEL RITO DA PARTE DELLA TEOLOGIA)

Se dunque è vero che vi è stata una moderna pretesa a emancipare il rito da (ogni) teologia, altrettanto vero è stato che la teologia ha spesso compiuto l'errore opposto, che è tanto più grave perché squalifica la teologia in quanto tale. In effetti, se a priori è possibile costruire un'intera antropologia, sociologia, psicologia, che prescinda totalmente – in nome della scientificità o dell'avalutatività – da ogni ipotesi trascendente o teologica, non è affatto vero il contrario. Ossia, se una teologia cristiana volesse prescindere a priori dall'immanenza, finirebbe in un'intrinseca contraddizione.

Così purtroppo è capitato e continua a capitare una sorta di «emarginazione» e «rimozione» del rito dal fondamento della rivelazione e della fede. Ciò credo sia dovuto a molteplici fattori, anche di carattere culturale, civile, politico. Qualche motivo di ciò dipende anche, evidentemente, da una deriva interna alla stessa tradizione cristiana, e cattolica in particolare. In essa, effettivamente, si è progressivamente affermata una lettura della rivelazione e della fede nella quale, superato l'intellettualismo e il dottrinalismo precedente, è venuto consolidandosi un primato della «storia» e dell'«esperienza» che spesso ha il suo correlativo o soltanto nella Scrittura o nei «valori morali».

Per questo è possibile concepire una *differenza assoluta* tra sacramento e rito, intendendo il significato del *sacramento* come attingibile direttamente attraverso una esegeti storico-salvifica di un testo, il cui segno espressivo sarebbe poi anche – eventualmente – un *rito cristiano*. Tipico è il riferimento – impropriamente attribuito al pensiero di E. Schillebeeckx – alla differenza tra rito e quel sacramento che sarebbe – anzitutto – *incontro*.

Queste presunte evidenze scritturistiche o esperienziali, in realtà, dimenticano una regola fondamentale di quell'*humanum* in cui si è iscritto anche il cristianesimo: ossia che non è affatto detto che vi sia soltanto una chiarificazione scritturistica e/o esperienziale del rito. È vero anche il contrario: ossia che è spesso il rito a chiarire la Scrittura e l'esperienza! Ora, mi pare notevole che questo *salto di qualità argomentativo* sia oggi possibile soltanto uscendo da questa presunzione con cui la teologia sa-

già la differenza tra sacramento e rito, e poi deve soltanto anunciarla correttamente. In realtà è proprio il rito uno dei linguaggi originari con cui si dà rivelazione e fede. È giusto che nella chiesa si sia affermata di recente una vigorosa ermeneutica scritturistica dei riti. Altrettanto giusto sarebbe che in modo parallelo si affermasse anche un'ermeneutica rituale della Scrittura. Infatti la Scrittura e il rito sono le due forme più delicate con cui una tradizione si consegna alle generazioni future, perché possono scoprirla ancora nuova e vivente. Mettersi davvero in ascolto della Parola e partecipare attivamente alla celebrazione del sacramento sono i due punti al vertice di tutta l'azione della chiesa, rispetto a cui tutto il resto è «servizio». Esse sono quel «magistero» rispetto a cui tutto il resto è «ministero».

4. RIPRESA DELLA RELAZIONE CONTESTUALE CON IL RITO DA PARTE DEL MOVIMENTO LITURGICO (LA «REINTEGRAZIONE» DEL RITO ANCORA «IN FIERI»)

Il punto di svolta in questo duplice fronte – di sovradeterminazione scientifica (e potenzialmente ateistica) dei riti e di rimozione del rito (implicita ma disastrosa) da parte della teologia – mi pare sia stato rappresentato, storicamente, dal Movimento liturgico (= ML). Con esso, infatti, ci si è mossi verso la ricomposizione del dissidio, tentando di riunificare il contenuto di fede e la sua forma rituale, l'esperienza del sacro/santo con la sua espressione liturgica. Tutto questo, tuttavia, costituiva una sfida davvero impegnativa per la chiesa del tempo (agli inizi del XX secolo). A essa il ML non si è sottratto e anzi ha cercato di lavorare con tutti i migliori strumenti che trovava a disposizione nel suo tempo. E dovremmo sempre ricordare che non siamo stati noi – uomini del post-concilio – ad aver scoperto le scienze umane per raggiungere il cuore teologico dei riti cristiani, ma già negli anni '10 e '20 del secolo scorso uomini come M. Festugière, O. Casel e R. Guardini utilizzavano in modo assai spregiudicato – e per certi versi molto più rischioso per loro rispetto a noi – l'apporto di queste scienze per recuperare il rapporto corretto verso l'esperienza religiosa, il linguaggio simbolico e l'azione rituale.

A essi appariva chiaro che la grammatica rituale non è affatto nemica del sacramento della fede. Anzi, potremmo quasi dire che senza un'adeguata iniziazione rituale, non esiste possibilità alcuna di entrare a fondo nella grammatica della rivelazione e della fede.

Con ciò veniva a rompersi un equilibrio secolare, che aveva in qualche modo costretto la liturgia a essere una *mera esteriorità* rispetto a un culto spirituale collocato esclusivamente nella *pura interiorità*. La reciproca estraneità ed esteriorità tra *spiritualità e liturgia* costituisce forse l'eredità più pesante di questo equilibrio, di cui proprio il concilio ha voluto liberarsi mediante quella sorprendente risposta alla «questione liturgica» che va sotto il nome di *Riforma liturgica*. Essa non vuole affatto essere l'ultima parola mediante cui si possa rispondere all'imbarazzo dell'uomo tardo moderno verso i riti, ma certo essa è *strumento privilegiato* per poter superare il divario abissale che gli ultimi secoli – solo con rarissime eccezioni – avevano scavato tra esperienza della comunione con Dio ed espressione rituale della liturgia. Forse, la nostra pretesa di «sapere in anticipo» la differenza tra rito liturgico e sacramento della fede dipende ultimamente da questa sommaria divisione di campi tra spiritualità e liturgia, secondo la quale i riti sono semplici esteriorità prive di spessore spirituale autentico. E perciò una sapienza rituale rimarrebbe del tutto estrinseca rispetto al cosiddetto «contenuto di fede».

5. UNA PROVOCAZIONE IN DUE DOMANDE: ESISTE UN FRAINTENDIMENTO ANTIRITUALE DI «SACROSANCTUM CONCILIIUM»? È INVECE POSSIBILE UNA COMPRENSIONE DEL MISTERO «PER RITUS»?

Alla fine del nostro percorso possiamo trovarne meglio le ragioni nel portare alla luce i motivi più autentici – e anche più duramente problematici – del nostro domandare. Quando ci chiediamo, infatti, quale sia il diritto di un'esperienza rituale come «propedeutica» alla teologia cristiana, sappiamo di dover rispondere mediante un aggiustamento della domanda stessa. Dobbiamo in altri termini fare attenzione a non lasciarci catturare – proprio da un tale domandare – in una falsa comprensio-

ne del rito stesso e del suo rapporto con l'esperienza di fede e con la riflessione teologica su di essa. In realtà oggi sappiamo molto meglio di ieri che è proprio questa presunta (e presuntuosa) autonomia del rivelato/creduto rispetto al celebrato a dover essere messa in questione.

Per questo credo che la prima forma di rielaborazione di tale visione debba essere utilizzata per comprendere il grande documento istitutivo nella nuova comprensione del rito cristiano: *Sacrosanctum Concilium* (= SC). Anche questo documento, infatti, nonostante tutta la sua carica profetica, ha dovuto subire tutta una serie di riletture, dalle quali emerge con forza la tendenza/tentazione a un'ermeneutica sostanzialmente *antirituale* del testo. Come interpretare, infatti, tutte quelle anche autorevoli interpretazioni che hanno ridotto SC a semplice documento istitutivo della riforma? Come non vedere il limite di quelle riletture che intendono i riti soltanto come «espressioni» del mistero, e non anche come «esperienze» dello stesso? Non vi è, proprio in questo cuore pulsante della recente teologia del rito cristiano, una sorta di cono d'ombra, che continua a rimuovere la centralità del rito, per confinarlo a una funzione meramente accessoria (esteriore e non originaria) rispetto al contenuto di fede? Come non vedere il discredito delle forme, in nome del primato dei contenuti? Ma che ne è in sostanza del rito se la forma non conta più, se non giuridicamente?

Tutte queste domande mi permettono di condurre il discorso al suo punto finale, che articolerei in tre brevi affermazioni:

a) Il riconoscimento al rito di una *soggettività irriducibile ad altro* (fosse anche dogma, legge o verità metafisica) ri-conduce la chiesa a un'esperienza del tutto tradizionale, ma di cui la tradizione recente non riesce a fare esperienza motivata senza l'aiuto provvidenziale delle cosiddette «scienze umane».

b) In questa sua *funzione teologicamente insuperabile*, il rito tanto più è efficace, quanto meno è riducibile a un significato chiaro e distinto: la sua opacità di azione simbolico-rituale è la garanzia della sua trasparenza. Proprio per questo la sua funzione espressiva non è affatto esclusiva, ed è anzi subordinata alla sua funzione esperienziale/trasgressiva, radicata nel suo statuto materiale e corporeo.

c) Senza una tale rinnovata coscienza – che ancora in larga parte rimane da elaborare – il ML rischia di non completare il

suo percorso, al cui interno la riforma costituisce un passaggio necessario, ma non sufficiente a rispondere alla «questione liturgica». Essa troverà risposta solo quando la Riforma liturgica passerà a significare non più soltanto «*riforma che la chiesa fa dei propri riti*» ma anche «*riforma che i riti operano della chiesa*».

Anche questo mi pare sia un modo originale di «immaginare la chiesa cattolica» (Lafont) proprio nella riscoperta della funzione di *fons* che la liturgia svolge per tutta l'azione della chiesa. Per tale funzione, ogni significato di rito è prezioso e irriducibile: potremmo quasi dire che in questo senso ogni riduzionismo e relativismo rituale si trasformerebbe immediatamente in riduzionismo e relativismo teologico ed ecclesiale.

CAPITOLO SECONDO

LA VOCAZIONE SPIRITUALE
DELLA TEOLOGIA LITURGICA E SACRAMENTARIA:
FORTUNA E INCONVENIENTI
DI UN'IDEA SORPRENDENTE

Un'antropologia non si propone di aver ragione del primitivo o di dargli ragione contro di noi, ma di insediarsi su un terreno dove siamo entrambi intellegibili, senza riduzione e senza trasposizione temeraria [...]. Il compito è quindi *ampliare la nostra ragione per renderla idonea a comprendere ciò che in noi e in altri precede e sopravanza la ragione*.

(M. MERLEAU-PONTY)¹

L'intenzione fondamentale di questo secondo capitolo può essere definita come il tentativo di riscoprire, attraverso nuovi strumenti forniti anche dalle scienze umane, il rapporto costitutivo tra rito e spiritualità, superando quelle categorie solo esteriori o solo interiori che per una lunga tradizione hanno rappresentato di fatto l'unica forma di «coscienza ufficiale» della relazione in questione. Il percorso ipotizzato tenta di guadagnare alcune evidenze diverse, ripercorrendo una linea storica che va dal sorgere del Movimento liturgico (1), al farsi chiaro della sua pretesa durante il concilio Vaticano II (2) fino all'esito riformatore e al contesto spirituale in cui si inserisce (3). Evidentemente non analizzeremo tale itinerario in tutte le sue articolazioni, ma ci limiteremo a portarne alla luce il «filo rosso antropologico», ossia una sorta di «basso continuo» che proprio in quanto tale tende a non essere percepito dall'orecchio, ma la cui funzione è di rilevanza strutturale per cogliere il senso della vicenda che affrontiamo.

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Da Mauss a Claude Lévi-Strauss*, in IDEM, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967 (ed. orig. 1960), 154-168, qui 164. Il corsivo è mio.

Da ciò dovrebbe derivare almeno una preoccupazione e un auspicio.

La *preoccupazione* è rappresentata sia dall'affievolirsi della coscienza che proprio su questo livello *spirituale* si gioca il futuro della Riforma liturgica, sia dalla facile tendenza/tentazione a ridurre la riscoperta della spiritualità nella liturgia a un nuovo e pericoloso rinchiuso del soggetto in se stesso, contro ogni «esteriorità» rituale. In realtà, come vedremo, lo specifico del percorso che ripercorremo sta proprio nell'avere scoperto una differente «forma di vita», come fonte di esperienza spirituale, in cui il rito è valorizzato diversamente.

Di qui l'*auspicio* che la riflessione sull'urgenza di tale relazione tra liturgia e spiritualità riesca ancora a recepire la vera novità che ML e SC hanno rappresentato nel riformulare la risposta alla «questione liturgica» piuttosto che nel restare imprigionati in categorie ormai inadeguate, come quelle che oppongono interno/esterno, soggettivo/oggettivo, individuale/comunitario, privato/publico. Potrei dire che la novità essenziale è rappresentata dal passaggio da un modello di pensiero binario a un modello di pensiero ternario². Ma un tale salto di qualità è stato (e resta) possibile solo se si accetta che la formulazione della «questione liturgica» preveda una competenza originaria sui riti affidata epistemologicamente a competenze «non solo teologiche»: soltanto in questo modo l'uomo tardo-moderno riesce ancora a «salvare il fenomeno rituale», senza ridurlo a mera funzione (oggettiva) o a puro sentimento (soggettivo)³. E in que-

² Il passaggio, come vedremo, costituisce un'urgente necessità soltanto per il mondo tardo-moderno, dove l'articolazione classica tra le alternative non riesce più a garantire una piena esperienza né vitale né religiosa. Occorre riscoprire un «originario» e un «definitivo» rispetto a cui le antitesi – pur necessarie sempre e sufficienti solo all'interno di società tradizionali – appaiono «polarizzate» e «riconciliate». Il simbolo rituale costituisce appunto la dimensione per eccellenza di questa ulteriorità originaria come di questa originarietà in via di compimento.

³ Essendo il compito del teologo – nella bella definizione di E. Juengel – quello di «offrire chiarimenti e salvare i fenomeni», mi pare che la sua traduzione nell'ambito che stiamo studiando comporti l'equilibratura della «chiarificazione teologica» con la salvaguardia della «logica del fenomeno», che suppone appunto l'integrazione del punto di vista antropologico (cfr. E. JUENGEL, in J. MOLTMANN (ed.), *Biografia e Teologia. Itinerari di teologi*, Brescia, Queriniana, 1998 (gdt, 258), pp. 17-18).

sto modo si può ancora vivere spiritualmente il rito cristiano e ritualmente la spiritualità della vita in Cristo, purché si resti conscienti che i riti hanno un'efficacia spirituale insuperabile a patto che si permetta loro di costituire una «sfera di esperienza» che interrompe l'ordinaria tensione tra diritto e dovere, tra privato e pubblico, tra fatto e compito, tra dato e dovuto, tra indicativo e imperativo, introducendo una logica «altra», allo stesso tempo «originaria» e «definitiva», «ottativa» e «condizionale», «più elementare» e «più complessa» della polarità tra le ordinarie alternative di vita.

1. IL MOVIMENTO LITURGICO E LA RISCOPERTA DEL RITO SPIRITUALE

Non vi è dubbio che la «liturgia», intesa in senso moderno, nasce nel XX secolo come *spiritualità liturgica* (come «Pieté liturgique», per usare un'espressione cara a L. Beauduin, uno dei padri indiscutibili del Movimento liturgico). Ed è interessante notare che i primi apprezzamenti della liturgia in sede teologica sono stati caratterizzati da una forte – se non quasi esclusiva – attenzione per la sua (reale o presunta) dimensione spirituale⁴.

D'altra parte, bisogna anche ammettere che, con tutta la loro evidenza, proprio questi *movimenti di riscoperta del potenziale di spiritualità del rito cristiano* sono rimasti come una spina nel fianco all'interno del corpo ecclesiale del XX secolo, anche dopo la II guerra mondiale, dopo il concilio Vaticano II e addirittura dopo la Riforma liturgica. Forse, per anticipare già una delle conclusioni cui giungeremo soltanto alla fine del nostro percorso, le difficoltà di attuazione e di radicazione delle «nuove liturgie» – con tutte le inevitabili tentazioni di *fuga in avanti* (progressismo liturgico) o di *fuga all'indietro* (tradizionalismo liturgico) – dipendono da una certa dimenticanza della loro originaria *pretesa e intenzione spirituale*, senza la quale l'aggiorna-

⁴ Si veda ad esempio in uno dei testi fondamentali e inaugurali del Movimento liturgico lo spazio dedicato alla riscoperta dell'ambizione spirituale della liturgia, in grande polemica con il sapere teologico-spirituale del tempo: cfr. M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica* (Caro Salutis Cardo. Studi/Testi, 15), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2002.

mento liturgico può essere solo un cosmetico molto superficiale e ultimamente irrilevante per la stessa identità ecclesiale.

Lo annotava già quarant'anni fa, a concilio appena chiuso, il giovane J. Ratzinger, quando scriveva circa la necessità per la nuova sensibilità liturgica di non dimenticare le questioni antropologiche e spirituali dalle quali era sorta:

Un rinnovamento liturgico che non si ponesse queste questioni fondamentali rimarrebbe in superficie e potrebbe difficilmente sfuggire a sua volta al pericolo di trasformarsi in una faccenda puramente estetica⁵.

Rimaniamo ancora un poco su questo punto: proprio questo *mancato impatto spirituale delle nuove liturgie* mette a nudo una duplice questione, dalla quale dovremo cominciare a riflettere:

a) da un lato, dobbiamo riconoscere che fa parte delle novità del ML quella di voler riscoprire nella storia e nella teologia (e riproporre alla prassi pastorale) un valore spirituale del celebrare rituale. Questa pretesa, che oggi suona fin troppo ovvia e scontata, all'inizio del secolo scorso appariva quasi impensabile, assurda e scandalosa; far memoria di questa presunta assurdità e scandalosità sarebbe oggi importante per non cadere negli stessi errori di cento anni fa;

b) d'altro lato, e reciprocamente, la «cura spirituale» di sé, dell'altro, della chiesa e del mondo, procedeva allora ordinariamente lungo percorsi che non toccavano minimamente il *rito cristiano*. Lo spirituale era a-liturgico (quando non anti-liturgico) e il liturgico era naturalmente a-spirituale. In una parola, l'orizzonte culturale ed ecclesiale in cui è sorto il Movimento liturgico «sapeva» – come si sanno le cose che non si sono mai pensate – che *dove c'è rito non c'è spiritualità e dove c'è spiritualità non c'è rito*: perché vi fosse *esperienza spirituale* bisognava tenersi *lontani dai riti cristiani* e, reciprocamente, il *rito cristiano* si collocava di per sé in una sfera *lontana dall'esperienza spirituale*.

Ora, la nostra prima (e ultima) fatica non è tanto quella di

⁵ J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale della esistenza cristiana. Meditazioni teologiche*, Queriniana, Brescia 1969, 12. Resta comunque impregiudicata un'accezione assai riduttiva di «estetico», che ha quasi il significato di «estrinseco». In realtà, proprio in ciò che è autenticamente «estetico» l'esteriorità non è affatto estrinseca!

«capire questa cosa» – in realtà noi ancora la *sappiamo bene*, nel senso ovvio che dicevo prima – quanto di diventare consapevoli che in noi – come uomini e donne tardo-moderni – parla ancora sempre proprio questo pregiudizio antiliturgico. Ed è forse questo il livello più delicato su cui siamo messi alla prova e siamo chiamati a cambiare «mentalità».

E tuttavia, come vedremo, cambiare mentalità – almeno per la nostra questione – non basta affatto. Anzi, se la liturgia servisse soltanto a cambiare mentalità, verrebbe smentita proprio da questa inevitabile inefficacia. In realtà, come è evidente, *nella liturgia occorre anzitutto cambiare «corpo-reità» più che «mentalità*, ossia si tratta di cambiare il rapporto corpo/mente, e non semplicemente di «cambiare mens». Poiché fa parte delle pretese della liturgia di farci diventare «spirituali» con il corpo prima che con la mente, con i sensi prima che con l'intelletto, con l'esteriorità prima che con l'interiorità, con l'intersoggettività prima che con la soggettività, con la differenza prima che con l'identità. E, si noti, questo «prima» non significa «anziché», non vuole opporre e separare, ma intende distinguere una priorità che non esclude, ma anzi include e aspira all'integrazione con l'aspetto correlativo. Nella liturgia, proprio in virtù della sua *forma*, l'interiore è promosso dall'esteriore, l'identità dalla differenza, il soggettivo dall'oggettivo. Solo ora, forse, capiamo bene quale e quanto grande sia la sfida che ci viene lanciata da questo ambito di riflessione. E quali e quanti siano i *pregiudizi* dai quali dobbiamo distoglierci, per non cadere in un fraintendimento che condurrebbe al fallimento proprio il percorso di avvicinamento alla «nostra» questione.

La storia effettiva del Movimento liturgico si è caratterizzata, fin dall'inizio – e forse dovremmo dire soprattutto al suo inizio – per un forte interesse verso la *dimensione corporea della spiritualità* e di conseguenza verso la *dimensione fontale della liturgia* (che è come dire la stessa cosa, guardandola da due punti di vista diversi). Ma ciò comporta inevitabilmente anche un grande rivolgimento all'interno del *metodo teologico tradizionale*, con cui il rito veniva «scavalcatò» (non dimenticato, ma presupposto) nell'elaborazione del pensiero teologico.

Potremmo quasi dire che la *spiritualità* è il punto di maggiore resistenza su cui l'assetto ecclesiale complessivo – a cominciare dal magistero – oppone resistenza alla *novità liturgica*.

Del tutto esemplare è, a tale proposito, l'episodio storico costituito dal passaggio da *Mediator Dei* (= MD) a *Sacrosanctum Concilium*. Senza entrare nei dettagli più specifici della vicenda⁶, mi limito a segnalare il doppio livello di una differenza che potremmo a giusto titolo definire di fortissimo impatto spirituale:

a) da un lato lo *stile* dei due documenti percepisce il rapporto tra spiritualità e liturgia in modo essenzialmente diverso. Per MD è ancora un problema di gestione di ambiti considerati come diversi e per certi versi paralleli. SC invece introduce una sostanziale identificazione dell'una con l'altra, sia pure con distinzioni e differenziazioni che rimangono pur sempre significative. Si noti ad esempio la differenza di impostazione del discorso sull'eucaristia: in MD l'impalcatura è ancora quella di un sapere liturgico-sacramentale lontano dalle preoccupazioni spirituali, dove prevale una lettura dogmatico-disciplinare in termini di «minimo necessario»; viceversa, SC fa prevalere una lettura dell'eucaristia che potremmo dire «spirituale», per la quale molti elementi che la tradizione dogmatica considerava «dispensabili» diventano qualificanti (ad esempio la ricchezza biblica, l'omelia, la preghiera universale, la comunione sotto le due specie, ecc.);

b) d'altra parte, è anche la stessa *teoria della partecipazione alla liturgia* a mutare di segno. Si passa dall'idea (chiarissima in MD) che il partecipare sia essenzialmente una «sintonia dell'animo» tra il fedele e Cristo, a una partecipazione in cui il corpo che agisce ritualmente e che prega diventa fondamentale. La mediazione rituale (*per ritus et preces*) non è solo strumento accessorio ed eventuale, ma contesto ed esperienza inaggirabile dell'identità comunitaria cristiana. La *partecipazione attiva* non è l'introdursi di un «attivismo sociologico» nella grande tradizione liturgica occidentale – come alcuni anche autorevoli interpreti continuano a ripetere fino alla noia – ma il recupero di una *forma comune di partecipazione rituale all'unico atto* che costituisce la fonte e il culmine di tutta l'azione della chiesa⁷.

⁶ Per i quali rimando a quanto ho scritto in A. GRILLO, *Comunità dal rito. I presupposti teorici e culturali di una teologia dell'assemblea celebrante*, in G. CAVAGNOLI (ed.), *L'assemblea liturgica*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2005, 175-214, soprattutto 191-197.

⁷ A tal proposito si deve precisare che se di «attivismo» volessimo parla-

Potremmo così dire che il ML, che conosce in questi due documenti un passaggio decisivo e una trasformazione gravida di conseguenze, rappresenta una riconsiderazione profonda dell'esperienza spirituale, in cui l'«antropologia» gioca un ruolo centrale, permettendo il recupero di un'integralità esperienziale di cui la spiritualità del cristiano tardo-moderno non può fare a meno, se non vuol perdere non la periferia, ma il centro della propria identità. Ecco allora che intorno al concilio Vaticano II si dischiude l'interesse per una rilettura articolata e plurale dell'antropologia, cosa che in effetti costituisce uno dei meriti più grandi (e più frantesi) di quell'evento, come ci accingiamo a considerare nel paragrafo seguente.

2. IL CONCILIO VATICANO II E IL RIPENSAMENTO DELLA «QUESTIONE ANTROPOLOGICA» (E SPIRITUALE) PER «TUTTO L'UOMO FENOMENICO»

Nel discorso conclusivo del concilio Vaticano II, poco più di quarant'anni fa, Paolo VI affermava solennemente:

La chiesa del concilio, sì, si è occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo quale oggi in realtà si presenta: l'uomo vivo, l'uomo tutto occupato di sé, l'uomo che si fa non soltanto centro d'ogni interesse, ma osa dirsi principio e ragione di ogni realtà. *Tutto l'uomo fenomenico* [...] si è quasi drizzato davanti al consesso dei Padri conciliari⁸.

re, dovremmo riferirlo non al modello di liturgia inaugurata dal concilio Vaticano II, bensì al modello *precedente!* Infatti è proprio la possibilità di concepire la partecipazione alla liturgia come «differenziata e parallela» a garantire che nello stesso istante diversi soggetti possano compiere diverse attività in contemporanea (uno celebra il rito eucaristico, un altro dice il rosario, un altro medita i misteri di Cristo, un altro prega san'Antonio...). Viceversa la «partecipazione attiva» dice che nello stesso contesto tutti compiono la stessa unica azione, sebbene a titolo e con ministeri diversi. La partecipazione attiva impone la fine dell'attivismo: *se esistono forme di attivismo nella liturgia della chiesa – e questo certo non può essere negato – lo si deve al persistere dell'effetto spirituale del modello precedente (MD), non alla sensibilità introdotta dal modello nuovo (SC)*.

⁸ PAOLO VI, 7 dicembre 1965 (Omelia alla 9 Sessione del concilio Vaticano II), il corsivo è mio.

Il concilio Vaticano II è stato un evento con cui la chiesa cattolica ha profondamente ripensato la propria identità, la propria relazione con se stessa e con il mondo. Noi ci troviamo perciò oggi nell'esigenza di ripensare un tale ripensamento, con la coscienza che non solo dobbiamo farlo diventare l'oggetto del nostro studio, ma anche dobbiamo saperlo ancora ricevere come quel soggetto capace di sollecitare la ragione, di scaldare il cuore e di dare nuovo slancio al corpo⁹.

Anche di corpo occorre parlare, non solo di ragione e di cuore, se è vero che questo nostro corpo e il corpo della chiesa si incontrano e si richiamano nel corpo di Cristo, fino a confondersi e a incrociarsi. Proprio dal corpo, dunque – da questo mio corpo vissuto –, vorrei iniziare: debbo infatti riconoscere che per me il concilio Vaticano II è un poco come il mio battesimo: l'ho vissuto quando ancora «non c'ero», essendo io nato nel 1961. Per me, come per tutti quelli nati dalla fine degli anni '50 in poi, il concilio è semplicemente l'orizzonte ecclesiale in cui si è iscritta la storia del nostro corpo, del nostro cuore e della nostra ragione. Questa è veramente la forza della tradizione: ciò non può sorprendere e ci induce tuttavia a scoprire che per queste nuove generazioni vale un principio diverso da quello delle precedenti: esse hanno irrimediabilmente e provvidenzialmente il concilio alle loro spalle, possono e debbono senz'altro «ripen-
sare» il concilio, ma sono state sollevate dal problema non piccolo di «pensarlo» in prima battuta. La nostra possibilità di ripensamento, perciò, presuppone che qualcun altro, prima di noi, abbia pensato il concilio, senza di noi ma per noi e quasi in vista di noi, perché a noi fosse data quasi un'altra vista, un'altra visuale, un'altra prospettiva, sulla chiesa e sul mondo, sull'uomo e su Dio!

Ciò non toglie, anzi, implica necessariamente, che proprio in un tale ripensamento strutturalmente *après coup*, le nuove generazioni – quelle non dei padri o dei fratelli del concilio, ma dei

⁹ È quindi utile ricordare che il «nostro» ripensamento rischia molto (quasi tutto) se dimentica di avere a che fare con un ripensamento già effettuato, e del quale viviamo. Altrimenti potremmo facilmente cadere nel pericolo e nella tentazione di ridurre il concilio ai nostri criteri di rilettura, perdendo così molto della specificità del *metodo conciliare*, che consiste appunto non tanto nel mutare gli «oggetti» dell'attenzione ecclesiale, ma di mutare le forme di vita con cui tali oggetti vengono sperimentati ed espressi!

figli – abbiano curiosità nuove, esigenze diverse, priorità talora disarmoniche o capovolte addirittura.

2.1. Il concilio Vaticano II e la «simpatia» verso/con l'altro: una questione di metodo

Occorre poi ricordare il concilio Vaticano II come inaugurazione di un nuovo atteggiamento di *simpatia* nei confronti del mondo e dell'uomo moderno. Ciò facendo, accade spesso di riferirsi soltanto a *Gaudium et Spes* (= GS), mentre è necessario rifarsi anche a tutte le altre tre Costituzioni conciliari: a SC, a *Lumen Gentium* (= LG) e a *Dei Verbum* (= DV). Proprio in questo quadruplice riferimento sta non soltanto un contenuto più ricco, ma anzitutto una *scelta metodologica decisiva*.

In effetti il concilio, con una coscienza ancora assai opaca e parziale – per certi versi anticipando con il corpo e con l'azione la sua *mens* e la sua *intentio* più autentica – ha dato luogo a una riscoperta centrale: *la rivelazione e la fede sono eventi dei quali possiamo avere un'esperienza in molti modi e per vie plurime*. Il concilio non solo non si è spaventato di questa pluralità, non ha cercato facili forme di *reductio ad unum*, ma piuttosto ha voluto percorrere fino in fondo *quattro diverse strade*, che giungono tutte allo stesso punto, percorrendo tuttavia paesaggi diversi e dischiudendo orizzonti differenti.

Per questo motivo, ripensare davvero il Vaticano II significa anzitutto rivedere, modificare, correggere una recezione troppo semplice e troppo lineare del suo «insegnamento». L'antropologia che emerge dal concilio Vaticano II, in effetti, non è soltanto quella che troviamo nelle note espressioni di GS, ma anche quella che desumiamo da SC, da DV e da LG. Addirittura, potremmo dire che GS, da questo punto di vista, appare in prima istanza certamente come il documento più «avanzato», ma nella recezione può essere il più lineare e il più indolore, poiché esso segue uno stile comunicativo in cui i contenuti nuovi sono mediati in una forma classica (ossia in uno stile di elaborazione culturale della tradizione teologico-filosofica degli ultimi due secoli). Viceversa i documenti che paiono legati a prospettive meno teoreticamente elaborate (come SC o DV) possono diventare antropologicamente (e quindi teologicamente) molto più provocatori, poiché ripropongono contenuti più «classici», ma lo fan-

no in una *forma rinnovata*. Essi affermano, in sostanza, che non basta una definizione dell'uomo, una metafisica dell'essere e neppure una dogmatica del mistero, ma occorre ripartire da *dati elementari* (ma non per questo meno impegnativi) come l'ascolto della parola, la celebrazione del rito, la pratica della relazione di comunione ecclesiale. Sono queste «forme di vita cristiana» a meritare una nuova attenzione prioritaria: per la questione antropologica, anche di oggi, queste appaiono come le sfide più radicali e più decisive. Dovremmo anche ammettere che la maturazione di questi «dati elementari» ha richiesto competenze nuove: la filologia e la storia, anzitutto, ma poi anche la sociologia, la psicologia, l'antropologia culturale hanno contribuito ampiamente alla scoperta di questo *livello profondo ed elementare di esperienza ecclesiale*¹⁰.

2.2. «Tutto l'uomo fenomenico» e le persistenti tentazioni di riduzione formalistica

La grande sintesi conciliare ci consegna dunque non tanto singoli contenuti nuovi, ma un rapporto metodologicamente rinnovato con *forme di vita* e con *esperienze elementari* nelle quali la chiesa si trova simbolicamente e spiritualmente unita al suo Signore. Da ciò appare chiaramente che non è più possibile leggere (o ri-leggere) e pensare (o ri-pensare) il Concilio Vaticano II sostituendo al suo metodo proprio quell'altro metodo e quell'altra forma di approccio, guarda caso proprio quella che il Concilio ha voluto/dovuto superare.

Per specificare meglio questa idea vorrei proporre qui due brevi esempi:

a) Sul piano del rapporto tra ragione e fede, è del tutto vero che oggi un serio impegno di rimotivazione della ricerca razionale sulla dicibilità-plausibilità della fede ha bisogno di nuovo slancio. Ma è anche necessario riconoscere che tale ripresa non può non far tesoro di una concezione di «ragione» che riscopra in quali modi il simbolo, il rito, il linguaggio le «diano a pensare»

¹⁰ Anche da questo punto di vista, il rapporto tra l'«antropologia filosofica e teologica» di GS e le «antropologie» dell'ascolto, del rito e della comunità delle altre Costituzioni conciliari meriterebbe una sottolineatura più forte di quanto non si faccia solitamente.

(P. Ricoeur). È importante che non si cada nella tentazione di una *riduzione* dell'esperienza a un pensiero monologico e autosufficiente, che voglia decidere della questione antropologica senza assumere su di sé il compito di percorrere le *vie lunghe* della parola autorevole, del simbolo rituale, del legame ecclesiale. Qui, francamente, le scienze umane/naturali non sono solo «sospette», mentre è oltremodo sospetta l'intenzione di farne a meno.

b) Sul piano del rapporto con il mistero, credo che oggi una metafisica dell'essere e una dogmatica del mistero debbano essere bene intese. Se infatti noi volessimo premettere al concreto rapporto con l'uomo una definizione metafisica o dogmatica in termini di mistero, dovremmo tuttavia ricordare che proprio il Concilio non fa altro che raccomandarci esplicitamente di co-niugare e di declinare «mistero» non solo come *enigma* o come *segreto*, e neppure come *verità da conoscere*, ma come *parola da ascoltare e confessare*, come *sacramento da celebrare e a cui partecipare*, come *chiesa da abitare e da amare*. Che cosa sono le quattro Costituzioni conciliari se non la grande declinazione del mistero non solo più sul livello dottrinalistico e intellettualistico, ma anche nella corporeità simbolica di un rito, nella lucida obbedienza a una parola e nell'articolata forma di una relazione testimoniale? Credo che se noi ci ostinassimo a voler premettere al concilio Vaticano II una *definizione dottrinalistica* di mistero, non solo non saremmo più capaci di ripensarlo davvero, ma rischieremmo anche di credere noi (e di persuadere gli altri) che il Concilio sia stato sostanzialmente *superfluo*. Ciò accade non secondariamente proprio nella considerazione che riserviamo all'impatto spirituale del rinnovamento liturgico.

2.3. Questione antropologica e questione spirituale: una riconciliazione conciliare ancora da promuovere

Se l'esito di questo mio breve percorso nel significato del concilio Vaticano II è giunto a una sua conclusione, essa consiste in una riformulazione della «*questione antropologica*» che impegna l'universo dei saperi, onorando proprio così la metodologia conciliare. E ciò non è per caso. Proprio questo risponde a una ragione profonda, che deve declinarsi in modo ricco e articolato. È l'istanza insopprimibile a una «filosofia prima» che si scopre promossa – e non minacciata – dall'esteriorità per perse-

nire all'interiorità, dall'istituzione per raggiungere la spontaneità, dalla grazia per riconoscersi dotata di libertà.

Questo oggi ha bisogno di una grande riscoperta del valore delicato e vitale delle esteriorità autorevoli, del corpo proprio e del corpo prossimo. Per questo le scienze più «aliene» si possono scoprire non solo alleate, ma decisive per ricostruire non arbitrariamente la trama del corpo praticante, del cuore confessante e della ragione credente.

Tuttavia, questo prendere corpo simbolico-rituale, scritturistico ed ecclesiale, non si identifica né con ciò che è pubblico, né con ciò che è privato. È piuttosto la dimensione comunitaria e intersoggettiva – più che soggettiva ma anche più che oggettiva – a costituire qui il nuovo punto di partenza, anche per la «questione antropologica» contemporanea, per ridimensionare l'assolutismo sfigurante sia della libertà sentimentale, sia dell'autorità politica, e per conseguire quell'autorevolezza sensata e liberrante che la fede non può non custodire, con discrezione e direi quasi con pudore.

Ma questa discrezione e questo pudore debbono restare il frutto di una grande passione, che il ripensamento storico sa davvero rimotivare e riattualizzare. Esattamente come accade in quel passo del *Diario di un curato di campagna* di G. Bernanos, quando il curato di Torcy ricorda nei confronti della *Rerum Novarum* quello che noi possiamo ben dire, in conclusione, di tutto il concilio Vaticano II:

Ricordati la storia! I nobili e i ricchi non ci hanno mai fatto paura [...]. Oggidì, d'altronde, son questioni ben superate, tu non puoi renderti conto [...]. Per esempio, la famosa enciclica di Leone XIII, *Rerum Novarum*: voi la leggete tranquillamente, coll'orlo delle ciglia, come una qualunque pastorale di quaresima. Alla sua epoca, piccolo mio, ci è parso di sentirci tremare la terra sotto i piedi. Quale entusiasmo! [...] Quest'idea così semplice che il lavoro non è una merce, sottoposta alla legge dell'offerta e della domanda, che non si può speculare sui salari, sulla vita degli uomini come sul grano, lo zucchero o il caffè, metteva sottosopra le coscienze, lo credi?¹¹

¹¹ G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, San Paolo, Cinisello B. 1997, 51. Per una brillante ripresa di questa citazione cfr. E. BENVENUTO, *Il lieto annuncio ai poveri*, EDB, Bologna 1997.

Solo finché saremo ancora capaci di sentire davvero «tremare la terra sotto i piedi» e di avvertire la «coscienza messa sottosopra», potremo continuare a pensare significativamente il concilio Vaticano II e il suo contributo alto e insuperato alla reimpostazione della coscienza che la chiesa ha di sé, e anzitutto del mistero grande che la istituisce in origine e la promuove nel tempo, fedelmente e senza posa. Tale riconsiderazione costituisce una *conditio sine qua non* della riflessione sulla spiritualità liturgica postconciliare, come vedremo nel terzo e ultimo paragrafo.

3. RIFORMA DEI RITI E VITA SPIRITUALE: UNA RILETTURA DELLA QUESTIONE CIRCA LA «FORMA»

Un fine esegeta della spiritualità contemporanea ha affermato una volta:

Vivere la spiritualità significa essere fenomenologi della realtà, altrimenti viviamo in un mondo di bugie, di luci illusorie¹².

Noi dovremmo cercare di seguirlo su questa strada, applicando lo stesso metodo fenomenologico al rapporto tra «riforma» e «rito». In tale relazione, infatti, sembra nascondersi un nodo importante per la «questione spirituale» contemporanea.

Può sembrare, infatti, che il rapporto sia chiaramente definito dall'obiettivo fondamentale di una «riforma liturgica» intesa secondo buon senso. Per essa si tratterebbe essenzialmente di promuovere e difendere una grande *riforma di riti*. In questo caso la riforma sarebbe un «dar forma» a riti diversi dai precedenti, recuperando una fedeltà e una freschezza altrimenti inattingibile.

Io credo invece che in questa rappresentazione che il buon senso ci suggerisce, troppe cose vadano perdute, fino a incrinare ogni possibile continuità tra ML e riforma liturgica. Se cambiamo prospettiva, infatti, ecco che la Riforma ci appare legata ai riti anche in modo diverso. Secondo tale relazione sarebbero i

¹² E. SALMANN, *Il linguaggio e la comunicabilità dello «spirituale» oggi*, in IDEM, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2000, 473-481, qui 475.

2 riti ad assicurare e a realizzare la riforma più urgente. Riforma sarebbe essenzialmente un «prendere forma» della chiesa dalla liturgia e il rito sarebbe piuttosto il soggetto che non l'oggetto di essa.

In questo caso, tuttavia, l'azione rituale sarebbe privata quasi totalmente della sua funzione di «rappresentazione esterna», per assumere quella di fenomeno originario del rapporto alla verità. Proprio a questo, tuttavia, noi non siamo ancora preparati, né teoricamente né praticamente. E questa è precisamente oggi la *nostra questione spirituale*.

Per affrontarla bene, ci poniamo ora una domanda ardita, ma necessaria: ci chiediamo quale sia il tratto caratteristico della temperie spirituale contemporanea. Per rispondere a questo interrogativo ci lasciamo brevemente suggerire alcune parole da due interpretazioni particolarmente significative della spiritualità odierna: la prima (di E. Salmann) risulta dotata di sguardo più fenomenologico e descrittivo, mentre l'altra (di P. Sequeri) offre una visione piuttosto teologica e progettuale.

Entrambe però hanno di mira il cosiddetto «cristiano comune», che non dovrebbe mai sfuggire allo sguardo di chi riflette sulla spiritualità cristiana, anche se, proprio perché sta direttamente sotto gli occhi, è forse il più difficile da analizzare e da comprendere davvero. Ciò che accomuna le due letture – e che mi pare oggi quasi un imperativo irrinunciabile – è una sorta di *spregiudicata fedeltà al reale*, che tenta faticosamente e lucidamente di evitare quelle ricostruzioni di comodo, quelle conciliazioni libresche o quegli aggiustamenti *a priori* e *à tout prix*, che sono soltanto il frutto di un atteggiamento troppo ristretto e insincero nei confronti della concreta realtà dell'esperienza dell'uomo odierno.

3.1. La vita come ascesi e/o come distacco (Salmann)

Sullo sfondo dell'affermazione già citata, per cui «vivere la spiritualità significa essere fenomenologi della realtà, altrimenti viviamo in un mondo di bugie, di luci illusorie»¹³, la realtà considerata dalla prima lettura è quella del trapasso culturale degli

¹³ SALMANN, *Il linguaggio e la comunicabilità dello «spirituale» oggi*, in *Presenza di Spirito*, 475.

ultimi trenta/quarant'anni, vissuto drammaticamente dalla chiesa cattolica. Questo contesto, di radicale trasformazione, offre alcuni interessanti criteri di rilettura della condizione spirituale contemporanea. Lo scoglio decisivo è per noi questo: «non riusciamo più a far funzionare la trasmissione tra fede e quotidianità»¹⁴ e perciò occorrerebbe quasi una riscrittura della storia del sacro che ha attraversato l'anima della fede cristiana negli ultimi quarant'anni. Eccone i quattro tratti più salienti:

a) la *svolta antiplatonica*. Il primato dell'unità sulla pluralità, dello spirito sulla carne, della volontà e dell'ascesi sulle emozioni, dell'eterno sul temporale, cede oggi il passo al suo opposto. Questo comporta il venir meno dell'orizzonte della conversione, per lasciar spazio alla celebrazione della banalità e della gioia di vivere così come si è, anche perché la vita si è molto allungata: «in qualche modo anticipiamo già nella nostra vita la vita eterna, e perciò l'orizzonte stesso della vita eterna è venuto meno»¹⁵;

b) la *svolta strutturale*. Strettamente legata alla prima, questa svolta riguarda il passaggio dall'attenzione per la «sostanza» all'attenzione per la «relazione»: dal modo di vivere la gerarchia al rapporto con l'eucaristia, la sfida fondamentale del mondo contemporaneo è la rottura dell'unità in nome della pluralità;

c) la *svolta ebraica*. Lo stesso fenomeno si sperimenta grazie al potente risorgere di un «pensiero neo-ebraico», di un ebraismo secolarizzato, che impone la sua dialettica negativa in ogni campo del sapere, che smonta ogni ricostruzione unitaria del pensiero e del linguaggio e che è penetrato in ogni aspetto della «cultura media» contemporanea;

d) la *secolarizzazione trinitaria*. Infine aleggia su tutto il dogma del '68: «tutti sono uguali e ognuno è qualcosa di particolare». In realtà si tratta di una vera e propria secolarizzazione del dogma trinitario applicato alla società attuale e vissuto nel cuore di ognuno come un'evidenza che dispensa dalla fede. Ma questo passaggio troppo rapido tra Dio e l'uomo si rifrange immediatamente in un'«angelicazione» dell'uomo, che mina alla radice l'idea stessa di «stato di vita», di determinazione della libertà e di storia.

¹⁴ Ivi, 473.

¹⁵ Ivi, 475.

A ben vedere, ognuno di questi aspetti si presta a una duplice lettura, ossia a una deriva nostalgica, come se il contrario di ciò che viviamo fosse l'unico «puro cristianesimo» possibile, oppure in una seria assunzione della «società aperta» (vera o presunta) come luogo di esperienza cristiana. La cifra finale di questa prima interpretazione lascia il dubbio che possa prevalere soprattutto la prima ipotesi, che nella «mistica della distanza» si colga una via d'uscita che rimane almeno problematica, perché segnata da un eccesso di in-differenza e di «sprezzatura», da un non voler giudicare la storia che sconfina con la sua irrimediabile condanna.

3.2. *La santa alleanza tra monastico e domestico (Sequeri)*

La seconda prospettiva che consideriamo appare subito preoccupata di recuperare le condizioni per una convincente proposta spirituale nel contesto post-moderno, ma indaga le cause della crisi in un lasso di tempo più cospicuo: non gli ultimi trenta/quarant'anni, ma gli ultimi trecento o quattrocento. La prima tesi da cui muove è la seguente: «la nostra società è culturalmente priva di una teoria decente a proposito di quella costitutiva dimensione dell'umano che è la vita dello spirito»¹⁶. Insomma il mondo moderno, e non solo il recente «postmoderno», manca di una pubblica legittimazione della coscienza credente, come luogo proprio dello spirito. La sfera pubblica della modernità civile sembra dover prescindere dalla dimensione spirituale, e ciò per due grandi motivi:

- a) perché si tratta di una sfera rigorosamente privata, su cui non ci si deve pronunciare;
- b) perché è connotata da opzioni di carattere ideologico, morale e religioso, e dunque radicalmente «sospette».

Di qui il paradosso moderno: la spiritualità non vive se non in una dimensione più che privata e interiore, ma, se lasciata alla sola sfera privata, presto o tardi declina, svilisce e tramonta. Eppure, nonostante questo, le evidenze moderne e postmoderne

¹⁶ P. SEQUERI, *La spiritualità del post-moderno*, «Il Regno-Attualità» 18 (1998), 637-643, qui 638. Il saggio è riapparso, con modifiche, in IDEM, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 3-44.

possono cullarsi su falsi allori, poiché «il progressivo abbassamento della soglia di coinvolgimento delle istituzioni civili con la qualità etica e l'identità spirituale può essere propagandato anche come un coefficiente assoluto di rispetto democratico e di rigore deontologico»¹⁷.

Di qui la strana condizione postmoderna, di un rinascere del religioso al di fuori di ogni significanza della fede. Come si può recuperare? «Qual è il referente elementare e concreto dell'esperienza spirituale, che sia riconoscibile dall'"io minimo" del moderno *citoyen* come indice condivisibile della sua esistenza? [...] Nella configurazione attuale della città moderna, l'unica coscienza universalmente condivisibile dell'esperienza spirituale è oggi iscritta nel circolo dell'emozione individuale e del sentimento dell'amore»¹⁸. Questi sono – volenti o nolenti – i due livelli su cui si può e si deve lavorare, almeno in tre dimensioni:

a) Sul piano storico – rifacendo il cammino a partire dai concetti-chiave di *fede fiduciale* in Lutero e di *amore puro* in Fénelon – si potrebbero capire meglio le istanze originarie e le svolte traumatiche che hanno condotto all'*impasse* attuale; l'accentuazione dell'affetto-sentimento e dell'amore-emozione ha fatto emergere da un lato la deriva soggettiva e «privata» dello spirituale, ma dall'altro ha fatto arroccare lo spirituale «teologico» su una sponda ontologico-oggettiva che non riesce più a far sì fenomeno né ad assumere il reale.

b) Sul piano teorico, proprio la riscoperta dell'*affectus fidei* e dell'*amor Dei* possono contribuire in modo fondamentale alla costruzione di una teoria della coscienza credente che recuperi la correlazione tra ontologico e fenomenologico, tra anima e corpo, tra intelletto e volontà.

c) Quello che potremmo chiamare il «principio antigностico» della spiritualità cristiana ha bisogno di coniugare il più alto profilo teologale con le figure più quotidiane e «basse» dell'esperienza ordinaria. Perciò «nella situazione attuale sarà difficile che l'entusiasmo e la tenacia richiesti all'intelligenza della fede si accendano *motu proprio* [...]. Il punto di accensione verrà pro-

¹⁷ Ivi, 639.

¹⁸ Ivi, 640.

babilmente dalla disseminazione di una *nuova santa alleanza fra il principio monastico e il principio domestico* della tradizione cristiana»¹⁹.

Se è vero che «il più elementare, nella forma cristiana, è anche il più radicale»²⁰, allora davvero la *comunità monastica* e la *comunità domestica*, nella loro differenza, istituendo un dialogo più profondo e continuo, potranno riconciliare il postmoderno con la spiritualità cristiana. In entrambe queste figure della vita cristiana, in fondo, funziona a meraviglia – quando funziona, s'intende – proprio il coniugarsi di straordinario e ordinario, di memorabile e quotidiano, di grazia e libertà.

3.3. Punti comuni, tesi di fondo e rapporto con la liturgia

Nella loro diversità, le due riletture considerate convergono su alcuni punti significativi per la nostra prospettiva di recupero della qualità teologica della spiritualità in contesto liturgico:

a) il quotidiano risulta «il luogo per eccellenza della spiritualità. In entrambe queste prospettive, però, tale dimensione assume quasi il ruolo di livello trainante, e ha bisogno di uno «stile» (monastico e domestico) per esprimere ciò che esperimenta e per sperimentare ciò che esprime;

b) la fenomenologia appare lo strumento essenziale per non far cadere la diagnosi e la terapia nel difetto intellettualistico o gnostico che la minaccia: ogni spiritualità che guarda il quotidiano, il corpo, la sensibilità solo dall'alto non è ancora all'altezza della propria più autentica aspirazione spirituale;

c) nelle due interpretazioni la prospettiva appare certo obiettivamente diversificata: mentre la prima sembra optare per una sorta di «strategia dell'indifferenza», la seconda si orienta per una rinascita di coinvolgimenti, che intrecci radicalmente la *Regula Benedicti* e la *Lettera a Diogneto*, monachesimo e famiglia. In realtà, però, anche alla prima lettura è sottesa la regola benedettina, sebbene stia – per modo di dire – dietro la penna, nella mano che scrive, più che sul foglio su cui scrive.

Va detto, tuttavia, che in queste presentazioni, la crisi spirituale corrisponde a una crisi di autorevolezza primaria dell'e-

¹⁹ Ivi, 643.

²⁰ Ivi, 643.

sperienza religiosa. Ciò che di elementare è presente nel «principio monastico» e nel «principio domestico» costituisce una solenne conferma di quella rottura delle alternative e rappresenta il prender figura di una «ragione modulare» che dischiude regioni di esperienza né private né pubbliche, né esteriori, né interiori, né pretese, né dovute. Monachesimo e famiglia, lunghi dal sequestrare, manifestano però una dimensione «donata» e «gratis data» che costituisce il punto più delicato della grande tradizione rituale della chiesa. Quando la chiesa celebra, esce dal sistema binario del mondo, ed entra in un sistema ternario/trinitario che non squalifica la logica binaria, ma la rilegge e la trasfigura alla luce della sua origine e del suo compimento. Ripresentando l'evento originario e anticipando la sua pienezza definitiva, la celebrazione rituale riporta proprio il quotidiano in asse con se stesso, in qualche modo resta davvero fedele «alla cosa stessa».

Forse qui sta il punto più delicato: la fede e la vita possono comunicare solo se si accetta che il rito interrompa l'una e l'altra, facendo irrompere il principio e la fine, di fronte a cui sia la vita sia la fede conoscono appunto una trasformazione strutturale. Ma le ragioni rituali di questa interruzione non sono soltanto garantite dal contenuto cristologico, pneumatologico, ecclesiologico o trinitario, ma dalla forma di vita simbolico-rituale, di cui le scienze umane (dalla filologia fino all'etologia) ci possono dare criteri di lettura sorprendentemente adeguati a un duplice compito, tanto delicato quanto urgente: quello di immaginare una teologia che possa essere profonda senza dover trascurare le superfici e quello di consentire un'esperienza che possa essere spirituale senza dover trascurare i corpi.

4. CONCLUSIONI

La piccola dimostrazione che vorrei derivare da questo breve sondaggio scopre come proprio la dimensione simbolico-rituale della vita cristiana costituisca il contesto più adeguato per l'incontro tra principio monastico e principio domestico, come superamento di ogni clericalismo e come fedeltà fenomenologica alla corporeità del reale, ma senza la rinuncia a una rilevanza più che privata, anche se «meno che pubblica», dell'identità cri-

stiana²¹. Per parlare con tutta la libertà necessaria, si dovrebbe sottolineare anzitutto l'urgenza di «spoliticizzare» e «deprivatizzare» la religione (cioè la spiritualità, la devozione, la preghiera, ecc.), facendola uscire da quel «ghetto» in cui spesso tanto la cultura secolare quanto la teologia tendono a relegarla²². Il riconoscimento e la riconquista della rilevanza quotidiana dello spirituale e della rilevanza spirituale del quotidiano nella mediazione rituale (prima che nella mediazione giuridico-disciplinare, o dogmatico-morale) sarebbe allora il risultato della nostra indagine; è tuttavia sorprendente e consolante scoprire che il Movimento liturgico già in quanto tale fosse nato proprio sotto questa insegnare e con questo obiettivo. Poiché, come dicevo all'inizio, la liturgia nel XX secolo non è stata riscoperta «in sé», ma solo in quanto primario «luogo di spiritualità cristiana». L'incrocio tra principio fenomenologico/monastico e principio agapico/domestico, tra ascesi monastica e mistica dell'incontro nonché tra ascesi domestica e mistica monastica, sembrano riportare sotto il fascio di luce dell'attualità le intuizioni più profonde e più durature – nonostante la patina del tempo – che il ML aveva scoperto, fatte sue e praticate con luminosa coerenza all'inizio del XX secolo.

E si dovrà anche notare come la peculiarità più tipica del «metodo liturgico» sia rappresentata da questa riscoperta di una logica più originaria e più definitiva, per raggiungere la quale il liturgista di allora (ma con lui anche quello di oggi) deve farsi aiutare da quelle «scienze umane», ossia da quella «antropologia» che – per usare le parole iniziali di Merleau-Ponty – ci consente di «ampliare la nostra ragione per renderla idonea a comprendere ciò che in noi e in altri precede e sopravanza la

²¹ Cfr. G. BONACCORSO, *Interiorità della mistica ed esteriorità del rito*, in IDEM (ed.), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, 143-163.

²² Se abbiamo parlato di una «santa alleanza» tra principio domestico e principio monastico, dobbiamo anche sottolineare che essa verrebbe a confliggere profondamente con la singolare e spregiudicata «intesa» tra istituzionalismo ecclesiale e rilettura politica del cristianesimo in termini di «religione civile». Leggendo molti brani del recente libro a due mani di J. RATZINGER e M. PERA (*Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004) vediamo largamente confermato questo nostro timore.

ragione». Tale coscienza del registro simbolico-rituale è ancora immatura nella chiesa, tanto in pratica quanto in teoria. E pensare che essa non è nulla di nuovo. Corrisponde anzi a ciò che già la grande teologia classica intuiva bene come questione importante: vi è un testo del giovane san Tommaso sul «modus symbolicus», recentemente proposto in una bella rilettura²³ – ossia una *responsio in Scriptum super libros Sententiarum*, prol. q.1, a.5, ad 3um – con il quale vorrei concludere le mie parole:

Ad tertium dicendum quod, poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur: theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo *modus symbolicus* utrique communi est, cum neutra rationi proportionetur²⁴.

Con maestria Tommaso indica la delicatezza di diversi registri e differenti mediazioni, di articolate stratificazioni e specifiche dimensioni, grazie alle quali la fatica razionale del concetto viene delimitata – al di sotto e al di sopra – dal necessario ricorso al «modo simbolico», per il quale la strategia primaria non è quella della rappresentazione ma della relazione, non è quella dell'autonomia del significato dal segno, ma quella della dipendenza del simbolo dal significante. E di tutto questo vive la liturgia in quanto poesia e azione, restando sempre qualcosa di meno e qualcosa di più di un'evidenza concettuale.

Allora noi oggi, come cristiani d'inizio XXI secolo, dovremo fare allo stesso modo del ML e di questa lunga tradizione, pur facendo – inevitabilmente, dato il mutare dei tempi e degli strumenti – anche in modo molto diverso da loro, sebbene nella loro stessa profetica intenzione. E tutto ciò sarà necessario per servi-

²³ Cfr. M.M. Rossi, *La ragione in teologia: un dominio condiviso? La «sentenza» di san Tommaso*, in T. Rossi (ed.), *Figurae fidei. Strategie di ricerca nel Medioevo - Studi 2003 dell'Istituto S. Tommaso*, Angelicum University Press, Roma 2004, 125-138.

²⁴ Singolare è la consonanza tra questo brano di Tommaso e l'idea espressa dall'esergo di Merleau-Ponty, per rispettare qualcosa che «in noi e in altri precede e sopravanza la ragione». Ed è proprio questo *infra* e questo *supra* quell'elemento originario e definitivo che viene custodito da ciò che è più semplice ed elementare – vorrei quasi dire «animale» – per poter essere più radicale, come fa autorevolmente l'azione rituale.

re la causa di una spiritualità autenticamente liturgica e di una liturgia autenticamente spirituale.

Ma ricordando sempre a noi stessi – con una buona dose di realismo – che siamo soltanto la prima generazione a cimentarsi nel reimparare strutturalmente la nuova teoria e l'antica prassi: spiritualità liturgica e liturgia spirituale come profezia di riforma ecclesiale, non senza dubbi e non senza cadute, com'è normale.

CAPITOLO TERZO

«INTELLECTUS FIDEI» E «INTELLECTUS RITUS»: IL PROBLEMA DEL METODO IN TEOLOGIA SACRAMENTARIA

Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e quindi più fatalmente, in balia del mondo.

(TH. W. ADORNO)¹

La teologia dei sacramenti, come disciplina «classica» nell'universo del sapere teologico, può sperare di avere un futuro davvero significativo nel campo della «sacra doctrina» solo se riesce ancora a proporre al nostro tempo un profilo del sacramento che sappia comunicare integralmente, fedelmente ed efficacemente il *depositum fidei*: l'*expositio sacramenti*, come abbiamo già visto, oggi può essere compiuta adeguatamente soltanto in un confronto interdisciplinare, imposto dalle difficoltà di comunicazione che incontra il discorso «classico» tradizionale. Ciò pone, in modo evidente, una «questione del metodo» che possa pervenire a una nuova categorizzazione della teologia sacramentaria, che, come vedremo, colloca il sacramento *in genere ritus*, cosa che comporta un lavoro profondo di ricomprensione non soltanto sul piano dei contenuti, ma anche, e forse soprattutto, sul piano del *metodo*.

D'altra parte, il problema del metodo in teologia sacramentaria costituisce un problema nuovo a partire dall'emergere tardo-moderno della questione liturgica (= QL): il fatto che tale «questione» venga ordinariamente disattesa – anche dagli stessi «difensori» della Riforma e del «nuovo paradigma» teologico e

¹ *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, § 153, 304.

pastorale che essa comporta² – prova soltanto che essa è ben più radicale di quanto non si pensi e che permane nel profondo ancor oggi come una delle provocazioni più urgenti per la coscienza cristiana e per la vita ecclesiale.

Una sua formulazione provvisoria potrebbe essere questa: la QL riguarda il ruolo che le azioni simbolico-rituali svolgono per l'identità ecclesiale come luogo di accoglimento della rivelazione nella fede. Per affrontare tale questione in modo sufficientemente ampio, e con tutto il rilievo del suo influsso sul metodo e sui contenuti della teologia sacramentaria, vorrei descrivere un percorso che passa attraverso sei tappe: dopo aver definito meglio la QL (1), e averne descritto la preistoria e la storia attraverso un modello teorico (2) analizzo la teologia che risponde a tale questione (3) e la recezione che il magistero ne propone durante il XX secolo (4) per poi soffermarmi sulla tensione tra Riforma (prima svolta antropologica) e Formazione (seconda svolta antropologica) (5) e considerarne gli effetti sul paradigma di teologia dei sacramenti che ne deriva (6), rileggendo tale paradigma «nuovo» esemplificativamente su due livelli fondamentali: l'impatto sorprendente della nuova visione in termini di «partecipazione attiva» e la nuova ermeneutica della classica triade sacramentale forma/materia/ministro. Da ciò deriveranno infine (7-8) una serie di aperture sulle «questioni aperte» che restano da affrontare nell'attuale fase teologica e pastorale.

1. LA «QUESTIONE LITURGICA»: METODI DI INDAGINE E MODELLI DI RISPOSTA

Di fronte alla questione liturgica – ossia al porsi dei riti in modo problematico all'interno della cultura e anche dell'esperienza credente dell'Europa a partire dalla fine del 1700 – con il XX secolo nasce una nuova forma di sapere, la *Liturgiewissenschaft*, che entra in profondo contrasto con il sapere sacramentale classico, soprattutto a livello di *metodo*³. Il punto chiave del-

² Cfr. K. RICHTER, *Nel nuovo paradigma. La liturgia e i sacramenti*, «Il Regno-attualità» 7 (2005), 53-60.

³ Un'ampia riflessione sulle implicazioni metodologiche del Movimento liturgico per l'impostazione teologica troviamo in due articoli che stanno agli

la novità è costituito dalla necessità di ricostituire il presupposto globale – il *pensiero totale* (Casel) e la *forma di vita* (Guardini) – dell'esperienza sacramentale cristiana.

Ciò comporta una nuova attenzione alle condizioni elementari di accesso all'esperienza sacramentale. Se consideriamo, ad esempio, il volume di R. Guardini dedicato all'eucaristia⁴, notiamo che due terzi del volume sono dedicati all'*«atteggiamento»*. Questa è, per molti versi, un'autentica riformulazione del metodo teologico sacramentario.

Il modello del sapere sacramentale classico appare incapace di mediare tale presupposto, non perché lo ignori, ma perché lo dà troppo per scontato. Può permettersi di parlare in termini di «segno» e di «causa» solo se può ancora presupporre il «simbolo» e il «rito». Per recuperare tale presupposto simbolico-rituale è necessario ricorrere all'integrazione della teologia mediante diversi livelli di scienze «umane»: dalla storia e filologia (agli inizi) all'antropologia e sociologia (non molto dopo). Il Movimento liturgico manifesta precisamente questa tendenza ad affrontare la QL sul piano teorico e pratico, secondo uno stile che muta secondo tre periodi/stili fondamentali: dapprima e per lungo tempo quello della presupposizione, poi quello della rimozione/sovradeterminazione, infine quello della reintegrazione. Questi tre grandi stili indicano un particolare rapporto che si stabilisce tra riflessione teologica ed esperienza simbolico-rituale del culto. Se una lunga stagione – che potremmo stabilire con un termine *ante quem*, ossia la Rivoluzione francese – ha potuto semplicemente e ovviamente presupporre tale base esperienziale in modo non problematico, una stagione successiva – che corrisponde alla tarda modernità dell'Europa postrivoluzionaria – ha potuto o

inizi e alla fine del XX secolo: R. GUARDINI, *Ueber die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 1 (1921), 97-108; R. MESSNER, *Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 40 (1998), 257-274. Per entrambi gli autori, la «questione liturgica» comporta una ridefinizione degli equilibri tra storia e sistematica, fuori da ogni possibile contrapposizione o alternativa. Per una ripresa complessiva del tema cfr. H. HOPING - B. JEGGLE-MERZ (edd.), *Liturgische Theologie. Augaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Schöningh, Paderborn 2004.

⁴ Cfr. R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1993 (ed. orig. 1939).

rimuovere tale presupposto rituale dal cuore del lavoro teologico, relegandolo a livello di semplice «conseguenza», o sovraderminarlo, escludendo di poter giungere a una qualsiasi apertura teologica. Si è caduti così o in una sacramentaria senza base rituale o in uno studio della ritualità senza sporgenza teologica. Il ML, per procedere a una reintegrazione di tale base simbolico-rituale nel fondamento della fede, ha dovuto procedere a un profondo ripensamento del metodo teologico, superando sia la «prima» ingenuità non più possibile del periodo della presupposizione, sia il doppio errore del razionalismo e dell'immanentismo, tipico dello stile che rimuove e/o sovradetermina il rito. È evidente che la «questione liturgica» non riguarda semplicemente il ruolo della liturgia nella vita della chiesa, ma tocca il cuore stesso dell'autocoscienza teologica e dell'identità ecclesiale.

2. PREISTORIA E STORIA DELLA «QUESTIONE LITURGICA»

La stessa formulazione di questo importante programma di lavoro – pur non manifestando esplicitamente una tesi – adombra tuttavia in modo non troppo equivoco una delle possibili soluzioni della «questione liturgica». Sembrerebbe infatti che la successione «paratattica» di «grazia, sacramentalità, sacramenti» lasci intendere come acquisito il fondamentale capovolgimento della successione tradizionale «sacramenti, sacramentalità, grazia». Ossia che l'*ordo idearum* dell'esposizione scolastica del rapporto tra grazia e sacramenti non abbia bisogno di confrontarsi con un *ordo rerum* capovolto, in cui si passa dal sacramento alla grazia. Nel mondo moderno, tuttavia – e questo è un problema non dappoco e forse è addirittura il problema –, l'ordine proposto dal nostro titolo *pretende di essere sostitutivo dell'esperienza liturgico-sacramentale*, che riduce a mero linguaggio espressivo. Questo a me pare il suo profilo nello stesso tempo più istruttivo e più insoddisfacente. Per questo ritengo che tale modo di interpretare l'interesse per l'azione simbolico-rituale in continuità con i modelli di «sacramentaria analogica» manifesti un piccolo e grande fraintendimento della «questione liturgica» stessa, nonché della sua portata metodologica per il lavoro teologico del XX secolo.

In altri termini, mi pare che si rimanga al di fuori della «questione liturgica» e non se ne colga fino in fondo tutta la forza riformatrice e riformulatrice, se si aggiunge anche il riferimento al «rito» in una successione che contempla tutti i tentativi di «estensione» del concetto di sacramento. In verità a me parrebbe che lo *specifico* del lavoro del Movimento liturgico sia stato propriamente non quello di aggiungere un'ulteriore risposta alla domanda di estensione del concetto di sacramento, ma piuttosto quello di *mutare la domanda stessa*, per cogliere invece un rapporto tra teologia e liturgia che, nella sistematica precedente, restava sostanzialmente impensato (e forse impensabile)⁵.

Un *exemplum* significativo di questo «punto cieco» dell'impostazione sistematica mi pare possa essere costituito dal principio tomista della «libertà di Dio circa i sacramenti» (*«Deus non alligavit sacramentis virtutem suam»*) per come appare e per come diviene «principio fondamentale» della sacramentaria rahneriana⁶. La grande virtù e il piccolo vizio di questa teoria mostrano bene il rischio implicito in ogni tentativo di riflessione sistematica che non consideri come fondamentale la mediazione corporea e sensibile dell'azione simbolico-rituale. L'esito di «rimozione» non riesce a essere controllato e finisce per compromettere tutto l'impianto della visione sacramentale proposta, pur con tutto il suo indiscutibile fascino⁷.

⁵ D'altra parte questa constatazione vale quasi per ogni rappresentante storico del ML: i fraintendimenti cui sono stati sottoposti M. Festugière, O. Casel, R. Guardini e anche C. Vagaggini riguardano, essenzialmente, la forza di un pensiero che muta la questione teologica (avendo percepito fino in fondo la «questione liturgica») e che invece si pretende di recepire come se la domanda restasse sempre la medesima. Evidentemente questa non è mai soltanto «acqua passata», ma resta una possibilità anche della nostra epoca.

⁶ Qui non posso allegare tutte le argomentazioni necessarie. Rimando al dibattito attestato dalle seguenti pubblicazioni: A. GRILLO, «Karl Rahner versus Karl Rabner?», *La prima e la seconda svolta antropologica*, in J. DRISCOLL (ed.), «Imaginer la théologie catholique», permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ, Mélanges offerts à Ghislain Lafont (Studia Anselmiana, 129), Centro Studi S. Anselmo, Roma 2000, 101-122; C. SCORDATO, recensione ad A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, in «Ho Theologos» 17 (1999), 138-144. F. NASINI, «Deus virtutem suam non allegabit sacramentis». Antichità e modernità di un noto principio sacramentale, in «Quaderni di Scienze Religiose» 15 (2006), 66-90.

⁷ In tal senso – ed entro i limiti di un confronto serrato con singole

3. LA TEOLOGIA CHE RISPONDE ALLA «QUESTIONE LITURGICA»

Potremmo dire che la teologia, quando comincia davvero a rispondere alla QL, assume la prospettiva della «reintegrazione» del rito nel fondamento della fede, superando sia le figure della presupposizione sia le due vie di fuga della rimozione e della sovradeterminazione. Questa è la storia della grande stagione liturgico-sacramentale che va dagli anni '20 agli anni '70 del XX secolo. Essa è composta dalle grandi teorie di autori più noti e meno noti, tutti accomunati dalla coscienza dell'insufficienza del sapere tradizionale circa i sacramenti. Forse oggi è utile tornare soprattutto alle figure di secondo piano o agli scritti meno noti dei teologi più famosi. Questi autori di secondo piano e questi scritti meno conosciuti, infatti, sono più interessanti perché lavorano per una risposta alla QL che prescinde dalla «Riforma» e puntano tutto sulla possibilità di una nuova iniziazione/formazione mediante i riti. In tal modo, essi sono costretti a lavorare sul piano di un'intersezione tra «azione umana» e «azione divina», senza potersi troppo comodamente rifugiare in una logica «puramente teologica», che pure minaccia dall'interno più di una teoria liturgica.

Ciò comporta, per la teologia dei sacramenti, una profonda trasformazione: essa porta la teologia a occuparsi non soltanto dell'invisibile, ma anche del visibile. In ciò essa non smentisce affatto l'ambizione cristologica e pneumatologica che animava Casel o Guardini. Soltanto rinuncia a una fondazione che scavalchi fin dal principio la mediazione corporea della grazia. Proprio a questo livello – ossia su *come intendere la mediazione senza cadere nella logica dello strumento e della mera funzione* –

affermazioni e senza la pretesa di trarne a mia volta alcuna regola generale – mi pare si possa dire che un certo abito e andamento «sistematico» della teologia, cadendo in forme di rimozione, contribuisce a generare un effetto di immunizzazione dall'esperienza che impedisce di fare i conti con i problemi e quindi anche con le loro soluzioni. Una tale osservazione, d'altra parte, può essere fatta di ogni metodo teologico, quando si pone a un livello superiore all'oggetto, finendo per interporsi strutturalmente tra il soggetto e l'oggetto. Cosa che capita tanto al sistematico quanto al liturgista, quando ad esempio assume il «dato storico o testuale» non come una mediazione tra le tante, ma quasi come un idolo, cui tutto viene sostanzialmente sacrificato.

si tratta di valorizzare fino in fondo la novità che il ML costituisce per il sapere sacramentale.

A tale proposito vorrei segnalare la singolare posizione su cui oggi è assestata una parte non secondaria della coscienza ecclesiale a proposito della cosiddetta «questione della lingua»: la lingua non è soltanto né lo strumento per esprimere idee teologiche, né la forma espressiva di un contenuto dogmatico, né la condizione di una comprensione comune estesa a tutti, ma è parte costitutiva dell'esperienza credente. L'universalità in questo modello non è garantita se non nominalisticamente da una sola lingua «morta», ma solo dall'insuperabile pluralità delle lingue vive⁸. In tal senso, il ML recepisce la «svolta linguistica» proprio nella misura in cui esce da una logica soltanto strumentale di comprensione del linguaggio rispetto al pensiero. Ma il superamento di questo intellettualismo classico comporta un ripensamento profondo della funzione di mediazione che riveste l'espressione/esperienza del linguaggio.

4. LA RECEZIONE MAGISTERIALE DELLA «QUESTIONE LITURGICA»

La recezione del magistero del ML da parte del Magistero della chiesa è un fenomeno allo stesso tempo complesso e lineare. Potremmo dire che il ML comincia a partire dalle aperture di Pio X – o almeno così hanno contribuito a rileggerlo Beauduin e Rousseau –, ma ben presto si colloca in funzione dinamica e fino a *Mediator Dei* costituisce un'elaborazione originale e audace della coscienza ecclesiale circa i riti. Proviamo a schizzarne brevemente un profilo cronologico per sommi capi:

a) *Prima fase del ML*. Fino a MD, ossia all'incirca fino al 1947, il ML si occupa essenzialmente di ripensare il ruolo della liturgia nell'atto di fede, ponendo solo secondariamente o marginalmente la questione della Riforma dei riti. Il ML non è però neppure una variante della *devotio moderna*, interessata soltanto a ridurre la liturgia a esercizio di pietà personale. È vero piutto-

⁸ Sotto questo profilo, veramente l'universalità che il latino sarebbe in grado di assicurare assomiglia molto alla «pace perpetua», che certo è sicura e durevole, ma purtroppo è senza vita.

sto che esso intuisce come la QL possa essere risolta solo attraverso una profonda modifica degli stili spirituali degli ultimi secoli. La prima fase del ML ha dunque per obiettivo primario di recuperare il valore fondamentale del rito per la spiritualità cristiana, ponendolo come fattore di trasformazione della stessa spiritualità e non come riconduzione della liturgia alle modalità spirituali del tempo.

b) Seconda fase del ML. A partire dalla fine degli anni '40, dopo MD, il Magistero manifesta un atteggiamento progressivamente «interessato» verso la liturgia, assumendo in proprio il compito di riforma, da intendersi però semplicemente come quello strumento che possa rendere possibile una partecipazione attiva di tutto il corpo ecclesiale alla celebrazione del mistero pasquale. Dal 1947 al 1987, all'incirca per un quarantennio, noi assistiamo a una progressiva traduzione del ML in RL, con lo sbloccarsi di tante situazioni critiche, ma con il sorgere anche di tanti nuovi blocchi. Nasce qui la tendenza/tentazione a esaurire tutta la risposta alla QL in un ML tradotto integralmente nello strumento di una RL.

c) Terza fase del ML. Infine, dopo il primo completamento del complesso percorso della Riforma, il compito della «iniziazione/formazione» costituisce, anche per il Magistero, il nuovo fronte problematico, non senza scivolamenti nostalgici potenziali o reali. Ci si rende conto che, per rispondere alla QL il ML non può esaurirsi in una «riforma dell'atto» se non riesce a produrre una «riforma dall'atto».

La QL produce, in altri termini, tre fasi del ML che vanno accuratamente distinte e nella terza delle quali si colloca anche questa nostra riflessione. Il superamento della categoria di ML declinata soltanto «al passato» e risolta nel concilio/riforma costituisce una risorsa preziosa per la teologia liturgico-sacramentale contemporanea. Io credo che solo la coscienza di appartenere – noi e il nostro tempo – a una «terza fase» del ML possa dare alla chiesa di oggi la forza di affrontare le nuove domande, senza cadere nella tentazione o di un tradizionalismo sostanzialmente disperato o del progressismo presuntuoso e senza memoria. E non dimentichiamo mai che il contrario della speranza non è solo la disperazione ma anche la presunzione.

– Se nella prima fase del ML (che va da Pio X a Pio XII), lo slancio e il silenzio che si estende dal 1903 a *Mediator Dei* segna-

lano l'entusiasmo e il disagio di un «cantiere aperto», irto di difficoltà, attraversato da polemiche che scandiscono quasi ogni decennio e che contrappongono soggetti, ordini religiosi e visioni teologiche classiche e nuove,

– nella seconda fase del ML (da Pio XII a Giovanni Paolo II), sembra prevalere una gradualità progressiva di interventi autorevoli, capaci di toccare tutto l'universo liturgico cristiano, adattandolo, riducendolo, riorientandolo, rimotivandolo, ripensandolo. Solo qui, in questo clima che supera l'orizzonte di una sola generazione, e che quindi mette alla prova la memoria e la speranza, l'audacia e la pazienza, può nascere la tentazione di intendere la Riforma come unica soluzione della questione liturgica; solo qui, quando ci si trova a metà del guado, si comincia a guardare la sponda da cui si è partiti con nostalgia e la sponda verso cui si è diretti con disillusa amarezza.

– Così, nella terza fase del ML (da Giovanni Paolo II all'avvenire), l'incertezza tra una Riforma da attuare e una Riforma da riformare può pervenire a una nuova lucidità, per quanto faticosa e complessa: ossia alla coscienza che il compito del ML non è affatto concluso, che la RL è stata una sua produzione necessaria, ma non sufficiente a dare risposta al problema da cui esso è nato. Nasce così la prospettiva di una nuova fase del ML, il cui centro non sia più l'atto riformatore – che già vi è stato – e neppure la sua attuazione – che è in corso – ma la maturazione di una coscienza della «fontalità ecclesiale» dell'azione liturgica, che rende necessaria una formazione e un'iniziazione al rito e mediante il rito.

5. PROSPETTIVE TEORICHE E SOLUZIONI PASTORALI: RIFORMA LITURGICA E/O FORMAZIONE LITURGICA PER LA SOLUZIONE DELLA QUESTIONE LITURGICA

Possiamo desumere una prima conclusione dal nostro percorso: anche la temperie teologica contemporanea conferma una grande differenza teorica all'interno della storia della teologia liturgico-sacramentale recente. Al tema della Riforma, come rimedio alla QL mediante la *trasformazione che la chiesa fa dei suoi riti*, si è affiancato sempre più il tema della Formazione/Iniziazione, come rimedio alla QL mediante la *trasformazione che i*

riti fanno della chiesa. Ciò è accaduto parallelamente al definirsi di un duplice profilo (con aspetti talora antitetici) della «svolta antropologica» in teologia. La mossa teorica importante, a mio avviso, consiste oggi nell'uscire dall'alternativa che colloca il ML – come svolta teologica – in alternativa alla «svolta antropologica» che ha caratterizzato il XX secolo. Balthasar, Kunzler (e qualcosa anche del Ratzinger anni '80-'90) lasciano intendere una tale ricostruzione della vicenda del ML. A me pare più utile procedere diversamente, ossia non sdoppiando il ML rispetto a una svolta antropologica monolitica, ma articolando la *Svolta Antropologica* (= SA) in una prima e in una seconda modalità, rispetto a cui poter recuperare un'unitarietà articolata del ML.

La *correlazione tra Riforma liturgica e prima svolta antropologica, Formazione liturgica e seconda svolta antropologica* costituisce un criterio ermeneutico per la delucidazione del nostro tempo, come anche per il superamento di quelle «sacche/secche» nostalgiche, che costituiscono ancora oggi – anche a livelli gerarchici insospettabilmente alti e autorevoli – una forma di risposta (scomposta o vana quanto si vuole) ma che segnala comunque un problema obiettivamente rilevante.

Potremmo formulare meglio il problema in questo modo: la nostra appartenenza alla terza fase del ML pone in luce un'evidenza nuova. La Riforma liturgica, che pure è stata necessaria alla soluzione della QL, non è lo strumento sufficiente per pre-disporre la soluzione stessa. Ciò tuttavia non è affatto una smentita del ML, bensì proprio uno dei suoi frutti più preziosi. Per coglierne l'eredità e per esserne all'altezza, dovremmo ricordare che «una liturgia per l'uomo» e «un uomo per la liturgia» procedono di pari passo per almeno quarant'anni agli inizi del ML e che il *ressourcement* di cui abbiamo bisogno oggi necessita di una profonda ripresa di questo equilibrio originario.

6. IL METODO DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA IN RAPPORTO ALLA QL: IL «NUOVO PARADIGMA» E LE SUE PERSISTENTI DIFFICOLTÀ

In un quadro storico e teorico così delineato, la teologia sacramentaria – quando reagisce a questa evoluzione liturgica – elabora un sostanziale *mutamento di paradigma*. Al centro di tale

modello sta la nuova nozione di *partecipazione attiva*, che modifica profondamente lo stile del sapere sacramentale, ecclesiale e spirituale. Non stupisce che negli ultimi anni, tutti i progetti più o meno velati e più o meno autorevoli di «riforma della riforma» abbiano tentato di recuperare terreno e consenso proprio sul piano di una tanto implicita quanto insidiosa riproposizione del modello «preconciliare» di «partecipazione dei fedeli» (e qui, sia detto per inciso, non si dà un'interpretazione fedele del concilio Vaticano II se non si riesce a vedere la «discontinuità» interna alla tradizione occidentale!). Riproponendo oggi esplicitamente il modello di «partecipazione dei fedeli» precedente rispetto a quello di SC, si ottiene l'effetto di rendere semplicemente superflua l'esigenza di riforma dei riti, che non è altro – almeno in origine – che la forma concreta con cui poter consentire a tutti di «partecipare» all'azione rituale comune, l'idea elementare che in ogni celebrazione della chiesa si tratta di un «unico atto» cui, a diverso titolo, tutti partecipano radicalmente, appunto «celebrandolo».

Al termine del percorso troviamo un esito significativo ed esemplare: il triplice concetto di materia, forma, ministro viene trasformato profondamente nel passaggio dal paradigma scolastico-medievale al paradigma liturgico conciliare, come via maestra per l'*explicatio sacramenti* nel contesto attuale. Nessuno può qui dubitare delle conseguenze ecclesiali e spirituali che una tale modificazione di prospettiva comporta per la coscienza di fede contemporanea. Facciamone qui di seguito una breve considerazione schematica:

a) Sul piano della *forma* si è passati dalla formula, alla forma verbale, alla forma rituale. Ciò significa che, pur mantenendo il concetto di «forma», ciò che si intende oggi – pur non smentendo l'esigenza di cogliere un elemento essenziale e radicale al centro del sacramento – consiste in un atto di concretezza che sa inquadrare tale elemento minimale e autorevole nel suo contesto «verbale» (come insieme di tutte le parole che la liturgia prevede intorno alla formula) e nel suo contesto «rituale» (come insieme di tutta la comunicazione non-verbale che sta intorno alle parole del rito). Si potrà trovare la formula come formula soltanto attraversando tutta la forma rituale e verbale del sacramento. Ciò modifica potentemente l'equilibrio classico tra necessità e solennità, tra minimo indispensabile e massimo gratuito.

b) Sul piano della *materia*, si è passati dalla materia fisica (su cui viene detta la formula, alla materia storica che interviene all'interno di tutta la comunicazione verbale), fino alla materia simbolica (per accedere alla quale si deve far riferimento alla sensibilità corporea attivata dalla non-verbalità rituale, con tutto il suo linguaggio elementare, del simbolo e della metafora, dell'analogia e della dossologia). Anche qui, alla salvaguardia della materia «fisica» si sostituisce – anzitutto – la possibilità di poter incontrare la materia storico-simbolica. Così, se per la tradizione occidentale, la difesa del primo livello assicura quasi automaticamente la presenza del secondo e del terzo, una diversa tradizione culturale può vedere interrotta la comunicazione proprio da un'improvvida prevalenza esclusiva del primo livello sopra (e talvolta contro) gli altri due.

c) Sul piano del *ministro*, si è passati dall'unico ministro del sacramento (identificato con colui che è autorizzato a pronunciare la formula sulla materia), alla scoperta della pluralità di ministeri in una pluralità di prese di parola nel rito (corrispondente alla scoperta della forma verbale più ampia della formula), fino alla ministerialità complessa della celebrazione comunitaria sotto la presidenza di un ministero particolare, che non esaurisce, ma anzi sollecita l'articolazione ministeriale dell'ecclesia (che si commisura alla coscienza di una forma rituale complessiva della celebrazione sacramentale).

Questa breve rilettura della triade «forma, materia e ministro» può ricostruire adeguatamente l'orizzonte del ripensamento sacramentale ed ecclesiale cui è chiamata l'attuale fase di declinazione del concetto di «liturgia partecipata» come obiettivo ultimo e portante della Riforma liturgica. La forma di tale partecipazione alla liturgia deve riscoprirsi rituale, la materia si ridefinisce anzitutto come storico-simbolica e il ministro si pone come costitutivamente plurale e articolato, strutturalmente comunitario, che trova nella «presidenza» un primato a favore (e mai contro) l'articolazione ministeriale di tutta la chiesa. Se ciò è chiaro, è evidente che l'«assemblea celebrante» non è una minaccia, ma una garanzia del ministero ordinato, anzi potremmo dire il suo vero scopo.

7. IL CONTESTO CULTURALE ED ECCLESIALE DELLA QUESTIONE LITURGICA

Il nostro lavoro di ricostruzione di quella che potremmo chiamare «ragione sacramentale integrale» resta dunque tutt'altro che facile. Le resistenze e le «scorciatoie» impraticabili – ma apparentemente risolutive – continuano a tentare, tanto la teoria sacramentale quanto la prassi pastorale.

Scontiamo, anzitutto, un errore di prospettiva che risulta pericolosissimo, poiché rischia di svuotare di senso ogni revisione del metodo e del percorso teologico circa i sacramenti. Vorrei provare a formulare tale rischio con l'aiuto di un autore italiano che ha scritto di recente un volumetto gustoso sui nuovi «*mass media*», nel quale tuttavia si ragiona acutamente di ontologia⁹. Egli scrive con ragione che «per essere relativisti in etica, occorre essere realisti in ontologia»¹⁰.

A me sembra che per la teologia sacramentaria recente valga anche, e forse soprattutto, il principio capovolto. Ossia si deve riconoscere che «per essere realisti in etica, spesso accade di essere relativisti in ontologia».

Che cosa intendo dire? Mi pare che oggi si manifestino ancora grandi problemi ad ammettere che l'*azione rituale* sia davvero *originaria per il significato teologico del sacramento*, poiché ci pare che in questo modo si relativizzerebbe il dono divino della grazia a un agire umano, si farebbe dipendere la teologia da un'antropologia, si farebbe delle «scienze umane» un criterio troppo forte di accesso alla ragione teologica, si impedirebbe alla purezza teologica di farsi valere in modo diretto e immediato. In realtà, pur sussistendo certamente anche pericoli di questo genere, vorrei rilevare con tutta la forza necessaria che in tal modo noi corriamo un rischio almeno altrettanto grave (se non ancora più insidioso, come ritengo): ossia quello di non comprendere che, assolutizzando la struttura formale del *significato teologico*, rendiamo di fatto semplicemente relativo, accessorio, dispensabile il *significante*, l'*azione rituale in quanto tale*.

Richiamare il pericolo di questo *doppio relativismo possibile*

⁹ Mi riferisco a M. FERRARIS, *Dove sei? Ontologia del telefonino* (Tascabili Bompiani. Saggi, 315), Bompiani, Milano 2005.

¹⁰ *Ivi*, 199.

(e, ahimé, troppo spesso reale) non è soltanto un riferimento più o meno azzecato all'*attualità culturale*, ma riproduce credo abbastanza fedelmente una questione che riguarda anche la *condizione ecclesiale e pastorale del nostro tempo*.

In effetti, negli ultimi anni abbiamo assistito, quasi in parallelo, a due fenomeni che tra loro manifestano più di una tensione. Da un lato si è avuto un grande ripensamento teorico dell'esperienza liturgico-sacramentale, secondo moduli concettuali nuovi, in continuità con il lavoro di scavo che era stato inaugurato all'inizio del XX secolo dal Movimento liturgico; d'altra parte, si è manifestato pure un parziale regresso nelle affermazioni magisteriali, in particolare su quel nucleo teorico e pratico che è rappresentato dal concetto di *partecipazione attiva*¹¹. Che i sacramenti abbiano a che fare – strutturalmente e non accessoriamente – con l'azione rituale dovrebbe emergere proprio dalla chiarificazione di questo concetto-chiave. Dovrebbe anche essere chiaro che tutta la Riforma liturgica non è altro che lo strumento per realizzare pienamente questa *actuosa participationis* in tutto il corpo ecclesiale¹². Da questo plesso problematico scaturiscono le questioni che ora mi accingo a presentare brevemente.

8. LE QUESTIONI APERTE NEL RAPPORTO TRA QUESTIONE LITURGICA E TEOLOGIA DEI SACRAMENTI

Mi pare che emergano *quattro aspetti* sui quali sarebbe opportuno soffermare la nostra attenzione conclusiva, onde trarre mo-

¹¹ Per un approfondimento della questione intorno ai documenti *Ecclesia de Eucharistia* e *Redemptionis Sacramentum* rimando ad A. GRILLO, *Comunità dal rito. I presupposti teorici e culturali di una teologia dell'assemblea celebrante*, in G. CAVAGNOLI (ed.), *L'assemblea liturgica*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2005, 175-214.

¹² Sorprendentemente, sembra che una parte del magistero recente, di fronte alla questione liturgica, prenda una scorciatoia del tutto improvvista: ossia anziché proseguire nella prospettiva di una «partecipazione attiva» resa possibile dalla riforma liturgica, sembra voler ritornare al concetto pre-conciliare di partecipazione (formulato esemplarmente da *Mediator Dei*), rendendo così automaticamente superflua la riforma e ripristinando d'un colpo una logica soltanto devozionale del culto.

tivi di riflessione e di ripensamento circa il modo di comprendere e di spiegare i sacramenti in quanto strutturalmente comprensibili soltanto nell'ambito della «azione simbolico-rituale».

8.1. La forma liturgica del contenuto sacramentale: il «genus ritus»

Come si è osservato giustamente in uno studio importante sulla tradizione liturgica recente¹³, con il concetto di «forma» è emerso all'inizio del '900 un concetto *nuovo* con cui comprendere tutta la liturgia cristiana e quindi anche i sacramenti:

Con il concetto di «forma» era entrata nel dialogo teologico una categoria sconosciuta la cui dinamica riformatrice era innegabile. Anzi si può dire che la *liturgia in senso moderno* è nata con la scoperta di questa categoria. Solo così si era scoperto il campo specifico della liturgia nei confronti della dogmatica e del diritto canonico di modo che qui si affrontavano la teologia e una riforma fondata teologicamente senza che la dogmatica venisse chiamata direttamente in gioco¹⁴.

Qui ci interessa il termine *forma*. J. Ratzinger ha ragione nel segnalarne l'importanza per la teologia dell'ultimo secolo e il valore fondante una nuova «competenza teologica» come quella della *Liturgiewissenschaft*. Ciò nondimeno, dobbiamo anche chiarire come questo concetto non sia soltanto e semplicemente un concetto teologico. In esso si esprime anche l'esigenza di una nuova percezione dell'esperienza umana come tale, e non a caso l'insistenza sulla «forma di vita» rappresenta un esito comune sia della riflessione della filosofia fenomenologica (il tardo Husserl), sia della svolta linguistica (il secondo Wittgenstein). Ora, tutto questo modifica profondamente il metodo e lo stile con cui comprendere ed esporre il significato del sacramento in quanto tale.

8.2. L'arduo passaggio da «segno-causa» a «simbolo-rito»

Nella cultura teologica contemporanea il corpo è divenuto un tema non soltanto del «contenuto» dell'eucaristia, ma anche della sua «forma». Ne deriva così la necessità di mediare tra il

¹³ J. RATZINGER, *Forma e contenuto della celebrazione eucaristica*, in IDEM, *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica* (= Già e non ancora, 196), Jaca Book, Milano 1984, 33-48.

¹⁴ *Ivi*, 34, il corsivo è mio.

corpo come «tema» e il corpo come «presupposto» della fede, tra corpo come *culmen* del sacramento, e corpo come *fons* dello stesso sacramento. In altri termini, vorrei dire che la teologia dell'ultimo secolo ha gradualmente fatto emergere, soprattutto in ambito sacramentale, un nuovo tema che coinvolge direttamente la teologia fondamentale, sebbene si presenti a tutta prima come una dimensione quasi secondaria e comunque «seconda» nella sua teologia. Si tratta del fenomeno per cui il «simbolo» e il «rito» sono diventati gradualmente il «genere» del sacramento, e perciò all'inizio hanno inteso contestare la tradizione teorica del «segno» e della «causa», ma da ultimo hanno invece contribuito a reimpostare la riflessione complessiva sul sacramento non solo sul piano ontologico, ma anche nei suoi esiti pastorali e spirituali¹⁵. Un esito liturgico, pastorale, spirituale e politico del sacramento rappresenta dunque una delle novità di maggior rilievo della teologia tra metà '800 e fine '900, e non è difficile pensare che altrettanto importante si rivelerà questa tendenza per l'inizio del prossimo millennio.

8.3. Le tre dimensioni dell'esperienza sacramentale

Risulta oggi molto importante distinguere bene fra *tre diverse dimensioni di approccio e di considerazione del sacramento*, che stanno scritte nella nostra storia comune, si influenzano a vicenda e delle quali dobbiamo saper dar conto quando affrontiamo una questione come quella del ruolo dell'azione nella struttura del sacramento. Queste dimensioni sono diverse, talora alternative e spesso però si sovrappongono e *prevaricano le une sulle altre*. Proviamo a considerarle brevemente nella loro singolarità e in special modo per la *particolare esperienza del tempo* che esse ci consentono di vivere.

a) La dimensione spirituale-personale (oggettiva).

La prima dimensione che vorrei considerare è legata all'esperienza che il soggetto ecclesiale (laico, prete o monaco) ha del sacramento, ad esempio dell'eucaristia. Il tempo del soggetto – tempo tutto suo, tempo da usare bene, da dedicare, da sacrificare

¹⁵ Assai significativo è il bilancio di questo dibattito che emerge dal volume di A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione* (Caro Salutis Cardo. Contributi, 14), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1997.

care – si plasma in un'adesione tendenzialmente estensibile *ad libitum* rispetto all'eucaristia (adorata o celebrata, partecipata sacramentalmente o spiritualmente). È chiaro, tuttavia, che qui la totalizzazione del tempo (la tensione all'adorazione perpetua o alla celebrazione ripetuta e continua) deriva sostanzialmente da un evidente fenomeno di *assimilazione del tempo eucaristico al tempo soggettivo*. La pretesa di una sintonia della celebrazione al tempo soggettivo (cosa mai del tutto priva di fondamento, s'intende, ma estremamente pericolosa se assolutizzata) porta a un'inevitabile deriva che la comprende anzitutto come *esercizio, ascesi, compito*. È tempo «investito» e «quantitativamente calcolabile», dal quale si pretende – sotto sotto – una resa. Esso è piuttosto tempo del «labora» o dello «stude» che non tempo dell'«ora».

b) La dimensione dogmatico-disciplinare (oggettiva).

Una delle ultime parole che abbiamo usato nel punto precedente – quella di *compito* – ci introduce anche alla seconda grande esperienza dell'eucaristia, che potremmo chiamare *dogmatico-disciplinare*. Qui l'eucaristia è presa di mira e considerata come *istituzione*, come *istituto giuridico*, come *struttura ecclesiale*, come *proposizione di verità*, che impegna oggettivamente il singolo e che si pone (o meglio si *impone*) con un tempo oggettivo, omogeneo, quasi inesorabile, rispetto alla temporalità del soggetto. Posta l'oggettività della forma, della materia, del ministro competente, ogni condizione temporale e spaziale, ogni carattere contingente dell'azione risulta risucchiato in un'atemporalità insignificante. Se nel primo modello che abbiamo considerato, la temporalità soggettiva finiva con il risucchiare ogni tempo del sacramento, ora in questo secondo caso è il tempo oggettivo del rito a ridurre ad *adiaphoron* il tempo del soggetto. In questa visione il tempo o è imposto oppure è irrilevante, ma comunque sottoposto anche in questo caso a una «contabilità», a una «resa».

c) La dimensione simbolico-rituale (intersoggettiva).

Tuttavia, accanto a questi due versanti – pur così diversi tra loro e però anche così simili nelle conseguenze – esiste anche un'importantissima dimensione *simbolico-rituale* del sacramento. Essa affonda la sua verità nell'irriducibilità del sacramento allo spazio-tempo comune. Vi è dimensione celebrativa in quanto venga assunta la sua simbolicità rituale come *una diversa espe-*

rienza dello spazio e del tempo. Questo è dovuto essenzialmente alla fuoriuscita dell'esperienza credente da una logica della contrapposizione tra soggetto e oggetto¹⁶, tra tempo soggettivo-libero e tempo oggettivo-imposto, dando figura a una dimensione dell'*intersoggettivo* che non può mai essere ricondotta a un tempo come «continuum omogeneo». La rottura di questo *continuum* è la caratteristica di questa prospettiva di esperienza del sacramento. Il suo «sempre» non è mai riducibile a «ripetizione quotidiana», bensì comporta una chiara assunzione dello statuto simbolico-rituale, come modalità elementare dell'esperienza di Dio e dell'uomo.

Nessuno dei tre aspetti che abbiamo considerato è privo di qualche buon fondamento, s'intende. Ma ciò che deve sorprenderci è come, nell'inevitabile sovrapposizione di queste esperienze, si siano creati scompensi, abusi e gravi sfigurazioni dell'esperienza integrale del sacramento. L'alleanza segreta tra le prime due esperienze (soggettiva e oggettiva), quasi affermando la reciproca pretesa che l'una sia interlocutrice dell'altra, di fatto ottiene l'effetto di spiazzare la terza esperienza, fino a renderla invisibile e letteralmente invivibile. Il dramma della nostra condizione ecclesiale e sacramentale è proprio questa pericolosissima equiparazione tra invisibile e invivibile. Tuttavia, dovremmo capire che è proprio l'esperienza celebrativa – intersoggettiva – a costituire lo sfondo concreto su cui poi sono possibili le utili astrazioni personal-soggettive e giuridico-oggettive. Ma un sacramento ridotto a dialettica soggettiva/oggettiva (a rapporto tra diritti e doveri) risulta *sempre soggettivamente desiderato o oggettivamente obbligante proprio per non essere mai comunitariamente celebrato*. Così si crea una strana combinazione tra un obbligo oggettivo di celebrazione continua del sacramento e l'ideale soggettivo di comunione (soltanto) spirituale. Il soggetto non sa che farsene dell'oggetto, e, viceversa, l'oggetto, una volta posto, letteralmente prescinde dal soggetto. E questa reciproca esclusione del soggetto per l'oggetto e dell'oggetto per il soggetto sembrano alimentare le pretese minimali di una decente esperienza sacramentale. A ciò deve essere aggiunto un fatto ulterio-

¹⁶ Cfr. G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2003, 19-26.

re, di estremo rilievo per la prassi come per la teologia della liturgia. E cioè il fatto che la coscienza della «partecipazione attiva» nelle aspirazioni fondamentali e decisive che l'hanno caratterizzata paiono portare a una nuova profondità – fino quasi a una sostanziale trasfigurazione e trasmutazione – i tre concetti cardine con cui erano stati intesi per quasi un millennio i sacramenti: ossai la *forma*, la *materia* e il *ministro*. Ricapitoliamo brevemente la loro trasformazione consequenziale:

– *forma* viene ad assumere una progressione di senso in cui all'identificazione con la *formula* (dell'atto), si sostituisce una *forma verbale anaforica* (dell'azione di grazie) che infine giunge alla *forma rituale (verbale e non verbale)* dell'*intera celebrazione*;

– *materia* viene invece ad assumere una rilettura in cui alla *materia fisica* (su cui è detta la formula) viene a sostituirsi la *materia storica* (dell'azione di grazie) del sacramento fino ad arrivare alla *materia simbolica della celebrazione*;

– *ministro* (dell'atto) viene a portare il significato anzitutto del *soggetto singolare titolare della formula sulla materia*, cui si sostituisce una coralità ecclesiale prima soltanto *imputata formalmente*, e poi anche *agita e celebrata in modo partecipato e articolato, come il rito plenario prevede*.

Alla luce di questo articolato ragionamento, la riscoperta del sacramento come «azione simbolico-rituale» individua un livello più profondo della comunicazione ecclesiale, che fonda e struttura le pur insuperabili forme del sapere oggettivo-disciplinare (giuridico-dogmatico) e soggettivo-personale (etico-spirituale).

8.4. Una concezione non strumentale dell'azione pastorale

Infine, l'intelligenza del sacramento – se non può prescindere dal suo concreto «darsi in un'azione celebrativa» – presuppone una nuova impostazione del rapporto tra «pastorale» e «sistematica», superando le facili funzionalizzazioni dell'azione a semplice strumento della teoria. Ciò significa anche, necessariamente, il valore costitutivo e originario dell'azione pastorale per il sapere teologico. Ciò, evidentemente, modifica più di una prospettiva di impostazione del lavoro teologico basato su una presunta «autosufficienza sistematica», identificata con un'«assenza di presupposti» (la barthiana *Voraussetzunglosigkeit*) e con una «purezza» che confina sempre pericolosamente con una dispe-

rata presunzione di autosufficienza¹⁷. Ritenere, come spesso si continua a fare, che gli argomenti teologici siano «a priori» rispetto alla cura pastorale determina una prospettiva fuorviante e astratta nella coscienza cristiana, soprattutto per coloro che nella comunità sono chiamati a presiedere e a guidare.

Un particolare riflesso di tale questione è emerso dal dibattito recente, ad esempio quando si è richiamata la necessità di riprendere un'adeguata «fondazione biblica dell'agire rituale», con una specifica ricerca sulle azioni rituali secondo il NT. In realtà, pur con tutta la necessaria attenzione per questo corno del problema, altrettanto necessaria risulterebbe oggi una reimpostazione della questione, che mirasse a tematizzare quanto la lettura della Scrittura non soltanto «fondi», come è giusto, una prassi rituale, ma anche *dipenda essenzialmente da una competenza sulla «cosa» maturata nell'azione rituale*¹⁸. Potremmo quasi dire che nel NT possiamo trovare soltanto ciò che in qualche modo sentiamo che ci riguarda profondamente. Ogni analfabetismo rituale si traduce, prima o poi, in una lettura della pagina sacra che non riesce più a emanciparsi da questa precomprensione esistenzialmente consolidata. Sarebbe quindi ingenuo continuare a pensare la «istituzione» del sacramento secondo uno schema nello stesso tempo troppo positivistico e troppo razionalistico. E tuttavia uno stile diverso e più feriale non sarà facile da conseguire.

Senza trascurare il fatto che tale risultato sarà possibile soltanto se la teologia del sacramento saprà ritrovare l'azione simbolico-rituale non fuori, ma dentro di sé, riuscendo così a rileggere sorprendentemente «se stessa come un'altra».

¹⁷ Mi pare che si muovano consapevolmente verso il superamento di questo limite i saggi contenuti nei seguenti volumi della recente riflessione liturgica austro-tedesca: W. BACHLER - R. PACIK - A. REDTENBACHER (Hg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption*, Klosterneuburger Symposion 2004, Echter, Würzburg 2005; H. HOPING - B. JEGGLE-MEZ (edd.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Schöningh, Paderborn 2004.

¹⁸ Molto buone, a questo proposito, sono le pagine intense di L.-M. CHAUVET, *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale* (Fides Quaerens Intellectum. *Lectiones Vagaggianae*, 1), Cittadella - Pontificio Ateneo S. Anselmo, Assisi - Roma 2006.

SECONDA PARTE

DELLA INIZIAZIONE CRISTIANA

PRELUDIO

In questa seconda parte vorrei affrontare la nuova comprensione dei sacramenti del battesimo, della cresima e dell'eucaristia sotto la categoria generale di «iniziazione cristiana». Di fatto questo sviluppo concettuale rappresenta una delle novità più rilevanti della nuova stagione teologica e pastorale, anche se la logica di una tale novità spesso tende a essere sottovalutata o ignorata addirittura. Si tratta, in effetti, di una potente ripresa di un'idea della chiesa antica, ma non assente né irrilevante nella tradizione scolastica e tridentina. È stato proprio Trento a stabilire infatti – non senza tutta la forza del caso – che i sette sacramenti non possono essere considerati tutti uniformemente di «pari dignità». Occorre pertanto arrivare a superare l'idea che il settenario sia costituito dalla somma di sette unità uguali: esso scaturisce invece da un centro (i due *sacramenta maiora* più la cresima) intorno a cui ruotano i sacramenti di guarigione e i sacramenti del servizio. Questo «centro» costituisce il cuore della vita cristiana, il punto di partenza e il punto di arrivo di tutta l'azione della chiesa. Come è evidente, la riconsiderazione di questo «centro» necessita di due momenti: la riscrittura della teologia dell'iniziazione e l'adeguamento – di riflesso – della teologia della guarigione e del servizio. Il primo momento, del quale si occupa questa parte, si divide a sua volta in due fasi: dapprima si considera il concetto generale di «iniziazione cristiana» (c. 4) per poi esaminare la celebrazione eucaristica come vertice e punto di arrivo di tale processo rituale iniziatico (c. 5) arrivando a una conclusione sulla nozione di «sacrificio» (c. 6), per concludere con una rilettura dell'eucaristia come «pasto» (c. 7): questi ultimi due concetti di sacrificio e di pasto risultano pienamente applicabili all'eucaristia solo quando essa venga effettivamente compresa «in genere ritus»: il che non è affatto semplice né scontato.

P
A
A
2
o
n
A

CAPITOLO QUARTO

LA NUOVA CATEGORIA DI INIZIAZIONE E LA RISCRITTURA DELLA TEOLOGIA BATTESIMALE E CRISMALE

In fondo ci sono solo due possibilità di incontrare Gesù: l'uomo deve morire, o altrimenti l'uomo uccide Gesù.

(D. BONHOEFFER)¹

La teologia del battesimo e della cresima – e con essa l'impostazione dell'intera teologia sacramentaria – nel quadro dell'attuale organizzazione e articolazione degli studi teologici, costituisce l'ambito di una riflessione in grande movimento, il cui statuto ha maturato profonde trasformazioni e risente del nuovo interesse che la sacramentaria ha promosso (e subito) nei confronti della vivace irruzione della «nuova» disciplina liturgica negli ultimi cinquant'anni.

Questo fatto, effettivamente, ha portato la teologia dei sacramenti a quella considerazione che potremmo vedere ben sintetizzata nel confronto tra ciò che G. Colombo diceva a metà degli anni '70, nel suo classico contributo su «dove andasse (allora) la teologia dei sacramenti»² e ciò che lo stesso autore, a distanza di quasi venticinque anni, invece ammetteva – in tutt'altro orizzonte – nella prefazione al bel lavoro di A. Bozzolo, quando diceva che la questione (della teologia dei sacramenti) è passata dai teologi sistematici ai liturgisti³.

¹ D. BONHOEFFER, *Cristologia* («Giornale di teologia», 154), Queriniana, Brescia 1984, 15.

² Cfr. G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, «La Scuola cattolica» 102 (1974), 673-717.

³ Cfr. la Prefazione di G. Colombo (5-8) al volume di A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi* (Biblioteca di

Di fatto, però, questa affermazione considera rilevante non semplicemente il contributo obiettivo che molti liturgisti hanno dato al rinnovamento della teologia del battesimo e in generale dell'iniziazione cristiana e dei sacramenti tutti, ma soprattutto il *cambiamento di prospettiva e di problematica* che tale ottica ha imposto al dibattito teologico. Ciò non accade casualmente: lo spostamento di attenzione sul concetto generale di «iniziazione cristiana» non rappresenta tanto l'emergere di una nuova esigenza pastorale e catechetica di «preparazione» al sacramento, quanto piuttosto una nuova forma di comprensione del ruolo (misterico e iniziatico) con cui il rito sacramentale media l'appartenenza e l'identità ecclesiale⁴.

Questo è tema strettamente teorico – anzi della più profonda e fondamentale teoria – che merita di essere considerato nella sua articolazione, anche per i riflessi che fa cadere sul piano dell'insegnamento e della formazione accademica. Per questo vorrei brevemente presentare la questione teologica del battesimo e della cresima su due livelli: anzitutto presentando il «testo» del battesimo/cresima, collocandolo però nel suo «pre-testo», nel suo «con-testo» e infine nel suo «meta-testo». Ognuna di queste mie considerazioni sarà seguita da alcune esemplificazioni più direttamente didattiche, volte a mostrare pregi e difetti della formazione teologica ai sacramenti del nostro attuale quadro culturale.

1. PRE-TESTO: OSSIA IL RAPPORTO TRA SACRAMENTO ED ESPERIENZA

1.1. Una scissione tra battesimo ed esperienza

Il nostro interesse per il sacramento del battesimo appare in

Scienze Religiose, 151) LAS, Roma 1999.

⁴ Cfr. P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana* (Dissertatio. Series Mediolanensis, 7), Glossa, Milano 1999 e inoltre AA.VV., *Il battesimo dei bambini. Questioni teologiche e strategie pastorali*, Glossa, Milano 1999. Per un'interessante lettura dell'iniziazione cristiana in termini di «accoglienza», con un'originale mediazione tra categorie sistematiche, liturgiche e pastorali, cfr. C. SCORDATO, *L'accoglienza nel RICA. Per una interpretazione teologica*, in AA.VV., *L'accoglienza nella comunità ecclesiastica. Il Rica a vent'anni dalla promulgazione*, Edi Ofes, Palermo 1993, 177-211.

qualche modo compreso come radicalmente «scisso» dall'esperienza concreta. Il senso più urgente di questo paradosso consiste nel fatto che la celebrazione del (proprio) battesimo e l'esperienza del (proprio) battesimo risultano nettamente divise e distaccate, quasi assunte nella «necessità» di un tale distacco.

Questo non è un problema dappoco, e la teologia non dovrebbe ulteriormente sottovalutarlo. Spesso essa si limita ad affermare – ed è già gran cosa – che noi facciamo una teologia del battesimo come se battezzassimo solo adulti, e in pratica continuiamo a battezzare solo bambini. Per cui la teologia non rispecchia la prassi e la prassi non è affatto illuminata dalla teoria.

In questo ambito, la questione del *pedobattesimo* è davvero centrale, anche se non riguarda affatto la possibilità e la legittimità di battezzare anche neonati, ma soltanto le conseguenze errate che derivano – impercettibilmente ma infallibilmente – da una condotta di per sé non solo legittima, ma persino raccomandabile.

Resta vero, d'altronde, che occorre ancora legare a questa prassi legittima del pedobattesimo un duplice movimento di rinnovamento teologico e pastorale, che si muova essenzialmente in due direzioni:

a) si tratta anzitutto di cambiare la domanda di fondo con cui viene richiesto il battesimo del bambino appena nato. Non è più il caso di assecondare una teologia solo pessimista e solo *in negativo*, secondo la quale la domanda di fondo di coloro che chiedono il battesimo del bambino potrebbe (o dovrebbe) essere: «e se il bimbo dovesse morire?». È ovvio che la risposta a una tale domanda non può che essere la raccomandazione del battesimo *quam celerrime*. È invece il caso di promuovere una domanda del sacramento che sorga da una sua efficacia «per la vita» e non «per la morte»! Dovrebbe potersi avvalorare la prospettiva per cui i genitori chiedono il battesimo del loro figlio, anche se appena nato, per rispondere alla domanda: «e se dovesse vivere?». Tale domanda – come è evidente – *presuppone un orizzonte di iniziazione già compiuta* e per questo risulta oggi oltrremodo impegnativa;

b) ma questa domanda autentica del sacramento che è *ianua sacramentorum*, principio e inaugurazione di tutti gli altri sacramenti, può sorgere soltanto in una chiesa in cui si sia affrontato seriamente il problema – tutt'altro che semplice – di che cosa

significa per la chiesa «generare alla fede». Anche qui, come appare evidente, l'esperienza della fede e l'esperienza del battesimo non possono essere *déplacé*: occorre riconciliare profondamente i due atti, almeno nella forma nobile e antica – ma spesso anche nominalistica e fittizia – con cui i genitori, i padrini e la chiesa tutta compie l'atto di fede *in persona pueri*.

1.2. Conseguenze didattiche e formative

Sul piano dell'insegnamento, questo primo ordine di considerazioni comporta una nuova forma di attenzione alla relazione tra diversi livelli dell'indagine teologica. In particolare prevede che sia rivisto il ruolo della Scrittura, della Tradizione, della storia della prassi liturgica, della spiritualità in cui il battesimo «accade» come evento sacramentale. Ciò determina, ai diversi livelli di impatto di queste discipline, una *nuova attenzione al fenomeno dell'evento celebrativo*.

Una teologia dogmatica «autosufficiente», che all'inizio del XX secolo sembrava forse l'unica possibilità di salvezza per il discorso teologico – nella comune vicenda cattolica e protestante di reazione all'episodio modernistico-liberale – oggi appare sostanzialmente incapace di rispondere davvero alla prima e alla seconda svolta antropologica⁵. Se è vero che il senso teologico del sacramento è indeducibile dalla somma delle sue condizioni antropologiche, è altrettanto vero che esso si dà soltanto all'interno di esse e le assume pienamente⁶.

Pertanto una *riconciliazione tra battesimo ed esperienza* significa che l'esperienza della fede e l'esperienza del rito battesimali non possono essere radicalmente separati «per principio», se

⁵ Cfr. A. GRILLO, *Partire dall'uomo o dalla Rivelazione?*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria*, vol. I, Queriniana, Brescia 2000, 143-170. La discussione del rapporto tra «prima» e «seconda» svolta antropologica si trova approfondita anche in IDEM, *Karl Rahner versus Karl Rahner? La «prima» e la «seconda» svolta antropologica*, in J. DRISCOLL (ed.), *«Imaginer la théologie catholique», permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ*, Mélanges offerts à Ghislain Lafont (Studia Anselmiana, 129), Centro Studi S. Anselmo, Roma 2000, 101-122.

⁶ Cfr. S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano*, in AA.VV., *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia*, vol. II, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1996, 13-28.

non avvalorando una sostanziale *rimozione del rito dal fondamento della fede*, cosa che impedisce non solo la comprensione, ma ogni forma di esperienza del sacramento stesso.

2. TESTO: OSSIA IL BATTESIMO IN RAPPORTO ALLA FEDE

2.1. Il rapporto tra sacramento e fede

Se il nostro «testo» è il «sacramento del battesimo», dobbiamo considerare accuratamente la validità dell'espressione tradizionale che abbiamo assunto come titolo. Perciò la questione del battesimo si deve oggi articolare su due livelli da distinguersi con precisione:

a) come *sacramento della fede*, esso rinvia a una sacramentalità della fede che si esplica anzitutto nella vita eucaristica. Ma il battesimo oggi incontra un «problema» proprio con l'essere il sacramento in cui più facilmente la dimensione simbolico-rituale si lascia ridurre a «fede». Come sacramento, esso si riduce essenzialmente alla fede, salvo che poi la fede, in certo modo, si riduce a sua volta ad aver ricevuto il sacramento (o i sacramenti) e poco più. Questa *impasse* non è poco imbarazzante, poiché crea facilmente un circolo vizioso nella prassi e un esubero di retorica nella teoria;

b) come *sacramento della fede*, esso rinvia però anche all'*«esperienza» della fede*. Non credo che si possa facilmente aggirare questo secondo ostacolo. Con tutta la riscoperta liturgica e iniziatica, è proprio questa *«esperienza»* a essere in questione. Sta di fatto, comunque, che tale esperienza – assolutamente necessaria – è ordinariamente proposta e condotta in forma rituale, nel linguaggio e nella forma del rito. Purtroppo questo è un punto estremamente fragile nella coscienza teologica ed ecclesiastica contemporanea. La concezione fragile del rito⁷ ci impedisce spesso di accedere correttamente a tale livello.

⁷ Per lo svolgimento di interessanti considerazioni a proposito di questo «limite» del rapporto moderno con il rito cfr. G. BUSANI, *La rilettura del «Rito di iniziazione cristiana degli adulti» a confronto con il postmoderno*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1998, 213-235.

2.2. Conseguenze didattiche e formative

Sul piano della formazione mi pare che la risposta a questa difficoltà del «testo battesimal» sia stata storicamente l'elaborazione di un sapere liturgico *accanto a* (e talora *al posto di*) un sapere sistematico intorno al battesimo e in generale ai sacramenti. Potremmo quasi dire che la «nascita della liturgia nel XX secolo» ha rappresentato il modo più clamoroso (e in certo modo anche il più fortunato) di affrontare la crisi di rapporto tra fede e sacramento⁸.

Dovremmo qui parlare della pretesa/presunzione/illusione/buon diritto della liturgia come autentica risposta a questa crisi di evidenza dei riti nel fondamento della fede. Non credo che si possa evitare di porre – per il battesimo come per gli altri sacramenti – la questione della legittimità di una risposta «liturgica» alla crisi teologica dei sacramenti tra XIX e XX secolo. Di fatto la nuova disciplina («scienza o teologia liturgica») ha vantato la pretesa di riportare su un piano diverso il sapere teologico sui sacramenti.

Forse oggi non è più tanto chiaro il senso dell'operazione teologica che il Movimento liturgico ha portato (come «soffio dello Spirito») all'interno del discorso teologico del secolo appena chiuso. Forse anche la vicenda del concilio Vaticano II e della Riforma liturgica conseguente ha offuscato una parte delle cose «effettivamente dette» dal ML e che oggi sono meno evidenti di settant'anni fa, ma sicuramente non meno urgenti di allora⁹. In particolare mi sembra si debbano ricordare almeno due elementi:

a) il ML ha voluto elaborare un *metodo teologico* che fosse alternativo sia al metodo sistematico classico sia al metodo storico. Il «ritorno alle fonti» che ha caratterizzato profondamente il sorgere di un sapere liturgico non si riduce affatto in un ritorno

⁸ Per un'indagine su questo intreccio originario tra sapere liturgico e sapere sistematico cfr. A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo. Sussidi, 3), Messaggero, Padova 1999.

⁹ Su questo specifico «recupero» cfr. le lucide pagine di L.-M. CHAUVET, *La liturgie demain: essai de prospective*, in P. DE CLECK (ed.), *La liturgie lieu théologique*, Beauchesne, Paris 1999, 201-229: esse si sbilanciano in una sorta di bilancio e insieme di profezia sulla liturgia del passato e del futuro.

ai documenti antichi, ma si può comprendere solo come riscoperta della liturgia come fonte, come *fons et culmen* di tutta l'azione della chiesa (SC 10);

b) proprio questa precisazione del metodo teologico – che pretende dal liturgista molto più che buone competenze filologiche e storiche – comporta l'apertura dell'attenzione non solo sull'esigenza di comprensione-riforma della liturgia, ma anche su quella di iniziazione-formazione attraverso la liturgia. Anche da questo punto di vista la riscoperta del «rito» non solo come «mediazione», ma anche come «immediatezza» rappresenta un passaggio obbligato per una nuova teologia del sacramento cristiano¹⁰.

3. CONTESTO: OSSIA LE CONSEGUENZE DI TALE CONCEZIONE DEL BATTESSIMO SUL SETTENARIO SACRAMENTALE

3.1. La questione del settenario di cui il battesimo è «porta»

Il discorso sul battesimo comporta tradizionalmente – e questo vale anche per l'oggi – il raccordo tra il battesimo e gli altri sacramenti. Anzitutto comporta il raccordo con altri *due* sacramenti. Si forma così una *triplice triade* della quale dobbiamo tener conto per comprendere il battesimo come tale. In fondo, dovremmo ammettere che fraintendiamo il sacramento quando tentiamo di comprenderlo *da solo*, mentre lo comprendiamo davvero solo quando lo colleghiamo ad «altri sacramenti». Ma,

¹⁰ Mi pare che questa nuova sensibilità trapeli da diversi contributi, provenienti da impostazioni diverse, ma convergenti in questa medesima analisi del dato: da un lato vi sono gli studi di carattere teologico-fondamentale [cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Biblioteca di teologia contemporanea, 85), Queriniana, Brescia 1996 e A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica* (Caro Salutis Cardo. Studi, 10), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1995], dall'altro opere piuttosto di carattere liturgico-sacramentario [oltre alla citata grande opera di P. Caspani sulla *Pertinenza della nozione di Iniziazione*, cfr. L. GIRARDI, «Conferma le parole della nostra fede». *Il linguaggio della celebrazione* (Biblioteca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia», 95), C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1998. e G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia* (Strumenti di scienze religiose), EMP, Padova 1996].

appunto, questo collegamento *pollachòs léghetai*, si dice in molti modi e tende a formare una *triplice triade* di grande interesse. Proviamo a considerare queste tre ipotesi di correlazione del battesimo:

a) con gli altri due sacramenti dell'«iniziazione cristiana» (ossia con la cresima e l'eucaristia), secondo una successione graduale e «naturale» di essi, che approda all'eucaristia come stabile esercizio del battesimo. Si forma così la *triade*: battesimo-cresima-eucaristia;

b) con i due sacramenti «che si ripetono» (ordinariamente o straordinariamente), ossia con l'eucaristia (compimento naturale – fisiologia battesimal) e con la penitenza (seconda tavola – patologia battesimal). Si forma così la *triade*: battesimo-eucaristia-penitenza;

In realtà, secondo il principio di *rispetto dell'esperienza e del fenomeno* dobbiamo ammettere che la nostra attuale percezione dell'universo sacramentale non matura di fatto né l'evidenza della prima triade (della classica iniziazione) né quella della seconda (tipica della vita del cristiano già iniziato). In realtà per noi vale in larga parte una *terza triade*, in certo senso «minore», che per la nostra esperienza è divenuta «maggiore»;

c) con gli stessi due sacramenti del punto b), ma capovolti, a formare cioè la *triade*: battesimo-penitenza-eucaristia, cui si aggiunge *successivamente*, come quarto elemento, in posizione dislocata e spiazzata, la cresima.

Nessuno potrà mai negare che questa *triade* può sempre apparire nell'esperienza della vita cristiana ed è anzi necessaria quando lo smarrimento del rapporto con il battesimo richiede la penitenza sacramentale per restaurare la comunione eucaristica. Ma bisogna chiedersi se sia legittimo che *l'inizio della vita cristiana, ossia le prime delicatissime esperienze della nuova vita in Cristo siano scandite ordinariamente da questa terza triade*.

La questione investe radicalmente la comprensione del battesimo e il suo rapporto con l'eucaristia: infatti, inserire la penitenza non solo *stabilmente*, ma addirittura *originariamente* nel passaggio tra battesimo ed eucaristia significa compromettere precisamente questo passaggio, e tende non soltanto a *rendere ordinario ciò che è straordinario* – ossia il caso della necessità della penitenza per ricongiungere battesimo ed eucaristia (e questo sarebbe ancora il meno), ma soprattutto, e con molto

maggior disagio, a rendere straordinario ciò che è ordinario – ossia il «normale» passaggio dal battesimo all'eucaristia.

3.2. Conseguenze didattico-formative

Sul piano della didattica del sacramento del battesimo, alla luce di quanto chiarito, occorre una sorta di precisazione sistematica e liturgica circa la «retroazione» che la comprensione dell'eucaristia e della penitenza esercitano sul battesimo. Qui si deve aprire strutturalmente lo sguardo sul fatto che il battesimo – che oggi è allontanato dall'esperienza per due motivi (ossia perché non si ripete, e perché l'unica volta in cui si celebra noi siamo «altrove», ossia non siamo ancora presenti con la nostra esperienza) – deve essere recuperato *a partire dai sacramenti che si ripetono*: ossia anzitutto dall'eucaristia (e non dalla penitenza sacramentale), perché solo l'eucaristia si ripete ordinariamente e solo in secondo luogo dalla penitenza, che interviene soltanto quando è necessario, ricostituendo la «pace con Dio e con la chiesa» prima infranta, e che invece assume la forma di «penitenza di devozione» soltanto come ripetizione della penitenza in quanto tale, e non del profilo sacramentale della stessa¹¹.

Sul piano della formazione, dunque, credo che si tratti di far maturare la delicatezza dei rapporti tra i sette sacramenti, dove il travisamento o la forzatura nei confronti del sacramento può avvenire non soltanto a causa del difetto di uso di un sacramento, ma anche a causa dell'eccesso e dell'abuso. Un eccesso di presenza – non della penitenza, ma del sacramento della penitenza – di fatto ostacola lo stabilizzarsi del rapporto tra battesimo ed eucaristia¹².

¹¹ La raccomandazione di «ripetere la penitenza» non va intesa in termini sacramentali, quanto in termini di esercizio della penitenza dipendente da una celebrazione sacramentale. In sostanza, se il sacramento della penitenza fosse ripetuto troppo frequentemente, ciò significherebbe di fatto il venir meno del valore assoluto del battesimo. La cosiddetta «penitenza di devozione» non si colloca in questo orizzonte, ma proprio perché rappresenta piuttosto un esercizio della penitenza battesimal «para-sacramentale» che non l'esercizio del sacramento nella sua struttura necessaria.

¹² Questo delicato equilibrio di accenti e di priorità che occorre garantire all'interno del settenario sacramentale era già ben presente ai padri Tridentini, quando, subito dopo aver condannato «quis dixerit sacramenta novae legis [...] esse plura vel pauciora quam septem» (can. 1), si affrettava a

Un'adeguata presentazione del battesimo ha quindi bisogno di calarsi fin dal principio in un orizzonte eucaristico¹³. Questa coscienza teologica e pastorale non può non diventare anche principio dell'esposizione, criterio della *ratio studiorum* e obiettivo didattico centrale. Il primato cronologico del battesimo deve commisurarsi e conformarsi al primato ontologico e criteriologico dell'eucaristia.

Anche per questo la triade dell'iniziazione può eventualmente lasciare fuori la confermazione ma non può mai anticipare la penitenza alla «prima» eucaristia. Solo così rispetta il valore decisivo del battesimo.

4. METATESTO: OSSIA LA SACRAMENTALITÀ DELLA RIVELAZIONE E LA REINTEGRAZIONE DEL RITO NEL FONDAMENTO DELLA FEDE

Che cosa regge il «testo» e il «tema» del battesimo come «sacramento della fede»? Forse un'indagine veramente accurata del rapporto tra fede e sacramento – che necessariamente ha a che fare con il battesimo e con il rapporto che esso istituisce con gli altri sacramenti – deve affrontare la questione della «sacramentalità della rivelazione» nel duplice senso che essa comporta¹⁴.

riequilibrare il pericoloso eccesso contenuto implicitamente nel primo canone, e al canone 3 condanna «quis dixerit haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius» (cfr. DH rispettivamente ai nn. 1601 e 1603). La *mens* del concilio è proprio quella di salvaguardare le differenze tra *sacmenta maiora* e *sacmenta minora*. Tale distinzione deve essere oggetto di grande attenzione nella formazione teologica al sacramento del battesimo.

¹³ La scelta del *CORSO DI TELOGIA SACRAMENTARIA*, frutto dell'esperienza del Pontificio Ateneo S. Anselmo, ha di fatto premesso alla trattazione dei singoli sacramenti una parte generale sull'«eucaristia» che sancisce precisamente tale primato; cfr. A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (edd.), *CORSO DI TELOGIA SACRAMENTARIA*, vol. II, Queriniana, Brescia 2000.

¹⁴ Riprendo qui di seguito alcune considerazioni che sono già apparse in A. GRILLO, *Eucaristia e «orizzonte sacramentale della rivelazione»*. *Alcuni spunti intorno a Fides et Ratio 13*, «Rivista Liturgica» 87 (2000), 471-480.

4.1. *Sacramentalità della rivelazione e della fede*

Nell'ambito delle affermazioni magisteriali più recenti, il dettato del n. 13 dell'enciclica *Fides et ratio* (= FR)¹⁵ mostra bene l'ottica con cui la sacramentalità viene considerata, quasi come il «modo» con cui il significato della rivelazione si offre alla «conoscenza di fede» e alla «ragione teologica», nella sua realtà di *segno*. Il modo con cui la rivelazione si offre alla conoscenza della fede spinge però a porre una questione diversa, che l'enciclica non affronta direttamente, ma che dipende strettamente da questa valorizzazione della *dimensione sacramentale* della rivelazione: si tratta del «modo» con cui la fede «passa» dal segno al significato. Questo «passaggio», questo «rinvio» dal segno al significato, dal *signum* alla *res*, non è semplicemente riducibile all'atto di comprensione intellettuale. Qui la *ratio* implicata, proprio a causa della complessità del segno con cui essa si confronta, deve essere articolata su un campo più vasto di quello semplicemente intellettuale.

La ragione è più che la semplice «ragione teoretica». In essa sta anche una dimensione di «storia», di «esperienza», di «tradizione» e di «rito», che solo così può rispettare fino in fondo il mistero, il quale si offre appunto storicamente, esperienzialmente, tradizionalmente e ritualmente. Ancora più precisamente, potremmo dire che il «modo» specifico di offrirsi della rivelazione impone alla fede (e alla teologia) un'adeguata articolazione del proprio «modo» di comprensione.

Anche alla luce di questo duplice aspetto dell'intenzione dell'enciclica, non si può non notare una singolare convergenza

¹⁵ «In aiuto alla ragione, che cerca l'intelligenza del mistero, vengono anche i segni presenti nella Rivelazione. Essi servono a condurre più a fondo la ricerca della verità e a permettere che la mente possa autonomamente indagare anche all'interno del mistero. Questi segni, comunque, se da una parte danno maggior forza alla ragione, perché le consentono di ricercare all'interno del mistero con i suoi propri mezzi di cui è giustamente gelosa, dall'altra la spingono a trascendere la loro realtà di segni per raccoglierne il significato ulteriore di cui sono portatori. In essi, pertanto, è già presente una verità nascosta a cui la mente è rinviate e da cui non può prescindere senza distruggere il segno stesso che le viene proposto. Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero» (FR 13).

tra queste prospettive appena indicate e gli sviluppi recenti delle discipline che più direttamente hanno a che fare con la «sacramentalità» in senso stretto. Anche la liturgia e la sacramentaria avvertono infatti la medesima priorità di integrare la sacramentalità della rivelazione con la sacramentalità della fede, l'adeguazione della risposta dell'uomo alla particolare forma con cui la grazia di Dio lo interella.

Per questo non sembra inutile considerare due tipi di conseguenze che derivano dalla stessa logica della provocazione dell'enciclica al pensiero teologico contemporaneo.

Da un lato giunge al liturgista e al sacramentalista l'invito a considerare con cura la delicatezza della propria funzione nel porre a tema il «sacramento» come dimensione specifica di questo «orizzonte» più generale costituito dalla particolarità sacramentale dello stesso rivelarsi di Dio.

Dall'altro lato, però, è il liturgista e il sacramentalista a potere/dovere rilanciare alle altre discipline teologiche, e anche allo stesso pensiero filosofico, l'esigenza di un ampliamento della nozione stessa di ragione, di una sua più ampia articolazione, per poter dar conto appieno di quella dimensione simbolica e rituale che appare come decisamente privilegiata nello sperimentare e nel comprendere la sacramentalità stessa del rivelarsi di Dio in Gesù Cristo.

Intorno a questi due movimenti vorremmo far convergere alcune considerazioni che testimoniano il contributo e il compito della scienza liturgica e sacramentale all'approfondimento dell'*intellectus fidei*, nonché la sollecitazione a integrare nelle «ragioni» della fede quel lato simbolico, storico, corporeo e rituale che costituisce appunto l'«orizzonte sacramentale» della rivelazione di cui parla l'enciclica FR.

Il passaggio dal «segno» al «significato», come abbiamo detto, comporta un'adeguazione delle categorie teoriche che pensano questa relazione. Ancor oggi esse appaiono troppo intellettualiistiche, come se alla «sacramentalità» della rivelazione corrispondesse semplicemente una mente che la pensa, individualmente, interiormente e spiritualmente. Mentre l'esigenza che oggi si fa valere è quella di una *risposta sacramentale della fede alla sacramentalità della rivelazione*, ossia una corrispondenza di una persona che comunitariamente, esteriormente e corporalmente sappia non solo «assistere», ma partecipare al mistero.

Ma qual è dunque il centro del problema che affrontiamo, se non proprio il rapporto tra corpo di Cristo e corpo umano? O, detto in termini più teorici, non è proprio *il rapporto tra teologia e antropologia* a risultare qui tanto delicato quanto decisivo? L'eucaristia infatti, in quanto *culmen et fons* dell'azione e della vita della chiesa, può essere pienamente compresa nella cultura di oggi soltanto se si mette a punto una categoria di «rito» che non sia abbandonata soltanto all'attenzione (acuta ma unilaterale e spesso deformante) dell'antropologia.

In questa prospettiva la teologia deve farsi inevitabilmente «fenomenologica», o, più ancora, deve accettare di non poter più risolvere la questione teologica «indipendentemente dall'agire», come se l'eucaristia fosse essenzialmente questione di «rappresentazione», di «visione», di «sostanza» più che di «celebrazione», di «partecipazione» e di «relazione». In questo senso il «segno» eucaristico è sempre incluso in una «celebrazione rituale». Il «genus signi» appare «in genere ritus».

La fedeltà all'«orizzonte sacramentale» indica pertanto una duplice linea di sviluppo, collocata per gradi tra loro concatenati quasi come due livelli progressivi di una stessa consapevolezza:

a) la ripresa di un'attenzione al rapporto di *mediazione* della corporeità secondo il principio tomista «per sensibilia ad intelligibilia» (S.Th., pars III), nel quale il «fenomeno» è destinato a essere superato, ma è anche condizione del superamento;

b) una sua riscrittura contemporanea, come recupero della sensibilità, della corporeità e della materialità in senso non materialistico o positivistico, ma come una forma particolare di *immediatezza* nel rapporto con il mistero, non più ridotto al rappresentare di una ragione distaccata e indifferente, ma pensato come il comprendere vitale di una ragione partecipativa e non indifferente: anch'essa, in qualche modo, sacramentale.

Qui non si tratta, come potrebbe sembrare, di una delle tipiche forme con cui si esprime l'anti-intellettuismo novecentesco. Anzi, si tratta di un modo peculiare con cui ampliare la gamma della conoscenza umana, di scandagliare fino in fondo il contributo prezioso e irriducibile con cui il corpo ci fa accedere al mondo. Nelle fini analisi con cui ad esempio E. Lévinas ha letto il sorgere dell'esperienza, egli ha scoperto un'«altra radice», una «radice altra» del conoscere umano, non riducibile allo schema della rappresentazione. Questo «vivere di...» che è

«godere», «gioire» ed «esser nutriti», come luogo del sorgere del sé, è anzitutto luogo sensibile, corporeo, materiale, che in questo affermarsi dichiara anche la sua dipendenza, la sua precarietà e finitezza. Nella sensibilità, nella corporeità, l'uomo scopre il modo più originario di stare dinanzi al mondo, al prossimo e a Dio. Solo favorendo i diritti della corporeità, e non ostacolandoli, la rappresentazione può ricordare il proprio fondamento, da cui continua a dipendere.

In breve: il corpo non è solo la «mediazione d'altro», ma è anche «l'altro da mediare». Così potremmo riassumere la riscoperta teologica del ruolo delicato che il corpo esercita come racordo delicato nel rapporto tra Dio e uomo, valorizzando appieno non soltanto la sacramentalità della rivelazione, ma anche il modo sacramentale della sua recezione.

4.2. Conseguenze didattiche e formative

La riscoperta del corpo come luogo originario – e non secondario o derivato – della relazione al mondo comporta una migliore articolazione tra il puro rappresentare e l'essere coinvolti in una relazione: l'alterità del corpo garantisce quell'alterità dell'altro che invece l'identità del pensiero rischia sempre di ridurre entro i propri schemi rappresentativi e di sfigurare. Il contributo che questa nuova sensibilità può dare al chiarimento del rapporto tra la sacramentalità dell'offerta della grazia e la sacramentalità dell'assenso a essa riveste un carattere di particolare preziosità, soprattutto per un approccio generale al battesimo e all'iniziazione cristiana.

Ciò dimostra almeno due cose importanti per l'approccio formativo e didattico dei seminari:

a) la pertinenza fondamentale del tema battesimal e sacramentale, con tutte le implicazioni che ciò comporta per le *altre discipline teologiche*, che vengono sollecitate a considerare questa «sporgenza» del rito sul sapere teologico;

b) la pluri- e inter-disciplinarità che la struttura sacramentale della rivelazione e della fede convoca per poter essere portata alla luce e compresa appieno. *Altre discipline antropologiche* sono qui richieste di illuminare la dimensione rituale, entro cui soltanto il sacramento esiste come tale.

5. CONCLUSIONI

Il sacramento del battesimo, inserito nella più ampia problematica dell'«iniziazione cristiana», sembra assumere da essa anche una sorta di generale fenomeno di «riscrittura»: come quello di «iniziazione» è divenuto un concetto generale per il ripensamento complessivo della sacramentaria e della stessa fede, così il sacramento della fede per eccellenza si è caricato, per parte sua, di tutto il peso di un nuovo modo di pensare il rapporto stesso tra fede e sacramento.

Ciò ha avuto due tipi di conseguenze sul concreto insegnamento del «trattato»: da un lato ha favorito quel processo – non solo negativo – con cui – per usare una felice espressione di G. Colombo – «la teologia sacramentale viene trasformata in teologia fondamentale»¹⁶.

D'altro lato questa attenzione si è indirizzata a una riscoperta della *concreta celebrazione del sacramento* che, oltre a dar luogo a un nuovo «discorso liturgico sul battesimo», ha fatto riscoprire la pertinenza della liturgia al fondamento della fede, ha fatto passare dalla visione del culto come *protestatio fidei* alla visione della liturgia come *actus fidei* e perciò ha recuperato un legame profondo del sacramento con la rivelazione.

Questo itinerario concettuale oggi non è solo nella letteratura specialistica: comincia a farsi «manuale», «corso», «dispensa» e inizia a essere recepito in un ambito ecclesiale sempre più ampio. Forse ancora il livello pastorale risulta carente su questo piano. Preparare adeguatamente anche questo tipo di recezione e favorire così una «fede testimoniale» che attestì davvero la «fede che salva» – ossia una liturgia non solo «protestativa», ma «mediatrice» e «istitutiva» dell'atto di fede – rappresenta forse una delle sfide più cariche di significato per la chiesa del XXI secolo e lo spazio per un ulteriore contributo da parte del Movimento liturgico, che nel XXI dovrà scoprire di avere ancora un servizio prezioso da svolgere all'interno della chiesa del terzo millennio.

¹⁶ Cfr. G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria e teologia fondamentale*, «Teologia» 19 (1994), 238-262.

P
A
1
x
11
A
1
1
2
o
2
1
1

CAPITOLO QUINTO

EUCARISTIA COME «PRIMA COMUNIONE» O COME CULMINE DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA? PROBLEMATICHE TEOLOGICO-PASTORALI

[Occorre] una salutare inquietudine di fronte alle mutate condizioni.

(CEI)¹

Il percorso che voglio propormi in questo capitolo tenta di disegnare un itinerario di ripensamento del «sacramento dell'eucaristia» come punto di arrivo dell'iniziazione cristiana². Dobbiamo però ammettere che questa «nuova» collocazione è nello stesso tempo una verità acquisita da parte della teologia recente, ma anche un'esperienza strutturalmente impedita e/o impossibilitata da parte di una ormai secolare pratica pastorale.

È dunque lecito chiedersi: come mai si è giunti fino a qui? Per rispondere in modo solo meno inadeguato, dopo alcune premesse di metodo (1) ci occuperemo brevemente della storia recente (2) e dei modelli antichi di riferimento (3), per poi scandagliare con attenzione la nuova possibilità di comprensione dell'eucaristia come *culmen* (4) e trarne infine una serie di rile-

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Premesse CEI, LEV, Città del Vaticano 1978, 11.

² Cfr. AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1998; A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria*, vol. II, Queriniana, Brescia 2000; G. CANOBIO - F. DELLA VECCHIA - R. TONONI (edd.), *Iniziazione cristiana*, Morcelliana, Brescia 2002; M. ALIOTTA (ed.), *Il sacramento della fede. Riflessione teologica sul battesimo in Italia*, San Paolo, Cinisello B. 2003; F. BROVELLI - A. TORRESIN (edd.), *Convocati dall'eucaristia. Alle sorgenti della chiesa e della sua missione*, Ancora 2004.

vanti conseguenze pastorali (5), di fronte alle quali la chiesa italiana deve necessariamente evocare il compito e la «salutare quietudine» di un'autentica «conversione pastorale», per riuscire ad affrontare il mutamento di paradigma con lucido realismo e per saperlo vivere con vivace serenità, quasi come una forma di profezia, prima inascoltata come un'inopportuna fuga in avanti e poi trasformata di colpo in retorica evidenza.

1. ALCUNE PREMESSE DI METODO

È necessario partire da alcune considerazioni di carattere metodico: senza di esse, rischieremmo di elaborare un disegno non sufficientemente chiaro e illuminato, che potrebbe essere letto male e inteso peggio. Chiariamo pertanto alcuni punti di non ritorno del dibattito attuale.

1.1. Centralità/fontalità dell'eucaristia e delicatezza della sua posizione precisa

L'affermazione della centralità dell'eucaristia mette facilmente tutti d'accordo. E tuttavia non è affatto chiaro su che cosa si sia concordi. Poiché è il concetto stesso di eucaristia a essere ancora vittima di riduzioni, stilizzazioni e unilateralità assai pesanti.

Eucaristia è infatti ancora una parola che può designare un «sacramento della chiesa», la «celebrazione» del sacramento, oppure semplicemente la «presenza reale» come risultato stabile della celebrazione. Una lunga storia sta alla base di questi molteplici significati che danno filo da torcere quando si tratta di capire fino in fondo su che cosa si sia ovviamente d'accordo quando si parla di «centralità dell'eucaristia». Storicamente dobbiamo fare i conti con la tensione tra una teologia «statica» e una teologia «dinamica» dell'eucaristia. Comprendere appieno la questione della «centralità» significa capire fino in fondo il bisogno elementare, per la chiesa, di riscoprire la *celebrazione eucaristica* come *fons et culmen* di tutta la liturgia.

Così arriviamo a dire che «centralità» designa «fontalità» e «culmine». Questo significa rileggere la tradizione eucaristica con l'occhio attento a riscoprire l'atto simbolico-rituale della celebrazione come il punto di arrivo e il punto di partenza dell'e-

sistenza ecclesiale cristiana. Ed è proprio questa particolare fontalità/centralità a suscitare una profonda esigenza di revisione dell'immagine (comunque di grande importanza, ma certo anche assai unilaterale) con cui si accederebbe alla «prima comunione» piuttosto che alla «pienezza e compiutezza della celebrazione eucaristica». Questa diversa terminologia indica due diversi modelli di iniziazione cristiana, di identità ecclesiale e di esperienza eucaristica, che vale la pena indagare e discutere a fondo.

1.2. Tradizioni antiche e recenti: quali mediazioni dell'eucaristia/fonte?

Una seconda premessa deve essere dedicata all'autorevolezza con cui si invocano tradizioni più antiche per superare gli ostacoli costituiti da tradizioni più recenti. In effetti, il modo con cui i cristiani entravano nella chiesa 1500 anni fa è molto diverso da quello con cui sono entrati nella chiesa i nostri nonni. Nella chiesa – lo si sa bene – l'antichità di una prassi parla in favore della sua autorevolezza e della sua raccomandabilità. Ma ciò non toglie, tuttavia, che il procedimento storico di ripresa del passato non possa cadere in una sorta di inevitabile ingenuità, quasi come una grande riscoperta di prassi desuete da sostituire alle prassi moderne. Questo *ressourcement*, ossia questo *ritorno alle fonti*, può e deve avere senso soltanto se posto al servizio di un altro *ressourcement*, ossia al ritorno alla *liturgia come fonte*. E allora sarà inevitabile chiedersi se un'opera di «restaurazione liturgica» sia sufficiente a ricostituire un itinerario di iniziazione cristiana non solo fedele alle origini, ma anche realmente praticabile e accessibile.

Altrimenti si rischierebbe di mutare tutte le forme, ma di lasciarle comunque lontane dal contenuto. A ciò, di conseguenza, dovrebbe essere legata anche la coscienza che il mutamento del modello di iniziazione cristiana, riconducendo l'eucaristia al suo ruolo di culmine, ha la non piccola conseguenza – spesso poco o nulla avvertita – di modificare gli equilibri di tutto il settenario sacramentale, riportando a quel primato dei *sacramenta maiora* (ossia battesimo-eucaristia) che inevitabilmente ridimensiona quei primati della penitenza o dell'ordine, che sotto sotto si vorrebbero non soltanto conservare, ma anche rilanciare, con

un'intenzione che tradisce non di rado almeno qualche traccia di ingenuità e quasi di spensieratezza³.

1.3. Il ruolo del ML, la Riforma liturgica e la riscoperta della «Formazione liturgica»

Infine, dovremmo sempre ricordare che il percorso che ha riportato prima alla valorizzazione della «prima comunione» e poi alla riscoperta dell'eucaristia come «fonte e culmine» dell'azione della chiesa, si iscrive compiutamente – anche se differenziatamente – all'interno del cammino del Movimento liturgico, inteso come desiderio di dare una soluzione convincente alla crisi in cui era caduto il celebrare liturgico all'interno dell'esperienza ecclesiale nella tarda modernità. In effetti, nei primi del XX secolo, la proposta autorevole di «comunione frequente» cominciava a spostare l'attenzione dalla presenza sacramentale all'atto del comunicarsi. Nel successivo approfondimento venivano in luce gli altri profili dell'eucaristia, la sua natura comunitaria che richiede una *actuosa participatio*, la sua dimensione unitariamente sacrificale e conviviale, la sua articolazione prima intorno all'ambone e poi intorno all'altare-mensa, la sua delicata struttura sequenziale e testuale. Tutto questo ha permesso di passare a una fase ulteriore, nella cui prospettiva la «prima comunione» può essere riletta soltanto come iniziazione alla vita di fede che conduce alla pienezza dell'esperienza ecclesiale-sacramentale, quale si dà soltanto nell'assemblea eucaristica.

Che la chiesa «viva dell'eucaristia» – oltre che titolo insigne dell'ultima enciclica di Giovanni Paolo II – è anche la verità prima e ultima di una realtà alla (e soprattutto dalla) quale dobbiamo essere formati. È la celebrazione eucaristica l'ambito in cui al

³ Per chiarire meglio, intendo dire che la riproposizione di un modello iniziatico mutuato dai primi secoli di esperienza ecclesiale non può in nessun caso lasciare inalterato il rapporto con il quarto sacramento. In altri termini, puntare sui primi tre sacramenti – con l'eucaristia riscoperta nel suo valore di fonte e culmine – non può non condurre a un profondo ripensamento e anche ridimensionamento del sacramento della penitenza. Ogni progetto pastorale che non tenga conto di questa dinamica, dimentica il bisogno di equilibrio complessivo dell'organismo sacramentale ecclesiale, dove tutto si tiene e dove, appena venga modificato un elemento, tutti gli altri subiscono inevitabili contraccolpi, che non necessariamente debbono essere giudicati come un male.

cristiano è dato corpo ed è data forma di chiesa. Per questo, con la Riforma liturgica, inevitabilmente si doveva arrivare a ricollocare l'eucaristia nello spazio, nel tempo e nel significato dell'iniziazione. Non più primo accesso anticipato a un'eucaristia pensata come presenza e come comunione, ma graduale introduzione alla pienezza di un rito, partecipando al quale il cristiano confessa, testimonia e percepisce la propria esistenza come radicalmente esposta alla grazia di Dio, nello Spirito donato del Crocifisso risorto.

Il percorso di iniziazione affida all'eucaristia il dono-compito di rinnovare settimanalmente (o forse anche quotidianamente) l'esperienza battesimal e crismale, nel qui e ora di una storia che, se assume ancora la forma di una tradizione, allora è capace di offrire veramente qualcosa di nuovo e di inedito, di inaudito e di sorprendente.

2. UN PICCOLO SGUARDO ALLA STORIA RECENTE DELLA «PRATICA EUCARISTICA»

Le tre premesse che abbiamo fin qui considerato ci conducono – quasi necessariamente – a volgerci indietro, alla storia degli ultimi secoli, nei quali la «pratica eucaristica»⁴ ha conosciuto progressivi e crescenti approfondimenti che si trasformavano però, non raramente, in stilizzazioni e impoverimenti. Proviamo a considerare ognuno dei punti secondo un crescendo che va dall'aspetto del «fare la comunione», al rapporto tra «battesimo ed eucaristia» fino alla sintesi (in larga parte mancata) tra dimensione sacrificale e dimensione sacramentale. Ognuno di questi passaggi metterà in luce uno specifico compito della *riscoperta dell'itinerario catecumenario di iniziazione*.

⁴ Utilizzo intenzionalmente un termine molto generale e generico come «pratica eucaristica» per sottolineare con forza un riferimento non settoriale, non minimale e non parziale all'intera esperienza celebrativa, attiva, contemplativa e spirituale che da tale termine non viene esclusa.

2.1. L'assetto classico e moderno: comunione fuori dalla celebrazione, comunione rara/frequente

Di fatto, nella tradizione occidentale, già dal medioevo appare chiaro come il momento specifico della comunione sacramentale subisca due forme di precisazione e di revisione. Da un lato si separa sempre più il «sacrificio della messa» dalla necessità che coloro che assistono alla messa debbano fare la comunione. Anzi, ordinariamente è solo il celebrante (ossia colui che presiede la celebrazione) a mangiare del pane e bere al calice. Ancora *Mediator Dei* (e siamo già nel 1947, ad appena diciassette anni da *Sacrosanctum Concilium!*) continua a insistere sull'aspetto difensivo del rapporto tra messa e comunione (ossia: la messa vale anche se fa la comunione soltanto il cosiddetto celebrante).

Ma non basta, questo determina che possa esservi una pratica di comunione sacramentale anche molto intensa, ma pressoché sempre al di fuori della celebrazione eucaristica. Il dibattito assai interessante che attraversa tutto il XVII e XVIII secolo tra sostenitori della comunione frequente e difensori della comunione rara costituisce un'ulteriore prova della sensibilità che si era diffusa dopo il concilio di Trento, che pure aveva già incitato a riavvicinare il popolo di Dio alla comunione sacramentale⁵.

2.2. La separazione tra battesimo ed eucaristia e il ruolo della penitenza sacramentale

A quanto appena detto va aggiunto un orizzonte generale di precarietà nel rapporto tra battesimo ed eucaristia. La scarsa correlazione tra la «porta» e il «culmine» dei sacramenti aveva gradualmente avvalorato l'idea che sulla soglia della comunione eucaristica dovesse collocarsi stabilmente un sacramento diverso dal battesimo, ossia il sacramento della penitenza, con la funzione di abilitare il soggetto cristiano alla comunione sacramentale come vertice della vita cristiana. Di fatto, tuttavia, questa struttura di pratiche penitenziali ed eucaristiche, rigorosamente subordinate le une alle altre, proveniva da una prassi di «comunio-

ne rara» e tendeva poi ad applicarsi quasi automaticamente anche alla (nuova) esperienza della comunione frequente. A partire dal concilio Lateranense IV – che introduce almeno una volta l'anno (a Pasqua) la confessione e la comunione obbligatoria per ogni battezzato – la successione di penitenza e comunione eucaristica, nel caso specifico del tutto giustificata, tende a perpetuarsi al di là di tale contesto, come «la» forma ordinaria e normale per accedere alla comunione, fosse anche la «prima».

Ora, con tutto il pregio di una tale prassi, occorre segnalare che essa tende a smarrire definitivamente ogni orizzonte battesimale della comunione eucaristica e ogni possibilità di vivere ordinariamente la comunione ecclesiale come condizione del battezzato inserito stabilmente nella chiesa di Cristo.

2.3. La separazione interna all'eucaristia: sacrificio e sacramento

Da ultimo, ma tutt'altro che secondariamente, dovremmo riconoscere una terza difficoltà nell'esperienza eucaristica degli ultimi secoli: cioè la fatica che la chiesa medievale e moderna ha fatto per recuperare l'*unità della celebrazione eucaristica*, ossia della sua natura, oltre che di comunione, anche di sacrificio e di sacramento. Tale distinzione affonda le sue radici molto lontano nella storia, ma è stata in qualche modo promossa sia dalla sintesi scolastica (Tommaso diceva, forse con eccesso di geniale linearità, che «l'eucaristia è sacrificio in quanto offerta ed è sacramento in quanto è ricevuta») sia dalla ripresa tridentina (ed è oltremodo significativo che ai due aspetti siano dedicati due distinti decreti del concilio di Trento). Sotto questo profilo, dunque, l'iniziazione cristiana nella forma di «prima comunione» tendeva a recuperare certamente tutti i contenuti sacramentali e sacrificiali, ma quasi prescindendo da quella forma di linguaggio simbolico-rituale con cui tali contenuti erano di fatto pienamente accessibili. Clericalizzazione del sacrificio, autonomia del sacramento dal rito liturgico e marginalizzazione della comunione finivano così per allearsi in una pericolosa stilizzazione e in un progressivo allontanamento dell'eucaristia dalla sua ricchezza teologica e antropologica, ecclesiale e pastorale, comunitaria e testimoniale.

⁵ Cfr. V. CALABRESE, *Dal Concilio di Trento al Movimento liturgico. La lezione del Quietismo e del Giansenismo*, «Rivista Liturgica» 84 (1997), 823-839.

3. LA RISCOPERTA DELLA PRATICA ANTICA DI INIZIAZIONE ALLA FEDE

Per disinserire questa sorta di «arancia meccanica» – che pure produceva fiori di spiritualità del tutto raggardevoli, ma che progressivamente oscurava il suo centro rituale, soppiantandolo con dinamiche di adorazione, di contemplazione o di consumazione che anziché aggiungersi al rito miravano piuttosto a soppiantarne il ruolo – è stata necessaria una grande stagione di studio della storia più antica. A ciò si è però aggiunto – e per certi versi è stato cooriginario – un acuirsi dell'interesse per il senso teologico e antropologico della dinamica liturgico-iniziatica, fino alla stesura del testo del RICA (*Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*), che costituisce fino a oggi il modello più nuovo e più avanzato di ripensamento dell'iniziazione cristiana, secondo i tempi e gli spazi di un itinerario catecumenario.

3.1. Il modello iniziatico antico e il superamento dell'infante come «modello di teologia e di pratica battesimal/iniziatica»

La reintroduzione della pratica del catecumenato, articolata dettagliatamente dal nuovo rito per l'iniziazione cristiana degli adulti, costituisce anche la traccia profonda e innegabile di un grande mutamento nella considerazione del modo con cui i cristiani entrano nella chiesa. Tale modificazione, che appare indubbiamente segnata dall'intento di «ritorno alle fonti», determina profonde novità anche riguardo alla considerazione dell'eucaristia. Essa infatti viene riletta ufficialmente e solennemente come il «culmine» e quindi come il «punto di arrivo» del percorso di iniziazione.

A ciò deve poi essere aggiunto il fatto che le nuove acquisizioni rituali incidono profondamente sul rapporto tra celebrazione e devozione eucaristica. Qui vediamo apparire e affermarsi bene la differenza tra Movimento liturgico e Movimento eucaristico⁶. Il secondo è certamente più antico del primo, ma il primo rilegge la tradizione eucaristica anzitutto come esperienza celebrativa comunitaria, non come devozione individuale. Tale

⁶ Sul tema rinvio a A. HAQUIN, *Liturgie, piété, dévotion dans le Mouvement Liturgique*, «La Maison-Dieu» 218 (1992), 108-126.

mutamento – che non significa affatto vittoria o sconfitta di una parte sull'altra, ma reimpostazione delle priorità ecclesiali e sacramentali della coscienza comune – conduce tuttavia a una reimpostazione degli accenti e delle pratiche, di cui oggi cominciamo a conoscere virtù e vizi.

Resta comunque il fatto che il richiamo alla chiesa antica nasconde un bisogno di rimotivazione teologica e antropologica del percorso iniziatico cristiano, con inevitabili conseguenze per la comprensione e la pratica del sacramento che – alla luce di tale coscienza recuperata – comincia a riapparire anzitutto come rito del compimento e principio di ripetibilità dell'acquisita identità cristiana.

3.2. L'approfondimento teologico e antropologico contemporaneo

Dobbiamo aggiungere, tuttavia, che tale ritorno alle fonti antiche, di per sé assai *necessario* e del tutto qualificante la nuova stagione, non mostra di essere *sufficiente* alla riqualificazione teologica del percorso iniziatico. Anche in tal caso, evidentemente, la riscoperta del «dato positivo» costituisce un passaggio molto significativo, capace di rimotivare e movimentare adeguatamente il ragionamento teologico, pastorale e pratico, ma di per sé non è in grado in quanto tale di soddisfare tutte le attese e di dare risposta a tutte le domande.

D'altra parte, va detto, la separazione tra le competenze storico-filologiche e le competenze teologico-pastorali continua a rimanere molto (troppo) accentuata. In altri termini, la sintesi teologica continua a svolgersi con una forte autonomia rispetto alle novità rituali. D'altra parte le nuove evidenze di carattere antropologico sembrano spesso semplicemente giustapporsi sia alle idee della sistematica sia alle pratiche rituali.

Non mancano certo le eccezioni a tale orientamento di fondo, che permane. Certo è che proprio l'iniziazione alla pratica eucaristica, compresa in questa luce, può subire complessive riletture e così uscire da una deriva devozionale, che pure ne aveva grandemente riaffermato la centralità e la frequenza, ma in un orizzonte segnato piuttosto dal sacramento della penitenza che dalla penitenza battesimale.

3.3. Il ruolo di «archetipo» del RICA

Il RICA costituisce comunque il nuovo modello di confronto di tutta l'iniziazione cristiana, e, per il fatto che reistituisce la «successione antica» tra battesimo, cresima ed eucaristia, costituisce anche il principio autorevolissimo di una rilettura del senso della «prima comunione», intendendola appunto piuttosto come «prima partecipazione integrale e compiuta alla celebrazione eucaristica», quale punto di arrivo del percorso catecumenario di scoperta corporea della fede. Questo cambiamento comporta una serie di nuove attenzioni, delle quali avremo modo di occuparci nel prossimo paragrafo.

4. RILETTURA DEL RUOLO DELL'EUCARISTIA NELLA INIZIAZIONE CRISTIANA: DA «TAPPA» A «CULMINE»

I tre aspetti che vorrei mettere in luce nella trasformazione importante cui ho già fatto cenno sono quelli legati a tre conseguenze sulla pratica cristiana, che hanno decisive ricadute sull'esperienza complessiva della fede e contribuiscono a orientarla potentemente.

4.1. Il rapporto consequenziale tra battesimo, cresima ed eucaristia

La corretta successione dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana manifesta una priorità che la sensibilità ecclesiale, la sapienza pastorale e la stessa evidenza teologica hanno in larga parte smarrito nel corso degli ultimi secoli. Forse in origine sta proprio l'acquisizione del «pedobattesimo» come prassi ordinaria della chiesa, che ha lentamente eroso l'evidenza della successione corretta, permettendo una considerazione del post-battesimo come uno spazio che poteva essere coperto e sacramentalizzato da momenti rituali relativamente variabili. Così, con il procedere dei secoli, si è giunti alla condizione attuale, in cui alla triade originaria si sostituisce ordinariamente una successione di *quattro* sacramenti, collocati in posizioni difformi rispetto alla loro portata significativa e al loro carattere di iniziazione: ossia, a un *pedobattesimo* dei primi giorni/mesi di vita segue, molto più tardi, una *prima confessione*, poi una *prima comunione*

e il percorso si chiude con la *cresima*. Questo regime di successione, tuttavia, è sicuramente molto recente, almeno nella misura in cui istituzionalizza la posizione conclusiva e finale della cresima. Ciò è probabilmente dovuto al sovrapporsi di due questioni, affrontate in tempi diversi, e secondo logiche differenti: ossia il recupero della prima comunione dei bambini ai primi del '900, e la riabilitazione della cresima dopo la metà del XX secolo, fino alla sua teorizzazione – peraltro mai avallata ufficialmente dal magistero – come «sacramento dell'adolescenza»⁷. Sorprendentemente queste due riflessioni, di per sé assai importanti per la ripresa di significato e per l'investimento di energie pastorali e spirituali, hanno proceduto con un tal grado di autonomia, quasi ignorandosi a vicenda, che il risultato è stato proprio quello della perdita del senso complessivo del processo di iniziazione, fino a giungere ad autentiche forme di contraddizione.

4.2. L'unico sacramento ordinariamente ripetibile è l'ultimo della iniziazione cristiana

Non è errato, perciò, ritenere che il percorso di iniziazione alla fede, con tutta la sua necessaria articolazione, possa comunque sfociare e approdare soltanto nella ricca esperienza della celebrazione eucaristica, che ha di per sé una caratteristica assolutamente differenziale rispetto agli altri due momenti (precedenti) del battesimo e della cresima: ossia di essere orientato a una strutturale ripetizione (almeno settimanale, ma anche quotidiana). Ciò che è più ricco, più articolato, più intimo, sta nella posizione conclusiva del percorso, e viene ripreso poi nel tempo, come approfondimento, come rinnovamento, in parte anche come terapia⁸ di quei due primi momenti.

Sotto questo profilo è evidente, allora, che l'alterazione della successione tra i tre sacramenti – che nell'ultimissima stagione

⁷ Per alcuni approfondimenti di questa storia recente cfr. J. COMBY, *L'eucaristia nel XIX e nel XX secolo*, in M. BOUARD (ed.), *Eucharistia. Encyclopédia dell'Eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 301-361.

⁸ Sul fatto che l'eucaristia costituisca di fatto anche un «sacramento di guarigione», un «farmaco», deve essere considerato un dato acquisito dalla tradizione, anche se dalla dottrina recente può essere sottaciuto o ammesso solo a mezza voce, per paura di screditare con ciò la legittimità del quarto sacramento.

abbiamo conosciuto e vissuto – può essere certamente ammessa come *regime eccezionale*, cosa che la chiesa nei secoli ha sperimentato come ipotesi non impossibile, ma non può (o, meglio, non dovrebbe) mai diventare un'alternativa stabile e regolare alla successione liturgicamente e teologicamente legittima.

Ciò evidentemente ha importanti – e non indolori – conseguenze nei confronti di una lettura della «prima comunione» come *tappa autonoma* di un processo di introduzione alla vita cristiana, che faccia astrazione dall'esperienza di «percorso» che i tre sacramenti rappresentano per la vita del singolo e della comunità.

Qui, evidentemente, il passaggio da «tappa» a «culmine» acquisisce tutta la sua forza, tutta la sua impellenza, vorrei dire tutta la necessità per la qualità della vita cristiana, comunitaria e sacramentale del singolo e prima ancora della comunità, della quale il singolo comincia a far parte sempre più pienamente e che si trasforma proprio grazie all'inserimento in essa di un nuovo membro.

4.3. Preghiera ed eucaristia: il rapporto con la Liturgia delle ore

Se abbiamo detto che l'eucaristia diviene per il cristiano il culmine e la fonte di tutta la sua esperienza di fede, dobbiamo però anche ammettere che la fonte e il culmine *non sono tutto*. Ciò non significa, peraltro, ridimensionare il ruolo dell'eucaristia, bensì collocarla nel suo spazio insostituibile, in relazione con altri momenti di celebrazione, di culto, di santificazione. Vi è bisogno di recuperare – non solo pastoralmente, ma anche e forse soprattutto esistenzialmente – un profondo raccordo tra Liturgia delle ore e celebrazione eucaristica. Ciò deve trovare una sua conferma a livello iniziativo, ma anche una definizione sul piano del ritmo ordinario di vita delle comunità e dei singoli. Il fatto che la celebrazione eucaristica tenda a occupare ogni spazio celebrativo della chiesa – fino a diventare una sorta di «tappabuchi», se è lecito esprimersi così – non costituisce soltanto la prova della centralità e dell'importanza del sacramento del corpo e del sangue di Cristo, ma anche della scarsa elasticità e articolazione dell'esperienza rituale cristiana. Essa per la verità sembra conoscere molto la «fonte» ma poco il fiume, molto la «cima» ma poco la montagna!

5. CONSEGUENZE TEOLOGICO-LITURGICHE E TEOLOGICO-PASTORALI

Ciò che abbiamo considerato fin qui non è privo di ricadute importanti sulla vita dei cristiani e sulla stessa autocomprensione che la chiesa sviluppa circa se stessa. Proviamo a considerare tre punti conclusivi del nostro percorso di riflessione.

5.1. La liturgia come «fons», il «ressourcement» e la Riforma

Un primo aspetto che dobbiamo considerare è costituito da una rilettura del valore di *fons* della liturgia eucaristica per l'esistenza ecclesiale. Qui dobbiamo cercare di evitare ogni forma di «retorica ecclesiale». Vi è retorica, infatti, quando si parla tanto di *fons*, ma si tratta la liturgia soltanto come oggetto, come termine, come punto di arrivo, e mai come «sorgente», come vero punto di partenza. Il fatto che la liturgia eucaristica sia «*inizio zampillante*» significa che occorre recuperare un senso di «ritorno alle fonti» che sappia restituire alla celebrazione eucaristica (nella sua integralità rituale e comunitaria piuttosto che in una sua forzata stilizzazione devozionale e individuale) la capacità di dare forma e corpo alla vita cristiana. Questa considerazione, tuttavia, ci impone di trarne nello stesso tempo due importanti conseguenze:

a) occorre difendere fino in fondo la logica della Riforma liturgica, che ha saputo incidere profondamente sulla struttura dell'iniziazione cristiana, ritornando a una sua forma più lineare e più adeguata. L'atto riformatore è stato e rimane *atto necessario* per la rinascita di un'autentica identità sacramentale dei cristiani e della chiesa;

b) tuttavia occorre anche riconoscere che la Riforma, come *atto necessario*, è però anche *atto insufficiente*, e può addirittura diventare *ostacolo* o *distrazione* quando pretenda di sequestrare in sé tutto il senso dell'azione liturgica. Esso è invece soltanto lo *strumento perché la liturgia eucaristica torni a essere la fonte di tutta l'azione della chiesa*. Ciò significa che esso deve restare al servizio dell'iniziazione e della formazione liturgica.

5.2. La riscoperta della «actuosa participatio»

In secondo luogo dobbiamo riconoscere come la cifra che contraddistingue la rilettura conciliare circa l'eucaristia (cfr. SC

48) rimanga soprattutto il concetto di *partecipazione attiva*. Le forme dell'iniziazione all'eucaristia non sono più riducibili alla «prima comunione» proprio perché la partecipazione alla messa non può più essere pensata secondo un modello di «partecipazione parallela» che una secolare tradizione preconciliare aveva visto imporsi, anche a scapito del senso rituale e sacramentale dell'eucaristia. Partecipazione «attiva» significa, infatti, partecipazione di tutti all'unico atto. Il rito celebrato, in tutta la sua ampiezza e articolazione, costituisce la *forma* con cui i cristiani partecipano sacramentalmente al mistero pasquale. Secondo il modello previo, invece – sostenuto ancora qualche anno prima del concilio, ad esempio da *Mediator Det⁹* –, la partecipazione non è «attiva», ossia all'unico atto, ma «parallela», ossia affianca all'atto del rito eucaristico un atto di devozione personale, di preghiera del cuore, di recita del rosario, di celebrazione della confessione¹⁰, ecc.

È evidente che al mutare del *modello di partecipazione* non può non tener dietro anche un profondo mutamento di iniziazione. Forse oggi dovrebbe essere chiarita con maggior fermezza questa grande differenza tra modelli di partecipazione all'eucaristia, di cui quello della *participatio actuosa* richiede una *mediazione rituale e corporea dell'esperienza*, mentre quello della «partecipazione parallela» considera sufficiente una *mediazione mentale (o interiore o sentimentale) dell'esperienza*.

Credo che lo scarso impegno finora mostrato dalle singole comunità cristiane nel far proprio il nuovo stile di iniziazione cristiana sia dovuto a una percezione ancora troppo debole e

⁹ E sorprendentemente ripreso negli ultimi anni da documenti anche di una certa autorevolezza, sia pure con il formale ossequio al dettato del concilio, ma sicuramente in contraddizione palese con il suo spirito e con la sua lettera.

¹⁰ A proposito del parallelismo tra eucaristia celebrata e sacramento della penitenza, si può osservare un fenomeno storico assai interessante. Un'azione parallela tra altare e confessionale è concepibile solo quando noi siamo ridotti ad avere un'*esperienza pubblica dell'altare* parallela a un'*esperienza privata del confessionale*. In realtà, tanto l'altare quanto il confessionale sono oggetto di *esperienza comunitaria*. Per questo non sono possibili parallelismi tra *privacy* e pubblicità, ma soltanto è auspicabile una pastorale penitenziale ed eucaristica che recuperi il senso comunitario di entrambe le dimensioni.

marginale di questa grande differenza nei due grandi modelli di partecipazione all'eucaristia.

5.3. Il «pedobattesimo» e il settenario sacramentale: un effetto a catena

Possiamo poi affrontare le conseguenze sull'iniziazione che derivano dall'assolutizzarsi del «battesimo dei bambini» come prassi indifferenziata e disinvolta della chiesa. In effetti il discorso sul pedobattesimo comporta tradizionalmente – e questo vale anche per l'oggi – il raccordo tra il battesimo e gli altri sacramenti. Anzitutto comporta il raccordo con altri *due* sacramenti. Si forma così una *triplice triade* della quale dobbiamo tener conto per comprendere l'iniziazione cristiana nel suo complesso. In fondo, dovremmo ammettere che fraintendiamo il sacramento quando tentiamo di comprenderlo *da solo*, mentre lo comprendiamo davvero solo quando lo colleghiamo ad «altri sacramenti». Ma, appunto, questo collegamento *pollachòs léghetai*, si dice in molti modi e tende a formare una *triplice triade* di grande interesse. Proviamo a considerare queste tre ipotesi di correlazione del battesimo:

a) con gli altri due sacramenti della «iniziazione cristiana» (ossia con la cresima e l'eucaristia), secondo una successione graduale e «naturale» di essi, che approda all'eucaristia come stabile esercizio del battesimo. Si forma così la *triade*: battesimo-cresima-eucaristia;

b) con i due sacramenti «che si ripetono» (ordinariamente o straordinariamente), ossia con l'eucaristia (compimento naturale – fisiologia battesimali) e con la penitenza (seconda tavola – patologia battesimali). Si forma così la *triade*: battesimo-eucaristia-penitenza.

In realtà, secondo il principio di *rispetto dell'esperienza e del fenomeno* dobbiamo ammettere che la nostra attuale percezione dell'universo sacramentale non matura di fatto né l'evidenza della prima triade (della classica iniziazione) né quella della seconda (tipica della vita del cristiano già iniziato). In realtà per noi vale in larga parte una *terza triade*, in certo senso di tono «minore», che per la nostra esperienza è divenuta di tono «maggiore»;

c) con gli stessi due sacramenti del punto b), ma capovolti, a formare cioè la *triade*: battesimo-penitenza-eucaristia, cui si ag-

giunge *successivamente*, come quarto elemento, in posizione dislocata e spiazzata, la cresima.

Nessuno potrà mai negare che questa triade può sempre apparire nell'esperienza della vita cristiana ed è anzi necessaria quando lo smarrimento del rapporto con il battesimo richiede la penitenza sacramentale per restaurare la comunione eucaristica. Ma bisogna chiedersi se sia legittimo che *l'inizio della vita cristiana, ossia le prime delicatissime esperienze della nuova vita in Cristo siano scandite ordinariamente da questa terza triade*.

La questione investe radicalmente la comprensione del battesimo e il suo rapporto con l'eucaristia: infatti, inserire la *penitenza sacramentale*¹¹ non solo stabilmente, ma addirittura *originariamente* nel passaggio tra battesimo ed eucaristia significa compromettere precisamente questo passaggio, e tende non soltanto a *rendere ordinario ciò che è straordinario* – ossia il caso della necessità della penitenza per ricongiungere battesimo ed eucaristia (e questo sarebbe ancora il meno) –, ma soprattutto, e con molto maggior disagio, a *rendere straordinario ciò che è ordinario* – ossia il «normale» passaggio dal battesimo all'eucaristia¹².

Con ciò è evidente che la scarsa sensibilità verso questo equilibrio, determina irrimediabilmente una ricaduta pesante su tutti gli altri sacramenti (di guarigione e di servizio) con la conseguenza non piccola per cui il battesimo che non culmina nell'eucaristia di fatto impedisce il compiersi dell'iniziazione, e perciò essa deve continuamente essere «recuperata» nelle occasioni di celebrazione degli altri momenti sacramentali, per i qua-

li tuttavia l'orizzonte battesimal-eucaristico dovrebbe invece essere acquisito e divenuto in qualche modo stabile.

Questa instabilità marginalizzante dell'identità ecclesiale tra «prima» e «ultima» comunione rappresenta oggi forse quell'elemento capace di scuotere la chiesa, con quella «salutare inquietudine» che può riportarla – mediante una «conversione pastorale» – alla sua prassi più autentica, anche se oggi una tale prassi appare ancora molto lontana dalle sensibilità e assai ardua alle modellazioni pastorali.

Evidentemente in tali contesti occorre molta prudenza, lo sappiamo bene: ma non di rado la prudenza consiste essenzialmente nel *responsabile coraggio della decisione*, anche quando molti la confondono piuttosto con il *facile rifugio nell'indecisione*.

¹¹ Qui va osservata una cosa importante: se si discute l'inserimento della «penitenza sacramentale» non è per negare l'importanza del «fare penitenza» sulla soglia dell'eucaristia, ma sta nel mostrare i rischi della tendenza – diventata negli ultimi secoli quasi inarrestabile – a concentrare ogni forma di penitenza cristiana nella sua figura sacramentale, ossia nel sacramento della penitenza. Proprio questa «riduzione» costituisce un problema non piccolo e che meriterebbe ben altra attenzione di quanta gli si riserva ordinariamente.

¹² Cfr. le lucide osservazioni in proposito di R. TONONI, *L'iniziazione cristiana e il sacramento della riconciliazione. Una collocazione problematica*, in G. CANOBBO - F. DELLA VECCHIA - R. TONONI (edd.), *Iniziazione cristiana* (Quaderni teologici del Seminario di Brescia, 12), Morcelliana, Brescia 2002, 147-176.

CAPITOLO SESTO

SACRIFICIO RITUALE E SACRIFICIO SPIRITUALE:
UNA RILETTURA DELL'EUCARISTIA
«IN GENERE RITUS»

Quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus,
hoc *immediate* pertinet *ad religionem*, *mediate* autem *ad caritatem*,
quae est religionis principium.

(S. TOMMASO D'AQUINO)¹

Iniziamo questo capitolo con una domanda in apparenza non troppo decisiva: Dove cade l'accento in questa iniziale citazione dalla *Secunda Secundae* della *Summa Theologiae* di san Tommaso? Che cosa vuole veramente dirci il Dottore angelico con questa formula e che cosa noi possiamo effettivamente cogliere in essa? Ne deriva necessariamente l'ammissione per cui ciò che conta è la mediazione dell'amore – come ci pare di capire fin troppo facilmente, quasi per intuito diretto – o piuttosto secondo questa espressione rimane insuperabile e strutturale una necessaria immediatezza della religione? Tale affermazione ci vuole parlare dei diritti del sacrificio rituale come significante esteriore, oppure delle giuste pretese di primato da parte del sacrificio spirituale come suo significato interiore?

In realtà, le cose risultano ancora più complicate proprio per il fatto che a noi sembrano tanto semplici: infatti, da questo dilemma noi non ci sentiamo più turbati! Ci pare di aver raggiunto uno stadio ulteriore, di stare ormai al di là, al di sopra e al di fuori di questa alternativa. E proprio questo è il nostro vero dilemma. Non siamo più capaci di avvertire nella relazione tra rito e intenzione, tra formalità esteriore e coscienza interiore la vera tensione originaria dell'autenticità cristiana, quella compo-

¹ *Summa Theologiae*, II-II, q.82, a.2, ad1. Il corsivo è mio.

Le idee che vorrei esprimere in questo capitolo derivano infatti direttamente da un lavoro precedente, dove avevo affrontato il problema del rapporto tra teologia fondamentale e liturgia⁴. In quel caso mi era parso necessario giungere fondamentalmente a tre conclusioni principali:

a) diversi filoni della teologia contemporanea (cattolica e protestante) tornano sul progetto di «(prima) svolta antropologica», arricchendo il profilo del soggetto umano con cui pongono in relazione la rivelazione divina. La comprensione trascendentale del soggetto credente cede il posto a una più acuta indagine sulle condizioni corporee e sensibili dell'accesso alla fede;

b) il rito sacramentale e liturgico appare come il momento esteriore, oggettivo, comunitario, che non si lascia imprigionare in nessuna teoria o teologia della parola o della storia, dall'alto o dal basso, ma che risulta capace di smontare questa opposizione, indirizzandola verso una superiore forma di sintesi;

c) questa è la caratteristica della seconda svolta antropologica: di pensare l'irriducibilità del rito al pensiero e perciò di riabilitare alcune di quelle dimensioni rituali, esteriori e formali che la prima svolta antropologica aveva inevitabilmente trascurato.

Sulla base di tali conclusioni, risultava necessario «applicare» il modello teorico a un problema concreto della teologia e della liturgia post-conciliare: per svolgere questo compito non poteva esservi tema più adeguato di quello del «sacrificio».

Il tema di questo capitolo – il rapporto tra sacrificio spirituale e sacrificio rituale – costituisce perciò un'applicazione e una concretizzazione della tesi centrale che era emersa da quella prima tappa del nostro itinerario di studio. In essa si voleva rivendicare l'esigenza della reintegrazione del rito come «presupposto» e «dato» necessario della teologia fondamentale⁵. Appli-

⁴ Cfr. A. GRILLO, *L'esperienza rituale come «dato» della teologia fondamentale. Ermeneutica di una rimozione e prospettive teoriche di reintegrazione*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione* (Caro Salutis Cardo, Contributi, 14), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1997, 167-224.

⁵ Cfr. A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo, Sussidi, 3), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1999, e anche IDEM, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento liturgico e (post-) Modernità*, Cittadella, Assisi 2003.

cato al tema del «sacrificio» – che è il rito più esemplare e centrale della tradizione religiosa umana e cristiana – ciò significa chiarire come la tradizione abbia mostrato prima di presupporre tale rito al fondamento, poi di rimuovere il rito dal fondamento, infine di voler/dover reintegrare il rito sacrificale nel fondamento della fede cristiana, per poterla comprendere, vivere ed esporre in modo convincente.

Che il sacrificio (rituale) sia stato oggetto di presupposizione, di rimozione e poi di reintegrazione da parte della teologia nel fondamento della propria fede sarà l'assunto centrale che vorrei qui svolgere e articolare adeguatamente.

Va poi aggiunto, come terza premessa, che la teologia non può concedere a chi la nega il vantaggio di porre (o di imporre) le proprie distinzioni; essa non può veramente né pensare né essere pensata dentro le categorie che la negano. Tra queste categorie, la distinzione più insidiosa – che oggi è diventata talmente ovvia da far dimenticare così tutta la sua arbitrietà – mi pare quella tra antropologia e teologia, che comprende spesso in sé l'opposizione tra religione e fede, tra sacro e santo, e anche – in modo tutt'altro che secondario – l'antitesi tra sacrificio spirituale e rituale (spesso tradotta nell'opposizione tra etica e culto).

Confrontandomi sul tema del sacrificio dovrei allora dire – già preliminarmente – che cosa non farò. Non accetterò che sia chiaro fin dal principio ciò che la teologia può scoprire solo alla fine⁶. Infatti, perché la teologia possa fare il proprio discorso sul cuore della fede cristiana, e affinché tale messaggio possa restare nelle menti e nei corpi che la incontrano, esso deve passare anche necessariamente attraverso il livello antropologico. Anzi, si

⁶ In questo senso vorrei riprendere e sviluppare la suggestione potente offerta dall'iniziale citazione da Tommaso. Il gioco tra *immediatezza religiosa e mediazione dell'amore* ha da questo punto di vista il valore di un'esortazione a ricordare un più adeguato regime dei tempi, dei ritmi, delle soglie e delle attese che la teologia ha da scoprire nell'uomo sulla via della fede. Il fatto che il superamento del rito sacrificale sia chiaro dall'inizio, per ogni cristiano, significherebbe abolire l'immediatezza religiosa per soppiantarla con un'immediata mediazione dell'amore. Ma questa mediazione, l'amore appunto, si dà all'uomo, nel suo punto immediato più alto, non come pensiero, né come dovere, ma come rito religioso. Tale è il ruolo inaggirabile del sacrificio rituale.

tradisce la teologia (almeno quella cristiana) quando, con l'intenzione di salvaguardarla, le si contrappone l'antropologia. La distinzione tra antropologia e teologia non è una distinzione ovvia: o è teologica, nel senso che è un contenuto di fede finale della teologia, oppure è profondamente anti-teologica.

Soprattutto per il tema del sacrificio – così delicato proprio in quanto identificato con il cuore stesso della dimensione religiosa – rifiutare questa distinzione come preliminare, significa cercare di mettersi sulla lunghezza d'onda giusta per capire che cosa la tradizione ci dice, ossia per recuperare il presupposto (pratico e perciò teorico) su cui essa lavorava e che a noi manca – almeno immediatamente – sotto i piedi e davanti agli occhi.

Per questo articolerò il capitolo nel modo seguente:

a) Illustrerò dapprima la falsa alternativa tra Dio e uomo in cui chiudiamo il discorso sul sacrificio. La premessa che la teologia contemporanea, nella sua schiera più fitta, sostiene come ovvia è il «superamento del regime sacrificale-rituale» da parte del cristianesimo. A questa incomprensione dovrà essere opposta un'importante obiezione, che scopriremo già presente in diversi autori.

b) Mostrerò, poi, dove si colloca la vera alternativa, ossia quella tra una fede concreta e una fede astratta, tra una fede che concretamente giunge – anche attraverso il rito del sacrificio – alla coscienza della propria novità, e una fede che invece pretende di aver già compreso, prima di ogni rito del culto, il vero senso della propria vocazione.

c) Spiegherò così, sotto questa particolare prospettiva, il «disagio moderno» della teologia di fronte al sacrificio, così «sintomatico» con le aspirazioni più manifeste verso il superamento di tutte le mediazioni esteriori rispetto alla purezza interiore e coscientiale.

d) Indicherò quindi, necessariamente, nella concezione moderna della «libertà» il luogo proprio di questo disagio e della sua possibile soluzione attraverso un concetto di libertà che non presupponga l'autodeterminazione come proprio principio, ma sappia adeguatamente articolare eterodeterminazione e autodeterminazione, facendo risaltare da ultimo la «condizione genealogica» dell'incondizionato.

e) Tenterò infine di riconciliare sacrificio e libertà in una comprensione del rapporto tra teologia e antropologia, che ri-

sulti convincente e possa stare all'altezza e camminare al ritmo della «seconda svolta antropologica».

1. LA FALSA ALTERNATIVA TRA DIO E UOMO, TRA TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Là dove non ci sono più sacrifici, gli dei svaniscono.

(L.-M. CHAUDET)⁷

Un teologo moderno ha potuto pensare e scrivere la frase che campeggia qui in epigrafe. Ma se, accanto a questa voce, diamo ascolto anche agli antichi, scopriamo proprio in essi molte proposizioni che suonano in modo sorprendentemente simile a quella appena incontrata. «I sacrifici servono all'uomo, non a Dio»: così ripetono Ireneo, Agostino, Tommaso e moltissimi altri Padri e Dottori⁸. La stessa affermazione, che per 1500 anni è servita a sorreggere il senso teologico del sacrificio, nel mondo moderno – soprattutto a partire da una certa interpretazione che di essa ha dato la Riforma – è però diventata *il principio della sua squalificazione*.

Diciamolo chiaramente: chi oggi direbbe questa frase senza arrossire? Chi di noi, seriamente, potrebbe pronunciare queste parole in qualità di teologo? Si badi bene, qui è fondamentale aggiungere queste quattro parole: «in qualità di teologo». Perché proprio in quanto detta da un teologo questa frase suona scandalosa. Un'affermazione del genere – si ritiene – potrebbe

⁷ L.-M. CHAUDET, *Le sacrifice comme échange symbolique*, in M. NEUSCH (ed.), *Le sacrifice dans les religions*, Beauchesne, Paris 1994 (Sciences théologiques & religieuses, 3), 277-304, qui 279. Per un inquadramento generale del pensiero dell'autore cfr. CHAUDET, *Della mediazione*.

⁸ Almeno da Ireneo si diparte una lettura per cui Dio non ha bisogno di nulla: i sacrifici non gli sono di alcuna utilità. Ma in *Adv. Haer.* (IV, 17,1), Ireneo dice che i sacrifici in verità non sono per Dio, «ma per quello stesso che li offre, cioè per l'uomo [...] [poiché] colui che offre è lui stesso glorificato in ciò che offre, se il suo dono è accettato» (IV, 18,1), e da «ingratito» (*a-charistos*) diviene «grato» (*eu-charistos*) (IV, 18,6). Così egli apprende (si noti il termine) a servire Dio e che cos'è il «vero sacrificio». E in cosa consiste per Ireneo questo sacrificio vero? È «la comunione con il prossimo [...] e il timore di Dio» (IV, 18,3).

al massimo proferirla un antropologo, un sociologo, uno psicologo, un fenomenologo... ma non un teologo!

Eppure Ireneo la diceva, e Agostino la ripeteva e Tommaso la citava con grande rilievo! Direi allora che la cifra della teologia moderna, il suo carattere inconfondibile, sta proprio nell'aver fatto della differenza tra Dio e uomo un'antitesi, un'opposizione, una contraddizione: o l'uomo o Dio. E, per questo, o antropologia o teologia. In tale opposizione, sono le strutture della mediazione corporea della fede, sono i riti a farne subito le spese. E tra i riti, il rito religioso per eccellenza, il sacrificio, risulta così posto in una crisi decisiva: o è affermato, e con ciò nega la teologia, o è negato e con ciò nega l'antropologia.

È normale che i palati fini della teologia, di fronte al termine «rito» (e quindi anche al termine «sacrificio rituale»), abbiano ormai assunto la buona abitudine di storcere il naso. «Questa è antropologia, non teologia» dicono subito con i loro atteggiamenti. Un atteggiamento del genere aveva certo delle ottime ragioni storiche, quando rappresentava una scelta coraggiosa e persino obbligata di risignificazione di un patrimonio liturgico e sacramentale assalito da una grave crisi di comunicazione e di significatività. Ma oggi, questa soluzione, è ormai afflitta da una forma di pericolosa unilateralità, di cui si trovano pressoché ovunque tracce numerose e consistenti. Esaminiamo due casi abbastanza tipici.

1.1. Un esempio di rilettura di Agostino (M. Neusch)

Prendiamo anzitutto il caso di una recente rilettura di Agostino, proposta da M. Neusch⁹, che presenta i caratteri tipici della rimozione del rito dal fondamento della fede¹⁰. L'autore infatti giustamente riconosce che in Agostino si afferma una generale tendenza alla spiritualizzazione del concetto di sacrificio. Ma per analizzare questa posizione il nostro autore prende le mosse dalla crisi che il concetto di sacrificio ha conosciuto a partire dall'antropologia moderna, ossia almeno a partire dal no-

⁹ M. NEUSCH, *Une conception chrétienne du sacrifice. Le modèle de S. Augustin*, in IDEM (ed.), *Le sacrifice dans les religions*, 117-137.

¹⁰ Secondo l'espressione sintetica che ho usato in A. GRILLO, *L'esperienza rituale come «dato» della teologia fondamentale*, soprattutto 205-209.

to studio di H. Hubert e M. Mauss¹¹, fino alla recente «moda antisacrificiale» solennemente sancita dalle opere di R. Girard. La definizione che proprio Hubert e Mauss hanno dato di sacrificio è significativa di una prospettiva «funzionalista» in cui l'Occidente, a partire dal XIX secolo, ha cominciato a interpretare il sacrificio:

«Il sacrificio è un atto religioso che, mediante la consacrazione di una vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie o di alcuni oggetti ai quali si interessa»¹².

Per Neusch ciò che non funziona, in tale impostazione, è la costruzione della relazione in termini di dono-controdono: ciò che per l'antropologia è dono dell'uomo per ottenere un controdono di Dio, nel cristianesimo risulta capovolto. Ancora una volta, per la preoccupazione di cadere in una forma di riduzionismo antropologico, il nostro autore pretende di capovolgere il senso ordinario del sacrificio per potere accedere al senso cristiano del sacrificio. Per compiere questo ribaltamento ritiene importantissima la riflessione agostiniana¹³. Anche Neusch – come Agostino – è interessato a chiarire il rapporto tra esteriorità gestuale e interiorità spirituale e lo fa appunto basandosi largamente su una rivisitazione delle categorie agostiniane. È vero che per Agostino il vero sacrificio è la *charitas*, ma in regime cristiano la relazione tra sacrificio visibile e sacrificio invisibile è riconosciuta assai complessa¹⁴, mentre Neusch esagera nello spostare subito la questione significativa dal rapporto tra visibile-invisibile a quello tra presenza e assenza della carità, come se la relazione tra presenza e assenza potesse essere giudicata al di sopra del regime rituale e non fosse invece proprio il frutto e il prodotto della relazione fra visibile e invisibile¹⁵.

¹¹ H. HUBERT - M. MAUSS, *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, in IDEM, *Le origini dei poteri magici*, Newton Compton, Roma 1977, 40-148.

¹² HUBERT - MAUSS, *Saggio*, 51.

¹³ Ci si riferisce a sant'Agostino per dire che «il a donné à la reflexion chrétienne sur le sacrifice son orientation la plus saine, c'est-à-dire la moins sacrificielle» (NEUSCH, *Une conception*, 118).

¹⁴ Agostino, in *De civ. Dei* X, 19, lo definisce così: «I sacrifici visibili sono i segni degli invisibili come le parole pronunciate sono segni delle cose».

¹⁵ Lo stesso autore (*Une conception*, 128ss.), mediante uno schema finale, arriva a ridurre Agostino alla nostra sensibilità, facendone un teorizzatore

Ciò che è rituale deve essere superato. Questa è l'evidenza che in Neusch emerge, come in larghissima parte della teologia contemporanea. Resta il problema di capire perché – mentre Girard non ha dubbi che l'unica conseguenza possibile è la soppressione della prassi rituale del sacrificio – Agostino non sia così chiaro. Neusch qui propone alcune risposte molto generiche, perché caratterizzate dal fatto di essere tutte e tre di carattere teologico, sull'incarnazione, sulla relazione tra Cristo capo e corpo di Cristo e tra memoria della croce e nascita della chiesa. Questo però – si noti bene – non risolve la questione – che per Agostino non costituiva un problema – circa la struttura rituale dell'uomo, livello sul quale egli – insieme a tutta la grande tradizione antica e moderna – poteva allegare solo ragioni teologiche. A noi questa evidenza manca e perciò Agostino – con tutta la sua altezza – ci risulta insufficiente per risolvere il nostro problema¹⁶.

Neusch, dunque, per contrastare l'attacco di pensatori come Girard, che accusano il cristianesimo di statuto sacrificale, cade nell'errore di inseguire il contraddittore sul suo stesso terreno, quello di una presunta immediatezza (post- e anti-sacrificale) della relazione dell'uomo con la verità e la libertà. È in fondo troppo facile dimostrare che – contrariamente a quanto sostiene

della riduzione dei riti all'esistenza! La vera contrapposizione visibile-invisibile si trasformerebbe così in quella tra rito e vita. Come se la vita potesse guardare ai riti cristiani dall'esterno, dall'alto, da lontano. Ma questa reazione è la nostra novità e non può essere assolutamente avvicinata alla sensibilità antica o medioevale. Qui abbiamo a che fare con il cuore della questione sul sacrificio. Noi vediamo i riti – e *in primis* il rito sacrificale – come qualcosa di esterno alla vita e perciò abbiamo bisogno di una teoria che confermi questa nostra esigenza-tentazione. Ma non sospettiamo più che la nostra «idea» di *charitas* e la nostra nozione di «vita» ispirata alla *charitas* possa trovare proprio in quella condivisione adorante di pane e vino una delle sue fondamentali condizioni di possibilità religiose.

¹⁶ Come direbbe J. Cazeneuve (*La sociologia del rito*, Il Saggiatore, Milano 1974) «L'uomo moderno, qualunque sia la sua posizione filosofica, non può trattenersi in prima istanza dal considerare strani i riti dei suoi simili meno evoluti» (11). Perché possa dire che il culto cristiano avviene «sive in quibusque sacramentis sive in nobis ipsis» (*De civ. Dei*, X, 3,2) ci è incomprendibile se non accetta di mettere in discussione l'atteggiamento «normal-ex» dell'uomo moderno, che squalifica i riti. Per un approfondimento di questa domanda sul «perché» dei riti cfr. G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Messaggero, Padova 1996.

Girard – il cristianesimo guarda ai propri riti dall'alto della consapevolezza che «il sacrificio è l'uomo stesso» (*De civ. Dei* X, 6) nella sua carità. Ma questa affermazione – svincolata dal contesto argomentativo e culturale agostiniano – non è che una riduzione etica del cristianesimo, dove l'approdo alla *charitas* non ha bisogno dello stacco religioso, dove la corrispondenza non ha bisogno dell'interruzione, dove la fede non ha bisogno del culto religioso, dove l'identità ha già superato ogni differenza.

La coscienza antropologica sa che il sacrificio ha la funzione di «modificare lo stato delle persone» (Mauss), ma per la teologia – insiste Neusch – nessuna tecnica umana ha il potere di ottenere questo risultato: la salvezza è un dono di Dio. Questa evidenza – però – da dove viene? È possibile davvero che questa radicazione in Dio della salvezza dell'uomo possa all'uomo arrivare per via non rituale? E non è forse un difetto di visione del rapporto tra grazia e libertà a compromettere il discorso anche sul sacrificio, che invece tende a connettere grazia e libertà in modo molto più stretto? Che bisogno c'è di capovolgere le cose in questo modo? Infatti a una visione inadeguata dell'iniziativa dell'uomo corrisponde una visione altrettanto inadeguata dell'iniziativa di Dio. Così non si spiega né il sacrificio né la stessa fede. Certo, questo non significa che ultimamente non dovremo affermare che la salvezza è dono di Dio. Ma questo non può essere fatto a priori, bensì solo dopo la mediazione del sacrificio rituale, come luogo in cui la rivelazione e la redenzione si perpetuano e sono accessibili¹⁷.

In questo tentativo di autodifesa della teologia, la contestazione che l'antropologia muove alla teologia del sacrificio non coglierebbe nel segno, perché il «vero sacrificio» non sarebbe altro che la carità. Quanta velocità e quanta immediatezza vi è in questa affermazione di Neusch, che non tiene per nulla conto della lenta gradualità del ragionamento agostiniano. Per convincersene, sarebbe sufficiente guardare come Tommaso ha ripreso questo tema della relazione tra carità e sacrificio nell'affermazio-

¹⁷ È stato Th. Pröpper a mettere bene in luce il disagio che nella teologia cristiana è stato introdotto con la separazione tra redenzione oggettiva e redenzione soggettiva, tra redenzione realizzata e sua appropriazione, precisamente a scapito di ogni mediazione religiosa e rituale della fede (cfr. *Redenzione e storia della libertà*, 68ss.).

ne che ha aperto questo studio, con la sua sottilissima graduazione tra immediatezza e mediazione: questi sono i due termini che anche in Tommaso risolvono la questione, senza semplicismi. In questa ricostruzione dei rapporti tra *charitas* e *cultus* si trova una straordinaria profondità di visione e complessità di prospettiva: la relazione tra unione dello Spirito con Dio e atti esteriori di culto viene così sapientemente sfumata proprio per rispetto della corporeità umana. Dire invece che «*le vrai sacrifice étant indentiquement la charité*¹⁸» significa confutare nello stesso tempo l'antropologia di un Girard, ma anche la struttura fondamentale del culto cristiano.

Pertanto, già da questa prima sommaria indagine cominciamo a comprendere che, per capire il culto eucaristico-sacrificale cristiano, occorre rifiutare una visione immediata della libertà umana, che inevitabilmente non riesce a tollerare tutte quelle mediazioni, che ai suoi occhi inevitabilmente risultano o inutili o pericolose.

1.2. *Le ragioni del sacrificio rituale in L.-M. Chauvet*

Il nostro secondo sondaggio ha a che fare con due interventi di uno tra i teologi più sensibili alla complessità rituale della concezione cristiana del sacrificio, e che tuttavia non ha potuto resistere totalmente al rischio di una riduzione etica della visione sacrificiale¹⁹. Va precisato che questi recenti saggi specificano la visione che l'autore aveva già presentato nella sua opera più nota²⁰, affinandone non poco la plausibilità. Non vorrei soffermarmi sui particolari di questi saggi – come sempre ben costruiti ed efficaci –, ma preferisco metterne subito allo scoperto le opzioni teoriche portanti e decisive.

L'autore, dopo aver esaminato il modo con cui i Padri presentano la visione cristiana del sacrificio, arriva a concludere, con una certa nettezza e traendone per così dire una parola

¹⁸ NEUSCH, *Une conception*, 135.

¹⁹ Mi riferisco a due recenti interventi di L.-M. CHAUDET, *Le «sacrifice» en christianisme. Une notion ambiguë*, in M. NEUSCH (ed.), 139-155, e IDEM, *Le sacrifice comme échange symbolique*, nello stesso volume, 277-304, come sintesi dei lavori del Convegno di cui il volume costituisce il resoconto.

²⁰ L.-M. CHAUDET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann (TO) 1990.

troppo forte, affermando che di sacrificio nel cristianesimo si parla solo metaforicamente. La morte di Gesù è sacrificio solo come rinvio alla sua vita donata, non come tale. E poi aggiunge: «Per questo il sacrificio liturgico dell'eucaristia non è un punto finale, come se Dio ne avesse bisogno, o come se i cristiani potessero liberarsi del loro debito verso di lui a colpi di messe. Un tale debito non si deve pagare immaginariamente con atti rituali. È piuttosto da assumersi simbolicamente nel vero sacrificio, che nel solco di quello di Gesù Cristo e in comunione con il suo, è un'etica dell'agape»²¹.

Anche Chauvet tende qui a cadere nella trappola di un'antitesi tra rito ed etica, che è piuttosto l'eredità da cui liberarsi, non il baluardo su cui resistere. Ma si tratta solo di brevi momenti, inseriti in una coscienza e in una consapevolezza ben attenta alla complessità della questione.

Più efficace mi pare invece la sua espressione quando riflette sulla messa come sacrificio, dove ricorda il rilievo della mediazione simbolica del rituale²², rispetto alla quale non si danno vie brevi di carattere concettuale o intuitivo.

Ecco giungere dunque la frase che già abbiamo incontrato: «Là dove non ci sono più sacrifici, gli dei svaniscono. Che gli dei siano istituiti dal rituale, è proprio ciò che ne deriva»²³.

Tale affermazione è a un tempo profondamente pericolosa e pericolosamente profonda, poiché mostra la pertinenza inaggiungibile (Chauvet dice «*incontournable*») di una competenza antropologica per un discorso teologico che oggi voglia prendere sul serio il sacrificio.

Anche Chauvet chiude il suo secondo saggio con la stessa idea di capovolgimento che abbiamo già incontrato: il sacrificio non è dono dell'uomo a Dio, ma dono di Dio all'uomo. Ecco che di nuovo compare l'ombra di un errore intellettualistico residuo, consistente nel non riconoscere che questo capovolgimento è il centro del vangelo. E che forse solo nel sacrificio rituale cristiano

²¹ CHAUDET, *Le «sacrifice» en christianisme*, 149.

²² Ivi, p. 151. Paradossalmente, ma significativamente, in questo autore è più facile parlare di sacrificio per la «messia», che per la «croce», del rito più che dell'evento, poiché la simbolicità del rito è condizione per la significatività dell'evento.

²³ CHAUDET, *Le sacrifice comme échange*, 279.

questo capovolgimento viene detto nel modo più alto. Dunque, solo in un particolare dono dell'uomo a Dio viene a evidenza la priorità del dono di Dio all'uomo. Non è possibile invece pensare che l'approccio al sacrificio eucaristico possa essere semplicemente guidato fin dal principio da quel salto che è il sacrificio stesso a renderci possibile. L'eucaristia non è quel segno che ci mostra esteriormente quello che interiormente ed esistenzialmente già sappiamo, ma quel segno che ci annuncia e rende possibile, nel modo più alto, il vangelo di Cristo.

Molto interessante è invece la sintesi che Chauvet propone sul valore del sacrificio come modo per «trouver la bonne distance», per collocare adeguatamente l'uomo rispetto a Dio, perché non sia troppo distante, ma nemmeno troppo vicino a lui²⁴. Trovare la distanza giusta significa scoprire che la più grande vicinanza con Dio è assicurata non tanto dal trionfo di un'immediatezza (teorica o pratica, del pensiero o dell'azione), ma da una sobria dialettica di immediato e mediato, di prossimità e lontananza.

È però evidente come anche in questo caso il passaggio dal sacrificio alla libertà appare proprio necessario per una ridefinizione dei rapporti tra antropologia e teologia. Il che significa una congiunzione e una disgiunzione fondamentale tra Dio e uomo, una sorta di armonizzazione dell'antinomia tra «pensare» e «vivere» (Levi-Strauss), tra la differenza del primo e l'identità del secondo.

Si ritorna così all'insuperabilità del sacrificio rituale per poter dire l'offerta della vita in modo non semplicemente etico, ma religioso, dove in ultima analisi è in questione una relazione vitale con Dio. Riemerge così bene l'irriducibilità ad altro del rito: il suo essere intransitivo, tautologico (Schelling), inaggravabile nella sua funzione fabulatrice (Ricoeur). Il problema della rimozione del sacrificio dalla teologia è proprio legato al fatto che ciò che in esso viene perduto con la rimozione non può essere detto-esperito-vissuto-imparato altrimenti che così, non è sostituibile con un discorso concettuale o morale.

²⁴ Chauvet sa bene che l'ideale di una *immediatezza della carità* non può non fare i conti con le mediazioni simboliche della religione. Da questo punto di vista – e forse contro il suo stesso parere – Chauvet va particolarmente d'accordo con Tommaso.

Come mezzo e come segno, il sacrificio non ha giustamente futuro. Ma come mediazione e come simbolo non può ulteriormente essere trascurato, sia come definizione dell'evento, sia come definizione del rito.

La tentazione ricorrente della teologia contemporanea è quella di sostituire la vita etica a ogni sacrificio liturgico²⁵. D'altra parte tale superamento del sacrificio rituale in un'eticizzazione che sconfina nella gnosi è anche la risposta all'esasperazione dell'elemento materiale, déresponsabilizzante e magico, del rituale sacrificale.

Forte di questa consapevolezza, Chauvet conclude con parole che dimostrano la proficuità di una considerazione teologica che si apra alla dimensione antropologica di cui il sacrificio è permeato.

«Le sacrifice en effet est une pédagogie qui enseigne le «sacrifice véritable»»²⁶.

Si può dire dunque che è l'uomo e non Dio a essere il beneficiario del sacrificio: si tratta di un'impegnativa affermazione, profondamente rischiosa, che tuttavia mette a frutto, applicandola al sacrificio, una tra le più interessanti novità della teologia della «seconda svolta antropologica», per la quale i segni vengono percepiti come «simboli», e i mezzi come «mediazioni». Con questo passaggio risulta non solo più possibile, ma necessario, integrare radicalmente teologia e antropologia.

In questa ottica il rapporto tra sacrificio visibile e invisibile non è semplicemente quello di «segno», ma anche quello di mediazione simbolica che rende possibile quella immediatezza teologica. La tensione tra sacrificio ed etica resta perciò insuperata e insuperabile, fino a sfociare in questo paradosso, che davvero può essere citato come degna conclusione in cui Chauvet dimostra sensibilità e quel pizzico di unilateralità che gli è caratteristica:

²⁵ CHAUDET, *Le sacrifice comme échange*, 299. Facilmente si potrebbe addibire questa inclinazione a una forte penetrazione dello spirito protestante e riformato nell'argomentazione teologica contemporanea. Le opere di E. Jüngel e di I.U. Dalfether – tra i massimi teologi protestanti contemporanei – provvedono subito a spegnere l'ardore di queste diagnosi troppo semplistiche.

²⁶ *Ivi*, 304.

Il rito sacrificale ha senso propriamente cristiano solo se, con il suo riferirsi alla pasqua di Gesù il Cristo e al dono dello Spirito, rinvia a un'etica e se questa etica, per contro, viene riletta come «sacrificio spirituale» alla gloria di Dio²⁷.

La consapevolezza della connessione reciproca tra etica e sacrificio consente a Chauvet di additare la falsa alternativa tra uomo e Dio che pretenderebbe – nella sua purezza teologica – di avere la mappa per potersi collocare sempre in un sicuro al-dilà rispetto a ogni mediazione religiosa, rituale e sacrificale della fede.

2. LA VERA ALTERNATIVA TRA FEDE ASTRATTA E CONCRETA E IL DISAGIO DELLA TEOLOGIA VERSO IL SACRIFICIO RITUALE

È vero, io non attacco la religione, ma la disservo.

(M. MAUSS)²⁸

La vera grande difficoltà per la teologia di fronte alla cultura contemporanea non sta nella scelta di campo tra Dio e uomo, ma nella contrapposizione tra astrattezza e concretezza della fede. Il rapporto rinnovato tra antropologia e teologia – con tutte le sue ambiguità – illumina il contributo specifico e inaggravabile dell'antropologia per la soluzione di questo contrasto tra una fede che, nell'interpretarsi astrattamente con l'intento di mantenere un barlume di universalizzabilità, perde il sostrato concreto che solo può garantirla. Non a caso, tale contributo risulta storicamente documentato e concerne parallelamente i due campi del sapere che si tratta di coordinare.

2.1. Una teologia non-antropologica del sacrificio?

Sul tema del sacrificio l'antropologia ha sviluppato molto ampiamente il proprio progetto di scienza nuova. Essa, all'inizio, con i grandi padri della sociologia, dell'antropologia cultu-

²⁷ *Ivi*, 304.

²⁸ Citato in E. GILSON, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966, 31.

rale, della psicologia, ha costruito un intero campo del sapere per dimostrare l'autoreferenzialità umana del sacrificio, l'apparire di chiare tendenze e caratteristiche dell'uomo in questo presunto rapporto di dono, di offerta, di confessione, di espiazione, di lode nei confronti di Dio. Non c'è Dio della grande antropologia, a cavallo del XIX e XX secolo, che non si riveli proiezione di interiori aspirazioni dell'uomo, prodotto di bisogni sociali, immagine di sogni inconfessati, auspicio di condizioni sociali irrealizzabili. Non c'è sacrificio a un tale Dio che non parli – più eloquentemente, sebbene non direttamente – di quell'uomo che lo offre, dei suoi universi di pensieri e di progetti. Sembrerebbe quasi che l'antropologia moderna, nella sua origine, abbia fatto propria quell'espressione dei Padri (*i sacrifici servono all'uomo, non a Dio*), assumendola però al di fuori di ogni possibile relazione con Dio.

L'antropologia non ha avuto difficoltà a individuare proprio nel sacrificio il grande codice di questa autoaffermazione umana *sub specie* divina. Da Taylor a Robertson Smith, da Hubert e Mauss a J. Frazer, da J. Cazeneuve fino a R. Girard²⁹, tutta l'antropologia dell'ultimo secolo ha scovato nel sacrificio rituale una struttura ricchissima di tesori che dicono la verità sull'uomo e sul suo senso. Proprio il sacrificio «celebrato» ha aperto loro gli occhi sul «conceitto» di sacrificio e insieme sull'«evento» del sacrificio. Il progetto di scovare l'evento di un sacrificio umano – al di sotto di tutta la struttura religiosa, di tutta l'organizzazione sociale o addirittura di tutta la cultura dell'uomo – è risultato non solo un ardito tema di studio, ma anche un nascosto oggetto di piacere raffinato.

Il duplice statuto di massimo rito religioso e di violento assassinio lecito (persino dovuto!) ha attirato l'interesse di infinite schiere di studiosi, tenendo sempre più in soggezione le menti dei teologi. Perché i teologi, salvo rari casi, hanno accettato abbastanza supinamente questo «destino», sfrondando la propria teologia da ogni riferimento al sacrificio rituale, resistendo co-

²⁹ Una bella sintesi su queste tendenze si trova in CHAUDET, *Le sacrifice comme échange*, passim. Una bella rassegna ragionata si trova in A.N. TERRIN, *Antropologia culturale*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (edd.), *Nuovo Dizionario di liturgia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 71-92.

raggiosi soltanto sull'evento croce, interpretato dal passato con categorie sacrificali, ma oggi emancipato da questa cattività intollerabile.

Questa teologia, dicevo, ha di fatto accettato una spartizione di competenze: all'antropologia le strutture rituali, private del «significato» (cioè libere di essere rilette in ogni direzione, come puro sostrato di autointerpretazioni dell'uomo); alla teologia il significato di fede, privo delle strutture positive, ossia sfrondato di forme rituali, per le quali la teologia, lentamente, ha cominciato ad assumere la prospettiva della sua nemica-alleata antropologia. In tal modo la teologia ha rischiato, e ancora largamente rischia, di assumere lo sguardo dell'antropologia per guardare ai propri riti, riservandosi una competenza (e un'ispirazione) solo per quanto riguarda il significato ultimo di quelli. In fondo, è come se l'antropologia avesse ottenuto il grande risultato di imporre alla teologia le proprie categorie interpretative sulle realtà che ha studiato. E come se i teologi avessero in gran parte utilizzato queste griglie concettuali – del tutto inadeguate – per stabilire a partire da dove essi possono prendere la parola. Così essi hanno sperato di poter riabilitare il discorso sul sacrificio cristiano spostando la questione dal rito all'evento, e poi acquisendo una distinzione tra redenzione oggettiva e redenzione soggettiva, per isolare la questione del sacrificio sull'evento e sul concetto³⁰.

Questo atteggiamento traspare tutt'oggi, anche da opere di notevole impegno e di profonda dottrina, da cui, però, viene sostenuta un'antitesi tra antropologia e teologia nell'interpretazione dei sacramenti e del sacrificio cristiano, che lascia veramente perplessi. Ne siano prova due recenti interventi, di tenore e mole diversa, ma affini nel liquidare ogni riferimento strettamente antropologico come un «decadere» rispetto al compito teologico.

³⁰ Una sensibile smentita di questa tendenza è venuta dalla *Mysterien-theologie* di Casel, che tra i suoi meriti più importanti ha proprio quello di aver riaffermato, nel concetto di «Mistero del culto», l'inseparabilità concettuale tra evento e rito, tra redenzione oggettiva e redenzione soggettiva, tra realizzazione e celebrazione del mistero.

In un primo caso, G. Colombo³¹ rivendica l'originalità di una fondazione ecclesiologica ed eucaristica, e perciò non antropologica della dottrina sui sacramenti, dove proprio questo «perciò» risulta dipendere profondamente da tale dipendenza da un'impostazione antropologica e apologetica del teologico. Sfugge in questo caso a Colombo il vero senso del riferimento al rito di cui è capace la recente teologia. Curiosamente egli può affermare drasticamente l'identità rito = uomo: questo è ciò che non può essere accettato, il sintomo di una teologia che non riesce a uscire dai suoi pregiudizi³².

Che il rito sia soltanto espressione dell'uomo, e che quindi la cristiologia e l'ecclesiologia risultino ultimamente svuotate, è il

³¹ Si tratta dello scritto di G. COLOMBO, *Presentazione a G. Moioli, Il quarto sacramento. Note introduttive* («Lectio», 3), Glossa, Milano 1996, IX-XLIV. In esso appare lo schema di una rilettura secondo la quale si potrebbe riconoscere una *tripartizione della sacramentaria attuale*:

a) recupero ecclesiologico e cristologico, in origine riferito a Rahner;
 b) distacco dal momento ecclesiologico, con conseguente conversione antropologica, dettata dall'esigenza di «conferire intelligenza immediata al sacramento, sciogliendolo dall'identità immediatamente ecclesiale per inserirlo nella concezione più generale e comune di rito e quindi di simbolo» (XXII);
 c) radicalizzazione di questa tendenza, unita alla liberazione da ogni sovradeterminazione di carattere metafisico, come conversione postmoderna della teologia sacramentaria, di cui Chauvet sarebbe il principale artefice.

La denuncia di questa tendenza a «risolvere la sacramentaria nell'antropologia» non riesce a cogliere l'elemento «rituale» se non sotto una prospettiva falsata dal sequestro antropologico subito da esso nell'ultimo secolo. G. Colombo afferma che «risulta impertinente e fuorviante l'idea di impiantare la ricerca sui sacramenti in generale [...] direttamente sull'antropologia, "dislocandola" dall'ecclesiologia e dall'eucaristia come fossero irrilevanti o non immediatamente risolutivi. Sotto il procedimento formale risulta evidente il cedimento alla deriva unilaterale che risolve la sacramentaria nella teologia fondamentale; ma più radicalmente l'atteggiamento pseudo moderno, fondamentalmente ingenuo, di ricercare il rinnovamento della teologia nell'affidamento alla cultura, invece che nell'aderenza critica alla rivelazione e alla tradizione cristiana» (XLIII). Questo autore sembra cadere nell'ingenuità di poter «aderire criticamente alla rivelazione» al di fuori di ogni cultura, come se la chiesa e l'eucaristia ci parlassero prima di ogni celebrazione rituale del sacramento e non con e in essa!

³² Che il rito sia proprio ciò che non è riconducibile solo all'uomo è la grande opportunità che è data alla nuova teologia per riscoprire l'antropologia in una nuova luce, come quella disciplina che potrà consentirle di mantenere viva la relazione con la «differenza» e con l'«alterità» fondante.

giudizio espresso da parte di un pensiero che di fatto con ciò avvalora la peggiore tradizione antiteologica. Assume cioè il punto di vista dell'avversario per salvare se stesso, a costo di sfigurarsi.

Mentre il grande merito di Chauvet è stato proprio quello di aver compreso, molto diversamente dalla svolta antropologica degli anni '60, che proprio il tema del rito è il più distante e provocatorio per la coscienza antropocentrica moderna. Colombo, che ha visto bene quando ha intuito la deriva fondamentale della sacramentaria, non riesce proprio ad aver ragione quando vuol restare fedele ai sacramenti ignorando la loro natura rituale: opponendo antropologia e teologia, finisce per cadere nella trappola da cui vuol mettere in guardia gli altri.

Un secondo caso di questa tendenza è espresso da G. Kunzler³³, che risulta incline a svuotare di senso il sacrificio rituale. Il procedimento è il solito. Anzitutto si prende distanza da ogni «svolta antropologica» in teologia e le si contrappone la «svolta teologica», opponendo catabasi ad anabasi, senza soffermarsi sul fatto che questa opposizione, questa priorità preliminare è il vero problema³⁴. Si cita anche, mirabilmente in sintonia con il progetto qui sviluppato, il passo di Tommaso su interno ed esterno per quanto riguarda il culto, che resta però un concetto pericoloso, perché indicherebbe – si noti ancora – una «subordinazione di Dio all'uomo»³⁵. Da ultimo, sul concetto di sacrificio, si esordisce con il solito ritornello, che svuota di ogni senso i discorsi tradizionali, e li capovolge: «nel sacrificio (cristiano) è Dio a fare un dono all'uomo, non l'uomo a Dio»³⁶.

³³ M. KUNZLER, *La liturgia della chiesa* (AMATECA, 10), Jaca Book, Milano 1996.

³⁴ Cfr. KUNZLER, *La liturgia*, 37-42. I concetti di «svolta antropologica» e di «svolta teologica», di «anabasi» e di «catabasi» pretendono di aver già compreso, prima del culto, ciò che il culto di-mostra e rap-presenta.

³⁵ Problematicamente si discute anche sul concetto di culto di Schaeffler (KUNZLER, *La liturgia*, 47-49), risolvendo l'imbarazzo con una soluzione recisa: «A fronte della preminenza della catabasi, c'è bisogno dell'ingombrante e discusso concetto di culto?». C'è da chiedersi anche in questo caso se la «preminenza della catabasi» possa essere chiara prima della celebrazione culto.

³⁶ Cfr. KUNZLER, *La liturgia*, 257.

Il problema più radicale è però: come fare a sconfiggere il così vituperato «logocentrismo», se non si accetta che l'atto rituale possa «istruirmi», «formarmi» «educarmi» su quel sacrificio interiore? Come è possibile che il cominciare da Dio e l'agire di Dio sia già di per sé evidente, a una fede che evidentemente nasce già (intellettualisticamente) predelineata? Ecco il punto. Accettando un'alternativa imposta dalle scienze umane alla teologia, la teologia pretende di fare il proprio discorso sul sacrificio «dall'alto» e così finisce per non mantener fede al proprio compito ermeneutico di testimonianza della mediazione tra Dio e uomo.

In questione è proprio il valore di mediazione dei riti in relazione alla fede del cristiano. La medesima opposizione tra antropologia e teologia mi pare il frutto di una non adeguatamente meditata lotta contro le scienze umane, assunta nell'ultimo secolo da parte della teologia.

L'iniziativa di Dio, il donare di Dio appare nell'azione dell'uomo, nel donare dell'uomo, l'offerta del capo nell'offerta del corpo, il sacrificio di Cristo nel sacrificio della chiesa. Questa prospettiva, che rinuncia all'opposizione, è l'unica strada teologica coerentemente praticabile. Mi spiego ancora meglio: l'antropologia – sebbene non faccia mai del tutto quello che ora le attribuisco – potrebbe in astratto e in concreto assumere un punto di vista in cui tutto ciò che è riferito a Dio sia attribuito all'uomo. Che la preghiera, i sacrifici, le gerarchie, i miracoli, le anime e le vite eterne siano riferite all'uomo, alle sue manie e alle sue malattie, ai suoi desideri e alle sue paure, può essere una strada percorribile fino in fondo dalle scienze umane.

Ma la teologia, per difendersi da queste letture, che ne hanno spiazzato e «déplacée» la competenza, non può semplicemente opporvisi. O, almeno, non può più fare semplicemente questo. Se vuole rispondere a queste provocazioni, deve perciò evitare sempre di opporre Dio all'uomo, di opporre una via dall'alto a una via dal basso, una «catabasi» e una «anabasi». Essa garantisce un punto di vista autenticamente teologico prima di tutto non cadendo nell'opposizione moderna tra uomo e Dio. È ancora autentica teologia se non cede alla tentazione (veramente antisimbolica – diabolica – nella sua aria seducente di «buon senso») di fare a meno dell'antropologia; se, come teologia, può essere ancora, apertamente e fieramente, discorso sull'uomo, parola di e su quest'uomo qui.

Quando la teologia, sia pure per difendere i diritti di Dio, si colloca in una direzione opposta alla dimensione dell'uomo, pur senza volerlo finisce per fare il gioco della sua «avversaria». E ciò risulta tanto più evidente quando tale soluzione viene proposta come modo di comprensione di un atto pratico come la liturgia e il culto. Se la teologia giungesse a negare la natura di culto e di rito della liturgia, solo perché i discorsi che i filosofi moderni hanno fatto sul culto e sul rito sono segnati da un radicale riduzionismo antropologico, farebbe indirettamente il gioco dell'avversario, dando per scontata l'impossibilità di assumere il culto e il rito come elemento necessario di un serio discorso teologico³⁷.

2.2. L'astrattezza della fede nella «pura teologia»

Per questi motivi, la vicenda moderna della reazione teologica all'invadenza antropologica in materia di sacrificio non ha avuto una piccola parte di responsabilità nel promuovere un'inclinazione «astratta» e «a-rituale» della teologia. In effetti l'antitesi tra sacrificio rituale e sacrificio spirituale, di cui ci occupiamo, dimentica che quella distinzione è compiuta sul piano di una previa presupposizione, che riguarda la possibilità di operare la distinzione a partire da un orizzonte in cui si danno prassi religiose: immediatamente, tali prassi valgono come mediazione di questa distinzione. La possibilità di configurare, anziché una differenza, un'antitesi tra i due sacrifici (come più radicalmente tra misericordia e sacrifici, tra *charitas* e *religio*) comporta una complessa operazione nascosta ma efficacissima, un passaggio graduale attraverso diverse tappe argomentative e riflessive, che potrebbero essere così schematizzate:

³⁷ Questo mi pare il più grave problema di ogni impostazione rigorosamente «catabatica». Se della «dimensione catabatica» si arriva a dire che «solo essa rende significativi gli atti esteriori e tutta la liturgia» (KUNZLER, *La liturgia*, 49), con ciò si perde anche la percezione della delicatezza del rapporto tra significante e significato, e dell'irriducibilità del significante al significato, che Tommaso aveva invece così chiara. Per una valutazione diversa su Tommaso cfr. G. BONACCORSO, *Il sacramento tra azione e linguaggio*, in G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 107-141.

- a) ciò che è diverso diventa contraddittorio;
- b) ciò che è mediato diventa immediato;
- c) la teologia si sostituisce all'antropologia, negandone la consistenza e la funzione, così come la teoria ignora il corpo, lo sostituisce e lo nega;
- d) l'accesso alla verità non presuppone più una relazione previa (corporea, segnica, sacramentale), ma la costituisce «pensandola». L'intenzione sostituisce l'azione, anziché esserne il senso;
- e) si finisce per spiegare l'azione con l'intenzione, dimenticando che è necessario mantenere la struttura originaria della significazione in cui è il segno che mi conduce al significato, l'azione rituale all'intenzione spirituale. La croce è il senso dell'eucaristia perché l'eucaristia è il segno (significante) di quel significato;
- f) l'errore della prima svolta antropologica è stato quello di presumere di poter agevolmente invertire la via ordinaria, con il passare dai significati ai significanti. Questa inversione è però un lusso che può permettersi al massimo una sola generazione, che per così dire può sospendere la prassi sacrificale per concedersi la meditazione e l'applicazione del sacrificio interiore. Quando invece nasce una generazione nuova, essa di nuovo – da capo – non può partire dal significato per arrivare al segno – anche perché se ha il significato non ha alcun bisogno né alcuna voglia di declassarsi al livello del segno! – ma ha bisogno di partire dal segno per arrivare al significato.

La teologia ha una grande difficoltà nel mondo moderno, poiché ha trovato un contraddittore estremo – l'antropologia – che tuttavia essa contribuisce continuamente a rigenerare proprio con il suo opporvisi. Volendo essere non-antropologica, la teologia afferma il primato dell'antropologia sull'uomo e con ciò smarrisce una parte essenziale del proprio «oggetto», trascurandolo e travisandolo.

Proprio questa reazione teologica all'esplodere di una rilettura puramente antropologica dell'uomo ha causato un non piccolo problema in relazione alla nostra possibilità di rileggere correttamente le tappe storiche della riflessione della teologia stessa.

2.3. Riconsiderazione di una teoria tomista del sacrificio

Caso esemplare di questa nuova difficoltà è il modo con cui oggi affrontiamo la teoria tomista del rapporto tra sacrificio interiore ed esteriore: di fronte alla distinzione tomista tra sacrificio interiore e sacrificio esteriore e alla sua recezione nella sensibilità culturale e teologica di oggi, scopriamo subito un caso tipico della difficoltà con cui – angustiati dal nostro problema – non riusciamo più a entrare in sintonia con le fonti del passato, che onoriamo formalmente, ma non sappiamo più comprendere.

L'esame attento della *Summa* intorno al tema del sacrificio (sia in II II, sia in III *de redemptione*, sia in III *de sacramentis*) ci permette di sottolineare il punto centrale del rapporto tra sacrificio spirituale e rituale. Se si osserva bene, infatti, si nota come la preoccupazione di Tommaso sia quella di subordinare l'esteriore all'interiore, ma con l'intento di salvaguardare il ruolo dell'esteriore!

Il sacrificio *exterius*, come *protestatio* di quello interiore, ha valore di segno, inteso appunto come alta mediazione perché l'interiorità sia determinata, definita, radicalmente costituita. Il discorso sui sacrifici istituiti non *propter Deum*, ma *propter hominem* rappresenta oggi un elemento che dà a pensare in modo assai significativo per fare teologia in un rapporto corretto con l'antropologia.

D'altra parte facilmente si vede bene come il discorso sul sacrificio valga qui più in generale per la relazione tra fede e religione: tanto è vero che Tommaso, nella *Summa Theologiae*, II II, q. 85 a. 2, rimanda a ciò che ha detto *generaliter* in q. 81 a. 7, dove si discute «se il culto abbia necessità di atti esteriori». Il principio generale è così enunciato: «*Mens humana indiget ad hoc quod coniungatur ad Deum, sensibilium manuductionem*».

Questo è il principio generale della sacramentaria di Tommaso³⁸, il luogo di un'inestricabile connessione tra antropologia (plenaria) e teologia.

Addirittura farei di questa espressione il principio che regge

³⁸ Quanto differisca questo principio dal principio che K. Rahner ha voluto scoprire nella sacramentaria di Tommaso mi pare superfluo sottolineare. Per una più ampia articolazione della questione rinvio ad A. GRILLO, *Sacramenta propter angelos? Karl Rahner e un «principio» della sacramentaria di S. Tommaso*, «Ecclesia Orans» 14 (1997), 391-412.

in Tommaso non soltanto l'identità dell'uomo con Dio, ma anche la sua persistente differenza da Dio. Solo perché l'uomo è uomo, ha bisogno di sacrifici esteriori, di atti e gesti corporei, di cose materiali e parole esplicite, perché possa passare all'interno di sé ed essere se stesso. Così si capisce anche come lo stesso rapporto con se stesso da parte dell'uomo non può essere compreso soltanto «immediatamente». Tra sé e sé l'uomo pone fatti esteriori, determinanti per la sua interiorità. L'uomo non è «già sempre» se stesso, ma diviene se stesso imparando a «collocarsi alla giusta distanza da sé e da Dio». Per questo il mondo moderno, che non vuol più comprendere la sottile articolazione delle mediazioni, non sopporta più che alla *charitas*, alla comunione, si possa giungere attraverso e grazie (e non nonostante) la distanza-differenza del culto rituale esterno. Un mondo che ha bisogno di arrivare subito e a Dio e a se stesso, senza indugi e impazientemente, fa subito cadere nell'incomprensibile (e nell'inconcepibile) le strutture della mediazione (tradizione-autorità, pedagogia-educazione, rito-formalità esterna). Eppure, la *charitas* sopravvive anche essenzialmente in esse, grazie a esse. Noi diciamo invece: nonostante quelle!

Un'ulteriore controprova della *mens* moderna di rapporto con il sacrificio è confermata da alcune considerazioni di Y. de Montcheuil, che afferma di voler ristudiare ciò che il sacrificio esteriore simboleggia: «se il sacrificio che è un atto particolare, esteriore, è il simbolo, il segno (talvolta semplicemente rappresentativo, talvolta efficace) del sacrificio totale, è chiaro che non si comprenderà il primo che mediante il secondo»³⁹.

Ora qui è evidentissimo il capovolgimento di prospettiva che si verifica nell'argomentazione, tanto che addirittura può passare inosservato un procedimento capovolto e invertito: per esso il significato mi spiega il significante, mentre per Tommaso, e anche per Agostino, sebbene in modo non altrettanto chiaro, solo attraverso il significante posso giungere al significato.

In questo errore cade anche lo stesso Quarello, che pure ammette:

³⁹ Citato da E. QUARELLO, *Il sacrificio di Cristo e della sua chiesa. Rassegna e riflessioni su posizioni recenti*, Queriniana, Brescia 1969 («Giornale di teologia», 39), 191.

«Si noti che l'opposizione non è tanto fra sacrificio esteriore e sacrificio interiore, quanto piuttosto fra sacrificio cultuale-rituale e sacrificio personale-reale. Questo secondo sacrificio infatti si compie non raramente con la testimonianza anche esteriore che attua e traduce l'intimo moto dell'animo»⁴⁰. E cita, come pezze d'appoggio di *Contra Gentiles* III, 120 e *Summa Theologiae* II-II 85, 2, ma senza indicarne il vero fondamento: in verità, quando Tommaso dice che il sacrificio esteriore significa «interius sacrificium spirituale» usa il «significa» con tutto un carico antropologico – attento alla complessità della mediazione che nel significare è in gioco – che oggi non riusciamo più non solo a vedere, ma neppure a sospettare possibile.

3. IL TEMA DELLA LIBERTÀ COME SFONDO DI UNA TEOLOGIA CRISTIANA DEL SACRIFICIO

Was sollen wir tun?...Wir sollen feiern.

(E. JÜNGEL)⁴¹

Nella reimpostazione dell'approccio moderno alla teologia del sacrificio diviene pertanto estremamente rilevante la nuova coscienza che il riferimento al rito introduce nell'argomentazione. Il rito non è più soltanto – come vorrebbe una superficiale antropologia – il luogo in cui l'uomo ha a che fare con se stesso, ma piuttosto il luogo in cui l'uomo scopre di non essere riducibile a se stesso né deducibile da se stesso. Il rito, come sovrana attestazione della relazione che qualifica la libertà dell'uomo, segna perciò non la conferma della prima svolta antropologica, ma il passaggio dalla prima alla seconda svolta antropologica, nella quale l'antropologia – nell'accezione di «antropologia culturale» e non di «antropologia filosofica» – smonta anziché confermare l'idea paradigmatica di libertà che l'uomo moderno vuole affer-

⁴⁰ QUARELLO, *Il sacrificio*, 192.

⁴¹ *Das Opfer Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?* in IDEM, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologischen Erörterungen III*, Kaiser, München 1990, 261-282, qui 276.

mare⁴². Per questo una nuova teologia del sacrificio assume anzitutto la forma di una nuova teologia della libertà.

3.1. Teologie della seconda svolta antropologica e sacrificio

Il problema dell'identità dell'uomo, la domanda sul «sé», costituisce dunque la questione chiave della riflessione teologica sul sacrificio. L'esclusione del sacrificio dall'ambito di ciò che è cristianamente significativo ha rappresentato anzitutto l'ammessione di una resa teorica di fronte alla prospettiva di un dissidio quasi insanabile tra antropologia e teologia. Ma la teologia cristiana non può prosperare su questo presupposto, anzi deve rifiutarlo decisamente e così mi pare che si avviino a fare una parte consistente dei teologi che oggi in modo più acuto hanno affrontato questo tema⁴³.

Bisogna subito chiarire che cosa intendo dire quando mi riferisco al tema della libertà come luogo della possibile comprensione del sacrificio rituale cristiano. Non intendo assolutamente avallare l'idea moderna che comprende il sacrificio nei termini della nozione formale di libertà (come immediata autodeterminazione dell'uomo). Se si parte dalla libertà del singolo, allora il sacrificio deve essere ridotto a quell'idea di libertà per poter essere compreso. Questa è stata la grande impresa della prima svolta antropologica in teologia, che può essere definita proprio

⁴² Per una discussione generale sull'esigenza di superamento della prima svolta antropologica e di passaggio a una «seconda svolta antropologica» cfr. A. GRILLO, *Liturgia e cultura: una nuova inculturazione della liturgia*, «Credereoggi» 17/2 (1997), 96-106 e IDEM, *Il tramonto dell'antitesi moderna tra cristianesimo e religione*, «Rassegna di Teologia» 38/1 (1997), 108-112.

⁴³ Per indicare le opere che mi paiono più significative: I.U. DALFERTH, *Opfer VI*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 25, De Gruyter, Berlin - New York 1995, 286-293; I.U. DALFERTH, *Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Discussion*, «Jahrbuch für biblische Theologie» 6 (1991), 173-194; P. SEQUERI, «Dare la vita» ed «essere sacrificato». *Il tema della singularità cristologica nella prospettiva di R. Girard*, «Teologia» 14 (1989), 143-153. Di E. JÜNGEL, oltre al testo già citato, *Der evangelisch verstandene Gottesdienst*, in IDEM, *Wertlose Wahrheit*, 283-310. A essi mi pare utile aggiungere anche il lavoro di S. ROUVILLE, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, Paris 1995, la cui opera, pur essendo strettamente filosofica, si occupa del sacrificio cristiano con accenti assai interessanti e tipici della seconda svolta antropologica.

come il grande e nobile tentativo di rileggere la tradizione con gli occhiali della nuova autocomprendione dell'uomo in termini di «libertà immediata»⁴⁴.

Tornare oggi a comprendere il modo con cui la tradizione ci parla del sacrificio (come evento della croce e come celebrazione dell'eucaristia) significa procedere a un approfondimento radicale del concetto di libertà. In particolare occorre prima di tutto problematizzare l'idea che dalla libertà si possa partire in modo formale e non invece arrivare in modo categoriale. Per lo svolgimento di questo compito si può pensare alle elaborazioni di diverse aree teologiche che debbono essere considerate le punte dell'iceberg di una seconda svolta antropologica, molto diversa dalla prima anche se da essa generata⁴⁵.

Tracce esplicite di queste nuove tendenze nella comprensione del sacrificio si incontrano negli autori che abbiamo appena indicato: Jüngel e Dälfert, Rouvillois, Chauvet, Bonaccorso, Sequeri tornano a riflettere sull'inseparabilità del «contenuto teologico» dal rito religioso. In tutte queste riletture, il sacrificio non è più solo un «modo mitologico» per comprendere la morte in croce di Cristo, ma è il solo modo per essere incorporati nel sacro e per poter superare le strettoie dell'individualismo moderno.

In realtà il concetto di sacrificio indica che «Gesù non è morto per se stesso», ma che «ha offerto se stesso» per noi (Ez 9,14). Di fronte a questa affermazione, veramente ogni preoccupazione di coordinare culto liturgico e culto spirituale, ossia rito ed etica, sta ancora al di qua del compito che dobbiamo pensare. Ciò che in questa trascrizione etica del sacrificio risulta evidente,

⁴⁴ Una bella introduzione a questa tematica del rapporto tra teologia recente e concetto di libertà si trova in Th. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia* («Giornale di teologia», 198) Queriniana, Brescia 1990, soprattutto 138-198. Era inevitabile che come l'emergere di una idea assoluta di libertà aveva fatto tramontare l'idea di sacrificio, così una ripresa del senso relazionale e della nozione di eterodeterminazione nella concezione della libertà finita, facesse tornare sotto i riflettori la centralità della tematica sacrificale.

⁴⁵ G. COLOMBO (nella citata introduzione a G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*), sia pure interpretandola in modo molto severo, ha letto questa seconda svolta nell'ambito della teologia sacramentaria come svolta postmoderna.

ossia il bisogno di passare dal sacrificio all'etica, mi pare troppo evidente e perciò fondamentalmente sospetto.

Il vero problema del sacrificio non è quello di «non essere ancora ciò che è decisivo», ma di essere «necessario perché giunga e sia accessibile ciò che è decisivo»⁴⁶. Alla luce di questa nuova prospettiva, mi pare che la teologia sia sostanzialmente impotente se si priva dell'antropologia. Il linguaggio con cui la teologia parla del sacrificio è un linguaggio interno, un linguaggio in cui si parla del sacrificio della croce sulla base dei sacrifici veterotestamentari e si parla del sacrificio eucaristico sulla base del sacrificio della croce. Insomma, la definizione teologica moderna di sacrificio non risolve il problema di una sua chiarificazione effettiva. Il ruolo dell'antropologia in questo ambito è allora quello di ricostituire la completezza e la complessità del riferimento teologico. Ricostituisce quel significante di cui la teologia deve prendersi cura per poter promuovere il proprio significato-referente.

È ovvio però anche un certo dispetto della teologia verso l'antropologia. Poiché l'antropologia non è sorta come disciplina settoriale, come «organo» di un sapere più ampio, non come «ancilla theologiae» o «philosophiae», ma come sapere totale, autosufficiente e definitivo. Questo suo statuto è stato la sua fortuna e la sua maledizione. I grandi studi antropologici sul sacrificio guardano a esso con lo sguardo di chi riduce tutte le strane prassi antico-primitive a una funzione più o meno esplicita di carattere morale-funzionale. Le grandi definizioni di Mauss, Durkheim, Lévi-Strauss, Freud mortificano mentre illuminano, chiarificano mentre frantendono. La teologia presuppone, mentre l'antropologia riduce. Anzi: la teologia riduce presupponendo, l'antropologia riduce funzionalizzando, alla società, all'etica, alla libertà.

Ma il problema del sacrificio è veramente compreso in questa scissione? Il discorso che la teologia fa è spesso dipendente da un'evidenza dei sacrifici che è tutt'altro che scontata. Viceversa, il discorso dell'antropologia vuole recuperare il senso del-

⁴⁶ L'aver incassellato il sacramento cristiano non tra i sacrifici, ma nell'ambito del «servizio» (*Gottesdienst* anziché *Opfer*) non risolve il problema di una comprensione del sacrificio.

l'atto religioso in un orizzonte in cui soltanto l'uomo è (e può essere) il protagonista.

Ma il sacrificio non è proprio un luogo emblematico ed esemplare di crisi di queste ricostruzioni antitetiche? Non è proprio il sacrificio, nella sua serietà, il principio della crisi di ogni ricostruzione puramente antropologica come puramente teologica del mondo? Anzi, il sacrificio non è la contestazione più radicale di questo «puramente»?

In Tommaso (ancora lui) si trova a un certo punto la seguente affermazione: «Sacrificia proprie dicuntur quando circa res oblatas aliquid fit» (S.Th., II-II, q. 85, a3 ad3). Perché si possa passare all'etica, perché il sacrificio sia, occorre che sia fatto *aliquid*. Il sacrificio è una determinazione non autonoma. Il sacrificio è il principio di questa determinazione della libertà, è la libertà in quanto determinata. Ma appunto, la libertà può accadere solo in una determinazione che non domina, ma che subisce. Può esserci libertà solo «perdendo qualcosa», solo «consumando» qualcosa, solo accettando un'autorità esterna, un'eteronomia. Il sacrificio non è perciò qualcosa che sta in un'ambiguità, rispetto a cui noi staremmo altrove, ma è la soglia sulla quale possiamo continuare a essere in una relazione e perciò possiamo essere noi stessi⁴⁷. Ogni relazione sorge da un atto di significazione-spogliazione-sacrificio: l'uno per l'altro è lo schema del significato e del sacrificio (Lévinas).

La reintegrazione del rito nel fondamento dovrebbe riguardare la riequilibratura del rapporto tra rito e significato, attraverso un duplice concetto: la cooriginarietà tra culto spirituale e rituale e svolta linguistica dovrebbero infine sfociare nella tematizzazione della libertà, come vero ostacolo alla comprensione del sacrificio, e ciò a due livelli:

– una comprensione della libertà vede nel sacrificio la pro-

⁴⁷ Questo aspetto della questione è intuito con profondità da Jüngel nella teoria della «cooriginarietà di culto liturgico e di culto spirituale». Per un approfondimento del tema cfr. A. GRILLO, *La riscoperta del simbolismo sacramentale. Il rito come «locus theologicus» per la soluzione della controversia ecumenica su «Parola e Sacramento»*, in P. LYONS (ed.), *Parola e sacramento* (Atti del Simposio della Specializzazione Dogmatico-Sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma, 4-5 maggio 1995), (Studia Anselmiana, 123; Sacramentum, 12), Roma 1997, 83-139, soprattutto 108-112.

pria negazione, un'inutile concessione alla perdita di immediatezza rispetto a sé;

– il sacrificio è però, più radicalmente, la contestazione non solo dell'esercizio della libertà, ma della sua essenza «autonoma». Esso ricorda che tu non appartieni a te stesso.

Questo esito, che comporta il ripensamento urgente della categoria di libertà, segna il passaggio dalla prima alla seconda svolta antropologica. È proprio la dimensione originaria del sacrificio, quella rituale – e non la sua traduzione teologica come espiazione, comunione, lode, sostituzione –, a garantire la sussistenza di una comprensione dell'evento fondante. Il sacrificio rituale permette la comprensione del sacrificio evento.

Invece, la scissione tra antropologia e teologia – se assunta strategicamente – rende impossibile connettere libertà e sacrificio. La riscrittura della teologia in termini di libertà è la grande impresa degli ultimi anni, ma anche il modo con cui la teologia rischia di perdere il terreno su cui può consistere.

A un uomo immediatamente libero, il sacrificio e il rito appaiono solo come forme di illusione (solo consolatoriamente «necessarie»).

Dire la croce senza la categoria di sacrificio significa affidare a una «demitologizzazione» la speranza di dire la verità del cristianesimo nel mondo moderno. Non è un caso che il termine «decisione» abbia largamente sostituito il termine «sacrificio». Ma questa distinzione tra «mito» e «logos» è già una distinzione troppo moderna e troppo ingenua, visto che una riflessione radicale sulla libertà deve giungere al riconoscimento di alcune nuove e necessarie evidenze⁴⁸, che possono essere qui di seguito così brevemente schematizzate.

⁴⁸ Per un'adeguata articolazione di una tale concezione della libertà, rимано ad A. GRILLO, *Per una genealogia della libertà. Il mistico nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in A. MOLINARO - E. SALMANN (edd.), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca* (Studia Anselmiana 125, Philosophica 2), Roma 1997, 89-127. Più di recente sono tornato sulla questione con A. GRILLO, «Passi sulla via della pace». *Libertà e autorità all'inizio del XXI secolo*, Natrusso Communication, Savona 2007.

3.2. Nuove evidenze sul tema della libertà e nuova pertinenza del sacrificio rituale per una teologia cristiana

L'assunto che connette una nuova concezione della libertà alla riscoperta del sacrificio rituale si può riassumere secondo quattro proposizioni che suonano così:

a) È impossibile un rapporto «formale» tra categoriale e trascendentale. Ossia non si è «liberi» di optare tra categoriale e trascendentale.

b) L'«astrattezza» moderna salva la libertà ponendola prima delle determinazioni, mentre il sacrificio è la condizione della significazione (Lévinas).

c) La «concretezza» cristiana può pensare la libertà solo come determinazione autorevole.

d) Ogni opposizione tra libertà e sacrificio, e quindi tra sacrificio spirituale e sacrificio rituale, finisce per essere causa di incomprensione, poiché nasconde la verità della *condition humaine* che più radicalmente appare smentita dal mondo moderno.

Le radici storiche di questa *impasse* debbono però venire scandite più adeguatamente, secondo alcune tappe successive, quasi in forma di un graduale crescendo genealogico:

a) All'alba della modernità, di fronte al nuovo modo di intendere l'uomo come libertà immediata, dapprima la teologia difese l'autorità contro la libertà, come unico baluardo per garantire la trascendenza. Il sacrificio, in questo mondo, garantiva ogni limitazione, mortificazione, abbassamento, rinuncia dell'uomo di fronte al suo orgoglio e alla sua colpa. Lasciava così aperta la possibilità – per quanto flebile – di concepire un'ulteriorità, un'esteriorità, una differenza.

b) In un secondo momento, negli ultimi cinquanta/sessant'anni, la teologia – almeno una larga parte di essa – ha ritenuto di poter (e dover) mutare avviso, e di assumere il moderno concetto di libertà per presentare il discorso su Gesù, di scommettere eroicamente sulla non incompatibilità tra un inizio immediato dall'uomo e un inizio immediato da Dio. Soprattutto ha teso a impiegare un «concetto formale» e «trascendentale» di libertà per esporre il cuore del vangelo. Questa è stata la culla della svolta antropologica (prima).

c) Il nuovo abbraccio con l'antropologia, dopo il grande rifiuto di fine '700, ha però generato un singolare effetto. Proprio

quell'antropologia, che la teologia incontrava con tanto entusiasmo, per recuperare la centralità dell'uomo, della sua libertà e della sua inclinazione alla verità, sembrava invece prendere le distanze (se non congedo) da queste prospettive. Nel frattempo però il barthismo protestante e l'antimodernismo cattolico pensavano di poter ovviare ai pericoli di un'antropologizzazione del teologico tornando a un inizio che partisse immediatamente da Dio (dalla sua parola, dalla sua rivelazione) e opponendolo con durezza a ogni possibilità di comprendere la fede «a partire dall'uomo». Il sé dell'uomo diventava il sé di Dio; e da questa parolina originaria cominciava la teologia, che così assumeva in Dio le caratteristiche dell'uomo⁴⁹.

d) Oggi la teologia torna a scoprire il sacrificio non perché torni indietro – come molti continuano a paventare o a sperare – ma perché irrevocabilmente sta andando avanti e sta scoprendo che il discorso sulla libertà dell'uomo non è alternativo alla tradizione, all'autorità e all'esteriorità, alla mediazione e alla differenza, ma che piuttosto vi è strutturalmente legato, può resistere solo all'interno di una tradizione e sotto un'autorità, una fede, un affidamento.

e) Sembrava che la dignità dell'uomo potesse consistere soltanto nel poter essere tutto, ma oggi, con la sempre più capillare riflessione sulle mediazioni e sulla sua natura di «zoon logon echon», si capisce che l'uomo può essere tale solo imparando a essere qualcosa. Che può raggiungere la pura interiorità solo se è stato capace di esteriorizzarsi, precariamente e imperfettamente. Che può pensare solo se ha imparato a parlare. Che può essere trascendentale solo se ha potuto essere storico e categoriale, che può essere «interiore» solo se ha potuto essere esteriore. Che può essere se stesso solo se ha potuto essere altro. Si scopre cioè che l'alienazione è una condizione dell'autenticità! Che non c'è uomo senza che un altro (e un Altro) si prenda cura di lui⁵⁰.

⁴⁹ Possiamo essere davvero sicuri che se L. Feuerbach non è stato altro che il più grande esponente della teologia liberale, K. Barth non sia stato il più grande esponente dell'idealismo filosofico?

⁵⁰ Per una discussione di questi temi in negativo, in un'analisi dei limiti della sacramentaria rahneriana, rinvio ad A. GRILLO, *Sacramenta propter angelos? Karl Rahner e un «principio» della sacramentaria di S. Tommaso*, «Eccllesia Orans» 14 (1997), 391-412. Con accenti simili TH. FREYER, *Sakramen-*

f) La struttura che emerge è una relazione dialettica tra immediatezza e mediazione che costituisce il «fondo stesso» dell'umanità dell'uomo, la sua possibilità di essere uomo solo in una relazione anche necessariamente esteriore, anche in una eterodeterminazione. Il sacrificio religioso è questa relazione fondante originariamente esterna, che anche per la relazione a Cristo ha bisogno di essere mantenuta.

g) Il concetto di libertà che deriva da questo orizzonte della seconda svolta antropologica risulta e risalta per la sua complessità e per la necessità di tenere dentro il principio della sua negazione. Sono libero perché sono stato liberato non può essere soltanto un'evidenza «teorica». Se potesse esserlo, io sarei libero perché saprei di essere stato liberato. Questo è necessario, ma ha il suo fondamento non con il sapere, con l'essere liberato. Nel sacrificio questa esteriorità che mi fonda raggiunge l'evidenza di un fatto. Per questo – davvero – non c'è religione senza sacrificio⁵¹. Dall'uomo mi è data la parola e perciò posso pensare. Debbo sacrificare me stesso per essere me stesso. Questa evidenza teologica non può e non riesce a essere l'opposto dell'evidenza antropologica. Autorinnegamento e autoaffermazione sono cooriginari e indeducibili uno dall'altro: sacrificio e libertà hanno la stessa culla. Non si può pensare correttamente uno senza correggere lo sguardo che si getta sull'altra.

Transitus-Zeit-Traszendenz. Ueberlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente, (Bonner dogmatische Studien, 20), Echter, Würzburg 1995. Secondo questo autore la «nuova» sacramentaria rischia di non differire sostanzialmente dall'antica nell'assumere – attraverso i concetti tipicamente rahneriani di «autocompimento» e di «simbolo reale» – un punto di vista logocentrico, presupponendo come la tradizione metafisica una finale coerenza tra essere e coscienza, tra pensiero ed essere. La via per risolvere il problema passa necessariamente per il riconoscimento-rispetto dell'altro, nella sua irriducibilità al sé.

⁵¹ «Nel sacrificio si concretizza e si concentra tutta l'essenza della religione» (L. FEUERBACH, *Essenza della religione*, Einaudi, Torino § 29, 42).

4. BREVE EXCURSUS SULLA QUESTIONE DEL RAPPORTO TRA LIBERTÀ ED ETERODETERMINAZIONE

La mediazione della teologia può essere «fondamentale» e la sua critica può essere «radicale», solo se essa va al fondo, alle radici del concetto di libertà⁵².

Se, come abbiamo visto, il più grande ostacolo a conservare la rilevanza del sacrificio rituale per il cristianesimo è legato all'accettazione di un concetto immediato di libertà, la discussione di tale concetto deve quindi presentarsi come preliminare a qualsiasi proposta teologica di comprensione della nozione di sacrificio (come evento e come rito).

4.1. Difficoltà di un raccordo tra auto ed eterodeterminazione

Questo *excursus* intende brevemente sviluppare il rapporto che libertà ed eterodeterminazione possono (o debbono) istituire, non solo per poter risultare compatibili con la fede cristiana, ma anche per rappresentare adeguatamente l'«oggetto» inoggettivabile che pretendono di descrivere⁵³. Queste pagine sono lo specchio di un recente dibattito, che ha conosciuto alcuni momenti intensi, in cui la discussione si è fissata su quello che forse potrebbe essere davvero il cuore della questione «sacrificale»: come fondare teoricamente il passaggio dal sacrificio di altro al sacrificio di sé? In quale relazione sta questa «spiritualizzazione» del sacrificio, questa interiorizzazione, che voglia assicurare un'adeguata salvaguardia dell'alterità come sfondo e senso primo e ultimo di tale trasformazione?

Ciò che Barth ha chiamato una volta «il grande buco vuoto» della teologia contemporanea, il rapporto tra esperienza indivi-

⁵² PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, 151.

⁵³ In tal senso non sarebbe esagerato concludere che vi è uno spazio per una «filosofia prima» che tematizzi la libertà e che nell'articolazione del tema della libertà apra uno spazio alla logica della fede, quasi come un *preambulum fidei* di nuovo conio. Verso una tale ipotesi si muove anche H.-J. VERWEYEN, *Teologia e Filosofia: secondo dialogo o conflitto insanabile?*, in «Teologia» 21 (1996), rispett. 276-295. Sul tema cfr. anche il citato libro di Th. Pröpper.

duale e manifestazione di Dio, appare in questione nella contesa tra autodeterminazione ed eterodeterminazione. Proprio su questo tema occorre tentare un minimo di delucidazione.

A proposito dell'impostazione di una risposta a tale questione, si notano importanti differenziazioni all'interno dei teologi milanesi (con la grande differenza tra Bertuletti-Ubbiali, inclini piuttosto a un primato dell'autodeterminazione, e Colombo-Angelini-Sequeri, più decisi, ognuno a modo suo, nel privilegiare una forma dell'eterodeterminazione).

Ciò mi fa pensare che c'è modo e modo di parlare di «eterodeterminazione» e c'è modo e modo di parlare di autodeterminazione.

Anzitutto, eterodeterminazione sembra unificare le posizioni più «positivistiche» (in teologia come nella scienza) e più «mistiche», che si riferiscono a una relazione di dipendenza rispetto a un originario non diviso. Con ciò l'alterità di cui l'esigenza eterodeterminista si fa alfiera, è almeno duplice: è un'alterità alienante, se costituita da uno spossessamento di sé, ma anche un'alterità promuovente, con cui si intende una forma di esteriorità autorevole e fondante. Eteronomia così significa il massimo di perdita di sé come anche il massimo di autenticità.

Al contrario capita per il termine autodeterminazione, con cui si può intendere sia il decidere di sé che contiene al proprio interno l'alterità e sia il formale inizio di sé da sé, come inclina a fare la visione «pura» in senso autodeterministico.

Ciò che forse potrebbe avvicinare i due fronti diversi sta nell'ammissione che tanto l'autodeterminazione, quanto l'eterodeterminazione hanno bisogno, per non essere abissi vuoti, di una radice finita e storica, in una fatticità indeducibile e assoluta.

Come faccia la fatticità, il dato, a essere compresa originariamente nel pensiero, senza cadere in una forma di svuotamento della fatticità stessa, questo mi pare un problema quasi insolubile, al momento. Non appena – sulla scia di Heidegger e delle varie ermeneutiche forti – si mette il «fatto», il «dato», la storia dentro il pensiero, si è poi costretti a fare del pensiero Dio stesso, e a cadere sotto l'accusa mossa da Feuerbach a Hegel: di aver fatto dell'aldilà un aldilà.

Se le cose stanno così, allora si potrebbe tentare di metter un minimo di ordine nelle posizioni emerse, proprio in relazione alla questione dell'auto-eterodeterminazione:

– Vi è chi ha proposto una forma complessa di eteronomia rispetto a una struttura antropologica che ha però una sorta di sporgenza divina non eteronoma, ma chiusa in sé e come autosufficiente, almeno *in Gefühl* (Terrin).

– Chi invoca invece un'altra forma di eteronomia, che muova da una differenza originaria, che non soddisfarebbe il raccordo mantenuto da Terrin, ma che cerca di intercettare intersoggettivamente un'esteriorità radicale (Bonaccorso).

– Vi è infine chi propone di assumere l'alterità (come fatticità e come datità) all'interno del pensiero (cfr. Ubbiali). In questa posizione sembra quasi che il pensiero sia il divino e che l'altro sia l'umano, il contingente⁵⁴.

– A mio parere, invece, l'Altro resta il nome di Dio, ma forse prima ancora dell'altro uomo attraverso cui Dio mi parla, e che può parlarmi, come Dio e come uomo, nell'alterità dell'esteriorità. «Io non sono il mio inizio» è forse la base innegabile e irriducibile di ogni teoria della libertà che voglia fare i conti fino in fondo con l'eterodeterminazione.

4.2. La libertà suscitata dall'incontro con l'altro

Una teoria della libertà che non sfugga le domande radicali ha bisogno di confrontarsi con l'eterodeterminazione come elemento insuperabile per giungere alla verità dell'autodeterminazione. È proprio la presunta «irriconducibilità dell'autodeterminazione ad altro» a impedire e a bloccare ogni possibile com-

⁵⁴ In teologia si tende spesso ad ammettere un punto di partenza trascendentale che è proprio ciò che io vorrei mettere in questione. Per questa teologia è questione di partire dall'acquisizione dell'uomo in termini di libertà, mentre per me si tratta di far valere un'istanza ulteriore, che vede l'uomo soltanto come relazione, come rapporto con un'altra libertà, con un'autorità che lo libera. Per questo mi oriento verso una negazione dell'immediatezza della libertà dell'uomo. Solo così, mi pare, è possibile cominciare a rendere plausibile l'idea di Dio e la sua evidenza per l'uomo. Una nuova evidenza di Dio può nascere solo dal tramonto dell'idea di «libertà immediata come possesso originario dell'uomo»: in tale orizzonte moderno, ogni libertà fuori da quella dell'uomo, appare inevitabilmente come un attentato alla libertà, mentre tale autorità non è altro che il presupposto della libertà dell'uomo. L'uomo, che nasce non libero, può liberarsi soltanto in quanto viene liberato dall'incontro con una libertà altra, con un'autorità, umana e divina.

prensione della fede in una connessione originaria con il sacrificio. In un tale itinerario la riflessione teologica sul sacrificio incontra tre questioni centrali:

a) La questione dell'esteriorità: ciò che è esteriore rivendica il ruolo – quasi inconcepibile – di concorrere nella mediazione al sorgere dell'interiorità nell'uomo. Il principio dell'antropologia tomista merita ancora un approccio teorico seriamente interessato.

b) La questione dell'eterodeterminazione, ossia «io non sono il mio inizio». Una libertà intesa come autodeterminazione non riesce più ad agganciare una sfera del veramente diverso, dell'altro, della differenza. C'è bisogno di una fenomenologia della libertà non autosufficiente. Essere *causa sui* non è per l'uomo un inizio assoluto, ma un inizio responsabile. È una libertà liberata. Se è vero che «quando l'uomo si occupa di sé, lì Dio si rivelà», è anche vero che occorre che l'uomo si occupi di altro da sé e che altro dall'uomo singolo si occupi di lui.

c) La questione della liturgia: la prima svolta antropologica parlava prevalentemente di riforma dei riti, sulla base di un'idea prevalentemente immediata di libertà; la seconda svolta antropologica, senza perdere questo interesse, pone in questione anche un aspetto per certi versi più radicale: l'esigenza di iniziare ai riti proprio a causa di una nuova consapevolezza sul tema della mediazione della libertà.

In questo ultimo ambito liturgico, che è quello che più ci sta a cuore, questa consapevolezza della centralità del problema della libertà ci fa giungere a due affermazioni-chiave intorno alle questioni del rapporto tra uomo e Dio e della comprensione della struttura complessa della nozione di segno. I due aspetti del problema sono strettamente legati e ci invitano oggi a una nuova comprensione della fondamentalità del loro legame.

A partire dalla Riforma protestante, del sacrificio (e più in generale di ogni atto di culto esterno) non è più possibile dire «serve all'uomo, non a Dio» senza sentire il pericolo di cadere in un'indebita esaltazione delle opere dell'uomo. Ma questa antropologia negativa, questa negazione dell'antropologia, capovolge il segno delle affermazioni tradizionali. Mentre gli antichi dicevano «serve all'uomo, non a Dio» per valorizzare l'aspetto umano, i moderni lo dicono per contestarne ogni diritto. Lo statuto

del rito cultuale – di cui il sacrificio è il centro – si basa sulla seconda evidenza sospetta del moderno, che è contenuta nella sentenza: «i segni rinviano ad altro». Il ruolo del segno è per noi moderni caratterizzato dal non essere l'immediatezza della cosa. Il suo statuto di «mediazione» è rinvio ad altro, il quale altro è l'unica cosa che ci interessa. Per gli antichi (Agostino, Tommaso) l'altro era accessibile solo grazie alla mediazione del sensibile, del materiale. Essi dicono, molto spesso: l'uomo accede all'intelligibile attraverso il sensibile. Il discorso sul segno da essi non è fatto per squalificare la mediazione in vista dell'immediatezza, ma per negare tale squalificazione. Così dire che c'è un sacrificio interno e uno esterno, e subordinare il secondo al primo ha in Tommaso la funzione di valorizzare in pieno il ruolo insostituibile del sacrificio rituale come «passaggio» necessario alla charezza sia sul sacrificio interiore sia sul sacrificio singolare. Ossia la croce e la vita non soltanto «fondano» il sacrificio rituale, ma anche «dipendono» da esso! L'eucaristia non è la croce e non è nemmeno la vita. Questo vediamo noi come gli antichi. Ma noi affermiamo questa differenza presumendo di essere nell'immediatezza intellettualistica sia con la vita, sia con la croce. Mentre gli antichi dicevano questa differenza non come assoluta. Sapevano che, *secundum quid*, l'eucaristia è la vita e l'eucaristia è la croce. Tra gli elementi necessari a questa identità loro ponevano ovviamente – quasi spontaneamente – il rito. Noi dobbiamo reimparare a farlo. Né la metafora, né la realtà simbolica, né la ripresentazione valgono come tali a sostituire il livello celebrativo rituale della questione sacrificale.

Per tutto ciò, il mancato raccordo tra antropologia e teologia ci impedisce non soltanto di capire ma anche di esporre adeguatamente una teoria teologica sul sacrificio (rituale, esistenziale e storico). Il mutamento della nostra visione dell'uomo – inteso come libertà immediata – ci impedisce di comprendere direttamente persino il senso degli adagi più scontati della tradizione teologica. Il sacrificio rituale parla della nostra relazione a noi stessi e con gli altri, collocandoci in una radicale dipendenza, sul piano della prassi, in certo modo prima che a essa pensiamo.

5. CONCLUSIONE

Ipse homo [...] in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est.

(AGOSTINO)⁵⁵

Partire dal significato per arrivare al segno è la logica dei musei, e di quel tanto di imbalsamato che non può non esserci in ogni umana teologia. Passare dal segno al significato è la logica della vita e di quel minimo di vitalità che non può non esserci in ogni fede cristiana. La seconda svolta antropologica ha il merito di contribuire oggi a riportare al centro dell'attenzione questo banalissimo fatto: che «nessuno nasce imparato» – come dice un proverbio napoletano – e che se la liturgia ha un senso è anche quello di «insegnarci» – originalmente e originariamente – che cosa è il cristianesimo.

Il grande guadagno della prima svolta antropologica è stato quello di scoprire che il segno di per sé non può valere come significato. Deve esserci un'ulteriorità del segno perché il segno resti tale. Questa ammissione – pur nella sua inattaccabile urgenza – ha però indotto a pensare che l'ulteriorità rispetto al segno possa poi comunicarsi indipendentemente dal segno. Che questa risulti invece un'impossibilità è la grande novità rappresentata dalla «seconda» svolta antropologica, inevitabilmente meno teoretica e più legata all'esperienza simbolico-corporeo-sacramentale su cui poggia la fede cristiana.

In tale ambito la questione sulla differenza tra sacrificio rituale e sacrificio spirituale ha subito questa vicenda in modo esemplare. Dapprima si è trattato di una distinzione all'interno di una relazione, poi di un'opposizione tra spirituale e rituale, fino a giungere a una ricomprensione della priorità, del primato «significativo» dell'ulteriorità e di un primato «segnico» della ritualità.

Ciò che facciamo dire agli autori antichi sul sacrificio rituale non è altro che il nostro limite di visuale che estendiamo al passato: come Pascal, anche noi dovremmo ammettere: «Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que

⁵⁵ AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 5-6.

j'y vois»⁵⁶. Il sacrificio «rituale», «esterno», di «altro» non è prima di tutto la minaccia della «purezza» del rapporto tra croce e vita, ma è piuttosto la garanzia perché l'uomo non si chiuda in un'autosufficienza tanto orgogliosa quanto illusoria. Colui che compie un sacrificio pone in una relazione la propria verità. Non possiede immediatamente se stesso, ma vive una vita che gli è donata. Accetta di stare in (e grazie a) una «mediazione».

Concludo perciò con un rapido e significativo riferimento a un padre venerato e insuperato della prima svolta antropologica. Con il suo aiuto potremo cercare di non sbagliare l'ultimo piccolo passo di questo nostro percorso.

In effetti, per poter dire nel mondo moderno la stessa frase di Agostino citata in testa a questo paragrafo conclusivo («l'uomo stesso [...] è sacrificio»), occorre fare molta attenzione: bisogna avere una spiccata sensibilità per i dettagli, un'acuta percezione delle sinuose imprevedibilità del mondo, e adeguarvi sapientemente una sempre necessaria teoria della fede.

Lo stile della prima svolta antropologica ha teso a guardare al significante a partire dal significato, all'immediatezza a partire dalla (e in ragione della) mediazione. Come ha detto con eleganza H. de Lubac:

Chi dice sacramento, dice passaggio. Pur restando indispensabile nella nostra condizione terrestre, l'ordine sacramentale è fatto per condurre sempre oltre l'immediato. Il significante non esiste mai se non in vista del «significato più profondo», e mai l'esprime in modo adeguato⁵⁷.

Questa gustosa affermazione, così ricca di una sapienza lusingatrice, equivale al programma di «una liturgia per l'uomo»⁵⁸, alla lucida consapevolezza del regime transitivo (e transitorio) dei riti, del loro strutturale «stare per altro».

Ma c'è un tempo in cui, per garantire la possibilità di fare ancora quello stesso passaggio, occorre tornare a capire anche i diritti dell'immediatezza, del significante per arrivare al significato, del desiderio per arrivare al dono. In fin dei conti, resta

⁵⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Rombaldi, Paris 1943, § 64 (ed. Brunschvicg), 67.

⁵⁷ H. DE LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994², 419s.

⁵⁸ Cfr. A. GRILLO, *L'esperienza rituale*, 173-183.

sempre vero che «c'è un tempo per sostenere una tesi e un tempo per mettere in valore la tesi complementare. Ancor più spesso bisognerà sostenere l'una e l'altra nello stesso tempo»⁵⁹.

Così, sulla base di questa duplice consapevolezza riformuleremmo la frase del grande teologo, ma con le priorità capovolte, come a noi oggi pare decisamente necessario per riguadagnare un rapporto corretto anche con il sacrificio rituale:

Chi dice passaggio, dice sacramento. Pur essendo fatto per condurre sempre oltre l'immediato, l'ordine sacramentale resta un immediato della nostra condizione terrestre. Il significato più profondo non esiste mai se non grazie a un significante, sebbene questo non lo esprima mai adeguatamente.

Verosimilmente così parlerebbe oggi anche de Lubac.

INAPPETENTI O INSAZIATI? LA PARTECIPAZIONE ALL'EUCARISTIA NEL CONTESTO ATTUALE

Tutto il realismo dell'Eucaristia, dall'epoca barocca fino ai nostri giorni, si è incentrato non sull'atto del mangiare, ma sulla Presenza reale del Cristo in ciò che veniva mangiato.

(GHISLAIN LAFONT)¹

Da sempre, per la teologia, la cosa più importante non è stata tanto quella di saper dare «buone risposte» – il che ovviamente, *dopo*, non guasta mai – quanto piuttosto quella di saper formulare, *prima*, «buone domande». Il titolo di questo capitolo è formulato con una coppia di aggettivi che apre lo spazio a una riflessione ricca di implicazioni e di conseguenze non trascurabili².

Ci si chiederà giustamente perché io cominci proprio in questo modo. La risposta è: perché è ben raro che sull'eucaristia si formulino domande molto acute. L'eucaristia, infatti, sta troppo al centro della nostra attenzione, troppo sotto i nostri occhi, per poter essere davvero osservata e interrogata sul serio. Ciò che guardiamo continuamente spesso è soggetto al destino di non essere quasi più visto! Questo capita frequentemente proprio al sacramento che sta al centro della vita cristiana, al centro in ogni senso, anzitutto nel senso di «stare sempre davanti ai nostri occhi». Dunque, si tratta di *guardare meglio ciò che appare, ciò che continuamente compare dinanzi al nostro sguardo*. Ecco il compito

¹ GH. LAFONT, *Eucaristia: il pasto e la parola*, LDC, Leumann (TO) 2002, 21.

² Debbo la formulazione di questo titolo – in occasione di una richiesta di conferenza per la Diocesi di Lodi – al professor Giovanni Cesare Pagazzi, che ringrazio di cuore per l'amicizia e per la competenza.

to più vero della teologia, e in essa ecco il compito più vero della *fenomenologia*. Tenterò infatti di utilizzare per il mio discorso il metodo *fenomenologico*, quel metodo che per «offrire chiarimenti» deve sempre «salvare i fenomeni» (E. Jüngel). Tale metodo si distingue da un procedimento classico, nel quale l'essenziale sembrava proprio quello di «superare i fenomeni», per vedere che cosa vi fosse «dietro» di essi. Vedremo che per l'eucaristia (e più in generale per la teologia dei sacramenti) l'adozione di tale metodo fenomenologico appare oggi della massima importanza, proprio per salvaguardare quell'apparenza, quella visibilità, quella sensibilità di cui i sacramenti *statutariamente* vivono³.

Ma «ad inceptum redimus» e cominciamo con il nostro titolo.

1. I DUE SIGNIFICATI DEL TITOLO

La curiosa alternativa che i due aggettivi del titolo propongono – indirettamente ma efficacemente – sembrerebbe aver facile soluzione. Molti, nei confronti della celebrazione eucaristica, oggi si sentono *inappetenti* o *insaziati*. Ciò può significare due cose: che molti non hanno alcun *appetito* verso l'eucaristia, né provano appetito quando si trovano all'interno di essa. Ossia non tendono all'eucaristia come a un «bisogno», e non sentono alcun bisogno di *mangiare* quando vi si trovano.

Molti altri, d'altra parte, si trovano nella spiacerevole condizione per cui, pur essendo all'interno dell'eucaristia e pur mangiando, non si sentono veramente nutriti e saziati da essa. La diagnosi della piccola «malattia mortale» sottesa agli aggettivi del titolo è chiara e la cura sembra altrettanto evidente: si tratta di trasformare l'inappetenza in *bisogno/desiderio di mangiare* e l'insoddisfazione in *sazietà e sufficienza di nutrimento*. Detto con altre parole, l'eucaristia dovrebbe diventare un *cibo necessario* e un *nutrimento sufficiente*.

³ Cfr. A. GRILLO, *La «visione antropologica» dei sacramenti e la teologia. Ovvero, come fanno dei ciechi a identificare la «verità» di un elefante?*, «Ecclesia Orans» 20 (2003), 253-270.

Ma questo risultato, che non è privo di verità, ci appare subito anche molto deludente e persino un po' rischioso. È vero che l'eucaristia deve riscoprire la delicatezza della *necessità di mangiare* (la «fame») e della *sufficienza di aver mangiato* (la «sazietà»), ma questa scoperta deve far emergere anzitutto *altro da sé*: ossia la *gratuità e non semplicemente la necessità del nutrimento spirituale, la sovrabbondanza di grazia e non semplicemente la sufficienza della risposta a un bisogno*.

Insomma, la via che recupera l'esperienza eucaristica sul piano del necessario e del sufficiente ci appare veramente antitetica al senso teologico ultimo e portante dell'eucaristia stessa, da intendersi come «dono», come «pro-esistenza», come «sacrificio» e «offerta».

Di fatto ci troviamo qui proprio al centro di una delle questioni più radicali e importanti dell'attuale riflessione sull'eucaristia e in generale sui sacramenti: il recupero della *condizione antropologica (necessaria e sufficiente) del «pasto» come segno/significante* si sposa – e non può non sposarsi – con l'esigenza di quel *segno/significato teologico da intendersi in termini di gratuità sovrabbondanza*⁴.

Proprio per contemperare al meglio queste esigenze mi sembra giusto individuare nella *fenomenologia* il metodo (antico e nuovo) di approccio al tema eucaristico, che persegue la «salvezza del fenomeno» insieme al chiarimento teologico del simbolo che il fenomeno come tale – nella sua specifica opacità – offre all'esperienza dell'uomo.

Come è possibile allora conseguire un tale accordo? Non avremo allora veramente sbagliato a formulare le nostre domande? Non occorrerà forse mettere in secondo piano proprio il mangiare per poter ancora sperimentare l'incontro con Cristo? Non sarà forse che l'eucaristia debba essere anzitutto – e fondamentalmente – *altro dal mangiare*?

⁴ Ed è proprio da un'inefficace impostazione di questa relazione tra significante e significato, tra oggetto e intenzione, tra *sacramentum tantum* e *res sacramenti*, che vengono oggi messe alla prova le relazioni ardue e insuperabili tra approccio antropologico e approccio teologico. Un'interessante rilettura di questa tensione si trova nel contributo di C. Valenziano (77-127) nel libro A. GRILLO - C. VALENZIANO, *L'uomo della liturgia*, Cittadella, Assisi 2007, dove viene sviluppata una feconda rilettura di questa relazione, distinguendo tra approccio «apologetico» e approccio «ermeneutico».

Credo di no. La questione per noi più delicata è proprio questa: solo quando superiamo il fenomeno senza «salvarlo» cadiamo in questa pericolosissima antitesi tra bisogno e gratuità, tra sufficienza e sovrabbondanza (Sequeri).

La via da percorrere è invece che solo quella che punta direttamente sulla cosa stessa di cui è questione: si tratta, in altri termini, di tener ferma «la cosa» – ossia il rapporto tra esperienza della fame, del mangiare e della sazietà – la quale, se affrontata fenomenologicamente – ossia al di qua della distinzione tra natura e sovranatura, tra bisogno e grazia – è in grado di offrirci la porta stretta attraverso cui salvaguardare l'esperienza sacramentale e perciò comprendere e vivere autenticamente la celebrazione eucaristica, nella quale sacrificio e pasto, relazione con il corpo e con lo spirito, si intrecciano senza potersi né separare né confondere.

Percorrendo tale via, scopriremo che la condizione di inappetenti e la condizione di insaziati riguarda la soglia previa e posteriore (quasi postuma) rispetto al mangiare. Fame e sazietà stanno prima e dopo il fenomeno del pasto. Ora, tale fenomeno non si lascia comprendere né oggettivamente, né concettualmente, né astrando dal soggetto che vi è implicato, né astrando dall'oggetto che vi compare. Una fenomenologia del mangiare è dunque per noi il compito che ci aspetta nel nostro secondo passo. Tale secondo passo, tuttavia, sarà a sua volta suddiviso in due momenti, che rappresentano anche due stili di un possibile appoggio fenomenologico.

2. UNA PRIMA FENOMENOLOGIA DEL PASTO: LA TAVOLA E LA FESTA

Vale la pena esaminare il fatto del mangiare con un occhio spregiudicato, quasi trasponendo in campo teologico lo sguardo di Elias Canetti in «Massa e potere».

2.1. *La tavola imbandita*

In effetti, può essere assai istruttivo – addirittura sorprendente – tentare una piccola fenomenologia del nostro consueto modo di stare a tavola. Mangiamo seduti a una tavola, non trop-

po a ridosso né troppo distanti da essa. Bisogna lasciare un po' di spazio tra noi e il tavolo, per assicurare il movimento delle mani e del corpo, per mantenere una certa distanza dal piatto e una sicura afferrabilità di tutti gli strumenti del pasto. Ordinariamente si «agisce» con alcuni elementi ben delimitati: le posate (normalmente tre), il piatto – che è il centro dell'azione, il luogo del lavoro – i bicchieri e le bottiglie, il tovagliolo.

Gli oggetti della tavola hanno funzioni diverse, rappresentano azioni diverse e si utilizzano con tecniche diverse. Il piatto contiene il cibo: quando è *fondo* ospita «primi», liquidi o solidi, invece quando è *piano* raccoglie i «secondi» di carne o di pesce, con i contorni relativi. Il piatto è il luogo intorno a cui si esercita un complesso lavoro. Al nostro piatto la pietanza arriva dal piatto di portata, e da esso si allontana attraverso le posate. Non c'è praticamente mai una «presa diretta» dal piatto. Innumerevoli sono i passaggi dal mondo alla bocca. Dalla pentola di cottura al piatto di portata, dal piatto di portata al proprio piatto, dal piatto al cucchiaio, dal cucchiaio alla bocca. In tutto questo «trasporto» – metafora simbolica e sostanziale – ogni passaggio deve essere il più fluido e il meno aggressivo possibile. Chi versa con impeto dal piatto di portata al proprio piatto, o dal cucchiaio alla bocca, è come se azzannasse la preda per sbranarla. Eppure la tavola, pur nascondendo così bene l'animalità del mangiare, non la dissimula completamente. Ogni commensale fa memoria, anche e soprattutto a tavola, di quella coscienza lontana e opaca, che si esprime nella gustosa espressione che intitola uno degli ultimi libri postumi di J. Derrida: *L'animale che dunque sono*⁵.

Proprio quegli elementi che ci tengono distanti da un contatto diretto con il cibo – le posate – sono chiaramente strumenti non pacifici. Le punte della forchetta e la lama del coltello lucicano in ogni pranzo in un modo che a noi pare soltanto formale o elegante, ma che è sempre anche un po' violento, preoccupante, letteralmente «allarmante».

Di tutte le posate il cucchiaio è il meno violento, e per questo anche il più rudimentale. Il cucchiaio non è altro che un piccolo piatto con un lungo manico, una piccola scodella, un

⁵ Cfr. J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

mestolo personale, che agisce su cibi liquidi, più o meno densi. Quasi accarezza la pietanza, vi si immerge e ne esce ricolmo per salire fino all'altezza della bocca e introdurvisi. Il cucchiaio comporta alcuni problemi non secondari sia per la fermezza del polso che lo dirige, sia per la bocca che si appresta a riceverlo. Quanto al polso, è facile vederne le disgrazie nei cuccioli d'uomo: un cucchiaio nelle loro mani è capace di ogni cosa: in essi non c'è fermezza di polso né controllo della direzione di marcia e i divani, i muri e i pavimenti ne sanno qualcosa. Quanto alle bocche, proprio l'instabilità del contenuto della posata può indurre la bocca a un progressivo movimento di avvicinamento al punto di partenza. Cosicché tra l'inizio e la fine del pasto con minestra fumante ci si può abbassare anche di trenta o quaranta centimetri sul livello del brodo.

Ben diverso è il ruolo della forchetta: essa è fatta per infilzare e per fermare. Contrariamente al cucchiaio, ha due funzioni: una che esercita da sola e l'altra d'intesa con il coltello. La prima funzione, quella d'infilarre, anticipa esteriormente ciò che avverrà nel segreto della bocca. Le carni, le verdure, le paste e i pesci subiscono nel piatto già una prima forma di scomposizione. Certo, l'arte dell'uso della forchetta sta nel renderla puramente funzionale all'operazione di spostamento del cibo dal piatto alla bocca: essere puro mezzo è l'ideale che il galateo ha imposto a una forchetta che è anche una sorta di prolungamento dei denti fino al piatto. D'altra parte, proprio perché così netta nel suo operare, la forchetta non dà problemi di stabilità e perciò non ha bisogno né di un polso fermo, né di una schiena diritta. Per questa sua funzione, può essere affidata alle mani dei bambini, purché non sia all'improvviso trasformata in pericolosa arma bianca. La seconda funzione è invece quella d'immobilizzare la pietanza perché su di essa il coltello possa esercitare la precisione del suo taglio. Come *ancilla cuponis*, la forchetta si coordina con il moto della lama e tanto più essa è ferma e fissa quanto più il coltello arroventa le carni. In questa seconda funzione la forchetta collabora a una violenza, tiene fermo colui a cui è recisa la carne. Ma subito dopo si converte e passa alla sua prima funzione: solleva verso la bocca la parte recisa, che è rimasta conficcata sui suoi rebbi.

Il coltello viene usato ordinariamente soltanto con la forchetta e mai da solo, salvo quando svolge la funzione mattutina

dello «spalmare» (burri o marmellate). Certo, proprio il coltello è la posata più «pericolosa»: soltanto a una certa età lo si dà in mano ai bambini e sempre in versioni «poco efficaci». Esso subisce però limitazioni non semplicemente riferibili alla sua pericolosità. Oltre che non essere mai usato da solo, il coltello non può mai essere portato alla bocca. È l'unica delle posate a lavorare sempre in basso: il coltello non si alza mai, neppure a tavola. Il divieto di alzare il coltello – di per sé fin troppo comprensibile – è anche spiegato dal fatto che il contatto con le labbra o con la lingua potrebbe recare danni inattesi e molto spiacevoli. Ma forse ancor più importante è il fatto che, se avvicinato alla bocca, potrebbe far ricordare – per analogia – che i primi coltelli sono i denti. Il più simile tra le posate alla funzione distruttrice dei denti – di quei denti che le labbra debbono sempre lasciare nascosti – il coltello, se portato vicino alla bocca, potrebbe ricordare troppo spudoratamente la violenza del pasto. Così esso viene segregato in basso, sempre confuso nella compagnia complice della più rassicurante forchetta.

Le posate perciò si pongono a mezza strada tra il piatto e la bocca e sostituiscono le mani. Sono protesi delle mani che afferzano, strappano, accompagnano, raccolgono, portano alla bocca. Al loro posto questi strumenti appuntiti sono molto più precisi, e ci tengono lontani dall'animalità senza che ne abbiamo sporcate le mani. Mani pulite sono anzitutto l'ideale della tavola civile!

2.2. Il pasto come forma della comunione

Ma per ogni uomo, il pasto è molto più di un'autoconservazione formalizzata. Anzi, esso trasfigura la difesa di sé in offerta di sé. Proprio sotto questo profilo è interessante che il mangiare comune – il fare la comunione nel pasto – costituisca il più sorprendente superamento di quella polemica, in parte ancora viva nella nostra teologia e anche nella nostra pastorale, tra «convitto» e «sacrificio». È evidente come proprio la contrapposizione tra questi due concetti renda impossibile prendere sul serio il pasto comune, nella cui forma si dà a conoscere, per il cristiano, la continuità più audace e profonda con il «sacrificio di Gesù». In effetti, non c'è festa senza dimensione sacrificale e senza banchetto, senza che queste due dimensioni si intreccino, senza che

il banchetto si faccia sacrificio e il sacrificio banchetto. Ma, paradossalmente, potremmo dire che mentre il pasto comune, quando bene inteso, garantisce altamente il sacrificio nella sua vera funzione, viceversa il sacrificio rischia di far cadere il soggetto che lo vive in una forma di pericolosa «autoconservazione» (spirituale), che mette in questione la stessa struttura liturgica ed ecclesiale dell'eucaristia, la sua dimensione comunitaria. Sotto questo punto di vista, la contrapposizione tra pasto e sacrificio è una delle peggiori forme di «abuso» che l'eucaristia oggi conosca.

Come già dicevo, questa differenza di «forma conviviale» del nostro nutrirsi rispetto al puro autosostentamento animale non è sempre uguale a se stessa. Vorrei quasi dire che la sua importanza è tanto più grande quanto più si presenta differenziata. Di fatto dovremmo ammettere che una forma «animalesca» di pasto è pur sempre possibile anche per l'uomo: anzi, tale dimensione non è mai del tutto superata nella cultura del pasto. Per questo diciamo che nessuno è così solo come chi mangia da solo! Ma ci sono forme minimali di condivisione (ad esempio il pasto in uno scompartimento del treno, tra sconosciuti, ai quali si offre pur sempre qualcosa del proprio pasto solitamente piuttosto frugale) che quasi impediscono l'appartarsi solitario di colui che mangia rispetto ad altri. Non si può mangiare tranquillamente davanti a uno che non mangia e che, pur sforzandosi di distogliere lo sguardo – almeno talvolta – ti guarda mangiare senza mangiare: non si può essere osservati mangiare. Mangiare non è uno spettacolo che possa avere un'audience o degli spettatori! Proprio perché è un rito e un mistero, non può essere osservato da fuori⁶.

D'altra parte, il pasto feriale ha sempre minori forme di quello festivo, anche se spazi e tempi, anticipazioni e attese (il bisogno di sincronizzarsi tra i convitati) mostrano bene la persistenza della sua natura rituale, riordinatrice delle tradizioni e delle autorità. Si dovrebbe anche osservare un fenomeno molto interessante, proprio in questa variazione delle forme di convivialità, fino ad arrivare all'etichetta del pranzo ufficiale, che trasfi-

⁶ Cfr. G. BONACCORSO - A. GRILLO, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella, Assisi 2001.

gura il pasto eccessivamente, fino quasi a far perdere ogni gusto per il cibo, arrivando persino ad avvelenarlo. Le forme festive del pasto comune sembrano quasi voler smentire radicalmente la logica animale dell'autoconservazione, e lo fanno sul piano spazio-temporale, con il *differire* sapientemente e garbatamente il passaggio dalla «portata» alla bocca. Mentre il «panino» feriale passa direttamente dalla mano alla bocca, l'arrosto festivo passa dalla pentola al piatto di portata, da quello mediante opportuni cucchiai al piatto personale e dal proprio piatto alla bocca, mediante cucchiai, forchette e coltelli. Questo differire l'impatto con il desiderio, con la fame, è un modo di lasciarsi donare il cibo, il tempo e la vita. Non è orpello convenzionale del mangiare, ma sua trascrizione sul registro della relazione donata, *gratis data*. Anche la dilazione del ringraziamento prima del pranzo, interponendo una sosta proprio dinanzi al cibo fumante e fragrante, può essere riportata a questa funzione essenziale – festiva – di ripresa e di richiamo della logica del dono, di fronte al manifestarsi del bisogno e del diritto.

2.3. Pasto, tempo e festa

Una delle funzioni più delicate del pasto festivo è proprio quella di scandire solennemente tempi forti rispetto a tempi deboli. Vi è, per cogliere questo aspetto, l'esigenza di riconoscere apertamente un'*intelligenza emotiva* del tempo. Mi spiego. Per comprendere questo fatto dobbiamo considerare la positività del desiderio cristiano, del desiderio di comunione con Dio, con un Dio che mi invita a pranzo con lui, che mi dona i beni di sussistenza e che mi benedice con la sua grazia. Digiuno e pasto affermano la medesima cosa: ossia scandiscono l'attesa del dono e la celebrazione del dono stesso. Il digiuno risulta così preparazione del pasto, non sua negazione. Non è negazione del desiderio del mangiare, ma sua delicata riconduzione a una logica non di possesso o di pretesa, ma di dono e di relazione. Il digiuno mi ricorda, nel corpo e nello stomaco, non solo nella testa, che il pasto è relazione di grazia con Dio e con il prossimo. E così scandisce il ritmo temporale, ordina e coordina il tempo al suo senso, come dono d'amore, apertura di credito, perdono e promessa di vita. La festa è luogo del pasto solenne, della memoria e della speranza, poiché si carica della funzione di testi-

moniare la verità del tempo del «grazie» rispetto al tempo della «pretesa» (vacanza) o al tempo del «compito» (lavoro).

D'altra parte, dobbiamo riconoscere che tra le nostre incapacità più clamorose dobbiamo oggi scoprire una singolare forma di *riduzione binaria del tempo ternario*: in altre parole, ci sembra di poter vivere soltanto nell'alternativa tra lavoro e vacanza, senza più fare esperienza del tempo festivo. E ciò travolge anche il nostro mangiare, dissestato o dai vorticosi ritmi lavorativi o dall'inconcludenza dei sabati e delle domeniche vissute come contenitori vuoti. Il troppo pieno del tempo lavorativo e il troppo vuoto del tempo libero censurano vieppiù un tempo del riconoscimento riconoscente e della gratuità festiva. Questo tempo della festa sa trasformare i soggetti e ricondurli alla verità del tempo come dono d'amore e come ringraziamento.

In questo tempo, nel «mangiare insieme» ci riconosciamo reciprocamente nutriti e mantenuti, viviamo uno dell'altro, grazie all'altro, per l'altro. Solo all'interno e in conseguenza di questa comunione – sancita dal tempo e dalla tavola – possiamo poi distinguere diritti e doveri, non prima. E la *communitas vitae* è sempre manifestata e resa possibile dalla *communitas victus*.

Il tempo è un'esperienza emozionata: almeno originariamente ogni uomo e ogni donna può fare esperienza del tempo solo mediante l'emozione per qualcosa che merita di essere ricordato, vissuto e atteso. Questa emozione, tuttavia, è corrispondenza d'amorosi sensi a un evento d'amore che «apre» e «rilegge» il *continuum* temporale – quella ben nota ma astratta successione di minuti, ore, giorni e anni tutti uguali – a un senso perdonato e promesso del presente. Il tempo ci si dischiude «per grazia», perché altri ha perso tempo con me, per me. Perdendoci per gli altri, doniamo loro il gusto del tempo, l'emozione del tempo e così facciamo eco al grande gesto con cui Dio dona se stesso all'uomo, perché l'uomo possa trovare nel tempo la verità nasosta ma efficace dell'amore, quel mistero di grazia che sta all'origine e alla fine, ma che si dischiude nel frammento di ogni istante, purché sappiamo rammemorarla e sempre di nuovo attenderla con fiducia. Grazie a essa possiamo «contare» il tempo e per questo chiediamo a Dio di insegnarcelo ancora, per far festa con lui. Da questo punto di vista, anche il Giorno del Signore è giorno del pasto eucaristico (oltre che del pasto domestico) poiché ha bisogno di rinnovare l'esperienza di apertura sul tempo che

la comunità vive come dono d'amore del suo Signore. Pasto, sacrificio e tempo sensato coincidono e dischiudono alla chiesa l'esperienza di un'origine e di una fine che rendono il passato perdonato, il futuro promesso e il presente attento e accurato.

3. UNA SECONDA FENOMENOLOGIA DEL PASTO: GESÙ E IL MANGIARE

Solo molto ingenuamente – come abbiamo visto – noi potremmo comprendere il «mangiare» con lo schema di una «risposta» a uno «stimolo» (la fame, appunto). Il mangiare dell'uomo e della donna, infatti, pur sorgendo sempre nell'orizzonte del bisogno, di una passività originaria e non dominabile progettualmente, si fa sempre *atto umano*, cultura, principio di umanizzazione, di incorporazione, di incarnazione.

Mangiare, però, non è opzionale. Mangiare è necessario: dipendiamo tutti da (almeno) due pasti durante la giornata. Ogni ventiquattr'ore, normalmente, abbiamo bisogno di tre «rifornimenti di energia». Ogni cinque/sei ore di veglia un pasto (quando dormiamo, infatti, di solito non mangiamo, salvo eccezioni: mele «di riserva» sul comodino, assalti notturni al frigorifero...).

In Gesù il mangiare e il bere sono azioni fondamentali e qualificanti. Anzitutto per la *consuetudine nel rapporto con il cibo*, che ha segnato l'esperienza di Gesù; in secondo luogo per l'*astinenza dal cibo* che pure lo ha segnato; infine per il fatto che del *mangiare-con e bere-con*, del *cenare*, egli ha fatto il simbolo stesso della sua «permanenza nell'offerta» e dell'«offerta della sua permanenza». Saper mangiare, saper digiunare, saper banchettare con gli altri (soprattutto con i peccatori): queste tre azioni sono qualificanti per Gesù e per il nostro rapporto con lui. Una *fenomenologia del mangiare, del desiderare e del dividere* sono costitutive di Gesù e della sua chiesa nascente⁷.

⁷ Potremmo dire, pertanto, che la sequela di Cristo viene segnata e guidata dalla fedeltà con cui la chiesa sa «stare a tavola» come (e con) il suo Signore. L'eucaristia, per essere veramente sacrificio, offerta, preghiera e memoriale, deve restare anche un luogo di profonda commensalità, nei sensi appena indicati. Rimane un «mangiare con» e un «bere con» che eternizza la

Ascoltiamo quanto dice a questo proposito Gh. Lafont:

C'è dunque un problema di verità e di ritmi nel nutrimento, e sta agli uomini di risolverlo [...]. Gesù e sua Madre sono stati senza dubbio i soli nel riuscire con esattezza in questa operazione, così difficile proprio perché così semplice, di mangiare con misura; i pasti presi col Cristo giorno dopo giorno hanno senz'altro avuto una parte importante nell'educazione dei discepoli; se è vero che «mai uomo ha parlato come quest'uomo», forse neppure «mai uomo ha mangiato come quest'uomo».

Inoltre occorre anche osservare che il rapporto con il mangiare sta insieme al rapporto con il digiunare, quasi come in un ritmo virtuoso:

[...] se Gesù ha mangiato e bevuto (se i Farisei avessero fatto lo stesso, anziché rimproverarglielo!), egli talvolta ha anche digiunato, e severamente. Il digiuno afferma la distanza dell'uomo rispetto al mondo che lo nutre e corregge la tendenza a prendere da sé ciò che bisognerebbe sempre considerare come domandato e donato. Il digiuno indica così alcune dimensioni essenziali del cibo: quella altrui, poiché l'uomo raramente mangia da solo e, quando c'è penuria, condivide; quella di se stessi, non solo bocca, ma mani e orecchie; quella di ciò che, al di là degli elementi e degli uomini, attira il suo desiderio; il digiuno, qui, attiva la dimensione simbolica dell'alimento senza distruggerne la consistenza effettiva. Per questo il digiuno è essenziale all'uomo e perciò è anche difficile trovarne il ritmo giusto: in effetti si tratta di significare tutte le dimensioni del desiderio, ma non di istigare quest'ultimo contro il corpo per rifiutare di essere uomini (per diventare come Dio?), oppure di rifiutarsi di essere respingendo la consustanziazione originaria [...]. Nel giardino dell'Eden, Dio aveva donato all'uomo tutti gli alberi, non solo «belli alla vista», ma «buoni da mangiare», ma, a proposito di uno di essi, egli aveva detto «Tu non ne mangerai». Cibo e digiuno sarebbero così come i due poli del giusto rapporto con il nutrimento⁸.

Ma questa riflessione sul mangiare, sul digiunare e sul condividere la tavola di Gesù non ci impedisce di aver costruito una

presenza del Signore nella forma di una comunità accogliente: accoglienza nel discepolato per un discepolato accogliente.

⁸ GH. LAFONT, *Eucharistie. La parole et le repas*, Cerf, Paris, 21-22.

teologia dell'eucaristia e una pastorale dell'eucaristia che dimenticano totalmente questo «fenomeno». Esse si collocano largamente «a valle» o «a monte» rispetto a tale esperienza, e così prestano troppo poca attenzione all'esperienza come tale, in tutto il suo valore di simbolo, di tradizione e di mistero.

4. L'ERRORE «ANTI-SACRAMENTALE» (IN ALTRI TERMINI «GNOSTICO») CHE CONSISTE NEL SUPERARE IL FENOMENO

Come è stato possibile tutto questo? Come mai abbiamo in larga parte perduto questa coscienza della dimensione di cibo, di pasto e di banchetto che l'eucaristia comporta come memoriale, come sacrificio, come sacramento, come corpo di Cristo? Come abbiamo potuto affidarci soltanto alla forma di questi «nomi» perdendo la forza di quei «legami»? Come abbiamo potuto ridurre il mangiare/masticare quasi a un succhiare-lasciar squagliare-bere e il bere a un'eventualità così rara da essere quasi del tutto assente dall'esperienza dei cosiddetti «cristiani comuni»? Condividere il pane e il vino con Cristo ha a che fare con il mangiare con lui che diventa profonda comunione con lui – lui in noi e noi in lui. Questa cancellazione dalla nostra esperienza conviviale di commensali ha avuto due diverse motivazioni, sulle quali possiamo brevemente soffermarci, per poi approdare a una possibile uscita dall'«impasse».

4.1. L'errore classico

Il primo fraintendimento deriva dalla dimenticanza della sensibilità, una volta acquisito il primato dell'intelletto; dalla dimenticanza dell'esteriorità, una volta chiarito il primato dell'interiore. L'azione, la cosa, il segno divengono così semplicemente gli strumenti «per altro», non hanno più alcun «per sé». Sono meri accidenti di una sostanza. Se conta solo la sostanza, l'esteriorità, il significato, allora la sensibilità, l'esteriorità, il segno decadono a livello di *mero pretesto*. Ciò di fatto equivale a una spiritualizzazione del sacramento che svuota il sacramento di senso⁹. Il sacramento promuove la spiritualità soltanto se e nella

⁹ Per una rilettura dei presupposti «gnostici» o «neo-gnostici» di questa

misura in cui *salvaguarda il fenomeno sensibile, l'elemento esteriore, il significante* non solo come pretesto, ma come *simbolo reale*, come *mistero*. La fretta di giungere al significato teologico è sempre una pessima consigliera di ogni autentica comprensione liturgico-sacramentale della rivelazione e della fede. Fundamentalmente, essa manca di «tatto» e perciò fallisce ogni possibile contatto corretto con il sacramento.

Chiamiamo *classico* questo errore non perché sia *della teologia classica*, ma perché viene classicamente attribuito a quella teogia. In verità, esso dipende da una nostra lettura miope di quella tradizione scolastica, che non ha mai dimenticato che quell'uomo, *propter quem* i sacramenti hanno la loro giustificazione, trova la sua verità peculiare non semplicemente nella «*ratio*», ma nel complesso rapporto tra «*ratio et manus*» (Tommaso d'Aquino).

4.2. L'errore «anti-fenomenico» da parte della fenomenologia (Henry e Marion)

Vi è, però, una seconda possibilità, anch'essa erronea. Mediante essa è possibile che, con tutta l'enfasi che mettiamo sul «fenomeno», cadiamo anche come «fenomenologi» nell'errore gravissimo di scavalcare la realtà. In questo caso capovolgiamo il relativismo ordinario in un relativismo più raffinato: non più i fatti contro i principi, ma i principi contro i fatti! Allora il dato eucaristico diventa dono di sé, dono di vita al di là di qualsiasi fenomeno e così volendo essere pienamente se stesso, perde se stesso; volendo promuovere il proprio significato, trascura il proprio significante. Mi pare che non sfuggano a questo pericolo due tra i più importanti esponenti della fenomenologia francese contemporanea, ossia M. Henry e J.-L. Marion¹⁰.

In modo assai significativo, ciò si rifrange anche nella lettura che dell'eucaristia viene proposta da tali esponenti della scuola fenomenologica oggi più attenta alle ragioni della teogia. Vorrei fare soltanto un esempio a questo proposito. C'è da chieder-

tradizione cfr. le belle pagine di P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001.

¹⁰ Cfr. i saggi di questi autori nel volume di N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teogia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001.

si: può essere veramente teologica e veramente mistica una fenomenologia non più attenta al fenomeno? Ad aggravare l'impressione che rileviamo contribuisce anche il recente articolo che Marion ha dedicato al tema della «presenza eucaristica», quasi centro mistico della fede cristiana, e riletta dal filosofo francese secondo una linea interpretativa che prescinde totalmente dalla condizione celebrativa dell'eucaristia, rimproverata invece di essere frutto di una *deriva protestante* (hegeliana!) nella rilettura dell'esperienza *adorante* subordinandola all'esperienza di un'azione comunitaria. In realtà, qui sembra proprio che la categoria di «fenomeno saturo» impedisca a questo autore di fare i conti con il fenomeno¹¹. Ma proprio questo riferimento all'«adorazione» ci permette di fermarci per qualche tempo in una riflessione che approfondisca il suo statuto nei confronti della celebrazione, senza opporre i due concetti, ma valorizzandone la distinzione in modo articolato, senza rinunciare a una teoria unificante.

5. EXCURSUS: UNA PICCOLA DIVAGAZIONE SULL'ADORAZIONE EUCARISTICA

Chiunque abbia un minimo di dimestichezza con l'eucaristia, sa che essa rientra tradizionalmente nella categoria generale di «segno». Essa è «in genere signi» («nel genere del segno»), è cioè riconducibile a segno, nel senso che rimanda ad altro, apre a un'ulteriorità che è a essa costitutiva. La possibilità che il rinvio ad altro sia anche attualità di grazia è legata proprio a una dimensione che è rimasta «marginale» nella spiegazione tradizionale: ossia all'orizzonte rituale.

L'errore più consueto che ha insidiato questa visione è stato quello di pensare il «rinvio ad altro» del segno sacramentale in modo intellettualistico, quasi come se fosse semplicemente un *verbum visibile*. Oggi bisogna invece chiedersi: per quale occhio il sacramento riesce a essere davvero *verbum visibile*? Lo può

¹¹ Cfr. J.-L. MARION, *Réaliser la présence réelle*, «La Maison-Dieu» 225 (2001), 19-28. Questo limite evidentemente non impedisce di riconoscere ampiamente tutto il merito che questo autore ha avuto nel reintrodurre all'attenzione teologica i concetti di «dono» e di «dato», da cui ogni autentica teogia fenomenologica non può mai veramente prescindere.

solo per un occhio allenato da quell'amore che *dat novos oculos!* E occorre aggiungere che l'allenamento di questo occhio sta non solo in contenuti, ma anche in forme. Il sacramento è un segno che può comunicare secondo una forma particolare. La sua forma, che è la differenza specifica del genere segno, è una forma rituale.

Ora, tale interpretazione ha di fatto condotto – al di là di ogni sua buona intenzione – a una sua nascosta ma pericolosa designificazione. Viceversa, proprio l'allontanamento da una prospettiva strettamente e immediatamente dogmatica – come quello perseguito dalla riflessione propriamente liturgica –, ricomprendendo il sacramento prima di tutto come celebrazione del mistero, come mistero celebrato e come rito, ha di fatto contribuito a risignificare il sacramento. Si potrebbe dire che l'attenzione della teologia – per restare fedele alla tradizione nel mondo contemporaneo – è dovuta passare dal «genere» alla «differenza specifica», dal segno al rito, proprio al fine di poter mantenere una propria incidenza e significatività nella comprensione e nell'esposizione del sacramento.

Nella nuova visione il sacramento può essere segno solo a condizione che riesca ancora a essere «fenomeno rituale». Il suo «comunicare» non può essere letto al di fuori di un'azione rituale e celebrativa: per questo motivo al termine segno va sempre più sostituendosi il termine simbolo, che assume precisamente il senso di un'integrazione del momento rituale e liturgico nella teoria sul sacramento: anzi, il sacramento può essere «segno» solo a partire dal fatto che sia «simbolo». Ciò evidentemente è potuto accadere soltanto grazie a una nuova nozione di rito, che perdendo il suo carattere magico-rubricistico, ha riassunto una nuova profondità antropologica grazie al più forte e più serio ascolto delle scoperte delle scienze umane che hanno caratterizzato la teologia del nostro secolo. La nuova sacramentaria – proprio per non perdere la decisiva dimensione «segnica» del sacramento – deve recuperare alla riflessione la struttura rituale e cultuale della dimensione sacramentale.

Grazie a queste nuove acquisizioni si è lentamente manifestato il fatto che la regola del segno sacramentale e del segno in liturgia funziona in modo più complesso di quanto si pensi solitamente: comunica in relazione a un'azione di culto e di santificazione nella quale l'uomo si sa in una peculiare relazione con

gli altri uomini e con Dio. L'azione liturgica, rituale e cultuale è divenuto il cardine per una nuova comprensione del sacramento come «segno». E non solo. È diventata anche la via per giungere a una nuova autocomprensione della teologia cristiana.

5.1. Segni senza contesto?

L'errore tradizionale più tipico è stato invece quello di scindere e infine staccare i segni dal contesto in cui sono inseriti, confidando in una loro capacità comunicativa assoluta, che di fatto non è. Ordinariamente, il segno della liturgia presuppone la comprensione del linguaggio dell'azione liturgica, ossia di quel quadro «simbolico» che va inteso come orizzonte entro cui il sacramento può essere segno e quindi anche come una necessità della sua natura sacramentale. Una caduta allegorica si manifesta allora in ambito cristiano proprio quando si pretende di attribuire alla cosa, al gesto o alla parola uno statuto di segno indipendentemente dalla «azione simbolica liturgica» e «rituale» che lo sorregge, dalla parola e dall'azione che ne indicano direzione e contenuti.

Ma questo «errore» in verità non è stato e non è del tutto immotivato. Poiché vi è almeno un segno che rispetto a questa «logica rituale» funziona un poco come eccezione che conferma la regola: la presenza eucaristica, questo segno che è il più alto e centrale dei «segni» cristiani, ha di per sé una struttura diversa dagli altri. È un'intensificazione del segno, al punto da poter quasi pretendere a una sua assolutezza rispetto a ogni possibile contesto, celebrativo e rituale. Anche se non può prescindere da un'intensificazione del rapporto: solo l'adorazione corrisponde adeguatamente alla presenza reale. Di fatto non si dà mai, neppure per la presenza reale, la pura presenza, la presenza inerte della cosa. Ciò che appare quasi come il «massimo» della ritualità sacramentale è in verità il suo «minimo», poiché è così segno da infrangere la «regola del gioco» rituale entro cui il segno liturgico si colloca ordinariamente.

Ma questo deve appunto essere interpretato come un'eccezione non di «arretramento» rispetto al livello normale del segno liturgico, ma come «avanzamento», come culmine, come punta estrema, quasi come un aldilà del segno. Ossia, se per gli altri segni vale la regola di un'interpretazione personale, nel sen-

so di un rapporto, per la «presenza reale» ciò non è smentito, ma potenziato e «superato» in una figura originale e nuova. Essa è il segno che è garanzia di ogni rapporto, e che quindi si pone anche al di là di ogni rapporto, fino quasi a separarsi e a sussistere indipendentemente (non nel senso della «cosa», ma nel senso della «relazione che consente tutte le relazioni») dal rapporto che sembrerebbe fonderlo. È l'unico caso di segno che non può essere interpretato a partire dal rapporto, proprio perché è esso la fonte e insieme il culmine di ogni possibile rapporto. Ecco allora il meccanismo che ha determinato la sua natura di eccezione.

5.2. Il segno eucaristico come «eccezione»

Non per altro motivo la «presenza eucaristica» può avere valore di «segno» in certo senso «indipendentemente dall'eucaristia celebrata». Poiché la sua struttura ha assunto nel tempo il carattere di un'*eccezione alla regola*. Ma questo ci conferma anche – indirettamente – nella prospettiva che abbiamo adottato. Salvo che nella «presenza eucaristica», ogni segno sacramentale è originariamente comprensibile soltanto a partire da un orizzonte celebrativo e rituale della ripetizione e riattualizzazione del memoriale. La presenza eucaristica è il «confine» più alto di questo ordine rituale del segno, che strutturalmente va oltre il rito, sporge sulla vita e sfida ogni legge di comunicazione per instaurare – nel rito, grazie al rito, ma poi soprattutto oltre il rito – la comunicazione dell'amore.

Un errore da non commettere è invece quello di capovolgere l'ordine delle priorità e di fare dell'ineffabile vetta della presenza reale la regola del segno sacramentale. Questo è un errore che si paga a caro prezzo, dato che alla lunga determina una totale de-significazione della liturgia. Pur con la sincera volontà di un potenziamento del sacramento su tutta la linea e quasi in ogni suo minimo dettaglio, in tal modo si ottiene invece un frustrante indebolimento della sua trasparenza, causato da un inarrestabile intellettualismo di lettura.

Contro ogni intellettualismo, occorre dire che il segno liturgico parla solo a partire da un'azione. Anzi, è l'azione – insieme di Cristo e della sua chiesa, dei cristiani e del loro Signore – a essere il grande segno, al cui interno i singoli elementi acquisi-

scono il loro significato. Tanto che poi lo conservano in quanto ricordano e rievocano l'azione in cui giocano un ruolo. Solo alla «presenza reale» compete di fungere quasi da criterio ermeneutico, ma non del segno, bensì del significato. Quel significato che la presenza eucaristica dice quasi «a prescindere dal segno», è detto dagli altri segni secondo l'ordine del rito, della celebrazione del mistero, al cui interno soltanto possono assicurare la comunicazione che ci si attende da loro.

Dunque, sul piano del significato la «presenza reale» è la *regola* per ogni altro significato sacramentale. Ma sul piano del «significante» la regola è quella della «contestualità» liturgica, del rapporto rituale interumano, del «pasto rituale», che può farsi segno di culto e di santificazione solo a patto di non perdere questa sua dimensione originaria e strutturale.

6. QUALE PARTECIPAZIONE ALLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA OGGI?

Un rinnovamento della prassi eucaristica, così come auspicato dalla Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* e poi dal lavoro prezioso operato dalla Riforma liturgica, deve individuare alcuni *errori da evitare* e alcune *prospettive di lavoro pastorale e teologico*. Abbiamo cercato di pervenire a esse dal recupero della fenomenologia del mangiare dell'uomo, di Gesù e con Gesù: in essa abbiamo scoperto la verità di Dio, non dietro o sotto il fenomeno del mangiare, ma proprio all'interno di esso. Il mangiare, il mangiare-con, il mangiare di Gesù con i suoi e il nostro mangiare con lui sono i momenti decisivi di questo itinerario di «riscoperta». Non si tratta certo di un mangiare «muto»: le parole lo interpretano, ma non si potrà mai dire – come ancora oggi troppo spesso si sente e si dice – che siano le sole parole a fare di un pasto un'eucaristia. Le parole di Cristo e della chiesa – racconto istituzionale e anafora – sono l'*esplicitazione* e trasfigurazione del simbolo del pasto comune. Per salvaguardare questo principio della «forma di pasto» dell'eucaristia occorre allora cominciare dall'evitare alcuni errori e poi passare alle prospettive per un rinnovato sforzo teologico-pastorale di riconsiderazione dell'eucaristia come *fons* della vita cristiana.

6.1. Errori da evitare

a) La rimozione del non-verbale

C'è un uso della verbalità che serve soltanto per «svuotare il fenomeno»: in essa di fatto la rappresentazione non rappresenta più, ma soppianta e fa dimenticare la relazione che dovrebbe promuovere. Questo comporta un modo sostanzialmente superficiale di affrontare l'eucaristia, ma che si presenta come un modo apparentemente profondo. Ossia, trascurando ogni elemento visibile, sensibile, tale atteggiamento sembra preoccuparsi soltanto dell'invisibile. Questa tuttavia non è la logica del sacramento, che invece procura il primato della Parola con il rapporto tra *elementum et verbum*. L'*elementum* dell'eucaristia non è il pane o il vino, ma il mangiare e bere in comune, avendo offerto, ricordato, reso grazie, pregato, fatto intercessione. Così come il *verbum* non è semplicemente la «formula» ma tutta la forma verbale e rituale che accompagna, contestualizza e pone in relazione l'*elementum*. Potremmo quasi dire, perciò, che la traduzione della coppia concettuale agostiniana (*verbum et elementum*) nella coppia concettuale tomista (*forma e materia*) deve evitare di cadere in una lettura soltanto «statica» dei due ultimi termini, recuperando invece tutta la profondità e l'articolazione verbale e rituale in cui vive la presa di parola e il gesto nell'azione rituale.

b) Il minimalismo sacramentale-eucaristico

Il regime implicito della necessità/sufficienza – di cui abbiamo fatto cenno all'inizio del nostro capitolo – spesso blocca a tal punto il passaggio alla gratuità-sovrabbondanza che neppure ci rammentiamo più di questa logica fondamentale. La ricerca degli elementi necessari e sufficienti di un sacramento contribuisce allo smarrimento della sua logica gratuita e sovrabbondante. L'eucaristia è solo eventualmente il suo minimo necessario, mentre ordinariamente deve poter essere incontrata sul suo livello gratuitamente sovrabbondante. La tradizione minimalistica è per noi un'insidia quasi *a priori*, che fa inceppare non solo la nostra comprensione teologica, ma la stessa esperienza sacramentale ordinaria dell'azione liturgica. Rimediare al minimalismo non è facile e non è affatto assicurato dalle diverse forme di «massimalismo sacramentale»: esso passa ordinariamente per

una profonda riconsiderazione dell'insufficiente di un rapporto soltanto disciplinare e soltanto dogmatico all'azione simbolico-rituale, la cui logica è molto più semplice e insieme molto più complessa rispetto a queste astrazioni dogmatico-disciplinari, le quali restano necessarie, ma non sono sufficienti a esprimere e a sperimentare il fatto concreto di una celebrazione liturgica.

c) L'incomprensione della relazione libertà-autorità

Ancora più profondo – e legato soprattutto allo sviluppo civile e cultuale degli ultimi duecento anni – è per noi il disagio verso un «fenomeno» non catturabile nelle maglie strette (ma in realtà troppo larghe) di un fatto senza senso o di un senso senza fatto, di una verità senza sapere o di un sapere senza verità. Il rito dell'eucaristia – proprio se lo consideriamo nella sua determinazione fenomenologica – pretende da noi di interpretare la nostra libertà in una relazione molteplice e articolata con l'autorità, anzitutto ridimensionando la pretesa di *reciproca esclusione* che la *mens politica* moderna ha imposto a tale rapporto¹².

Il grave condizionamento politico nell'esperienza della libertà – quella «condizione umana» che è nello stesso tempo umanità condizionata e condizione di umanità (H. Arendt) – rappresenta il pericolo «estrinseco», ma ancor più insidioso, di una trascuratezza teologica e pastorale che inclina a una «concezione debole del rito», inteso solo come «espressione» e mai veramente come «esperienza» della fede. Che la libertà non sia soltanto l'opposto dell'autorità, ma ne dipenda essenzialmente, è una condizione di possibilità elementare per poter dar senso a tutto ciò che accade in forma simbolico-rituale.

6.2. Apertura di nuovi orizzonti

Ai nuovi orizzonti che qui vengono brevemente delineati corrispondono molte delle annotazioni dei capitoli precedenti e successivi, alle quali evidentemente rimandiamo il lettore, per una più ampia articolazione delle questioni, qui solo accennate conclusivamente:

¹² Per un approfondimento di questo tema, cfr. A. GRILLO, «Passi sulla via della pace». *Libertà e autorità agli inizi del XXI secolo*, Natrusso Communication, Noli (SV) 2007.

a) *L'eucaristia ha senso soltanto nell'orizzonte dell'iniziazione cristiana:* anzi, in questo orizzonte essa assume davvero il proprio significato di esperienza ripetuta come espressione tipica di relazione con il corpo di Cristo. Di essa facciamo un'esperienza piena soltanto se tale azione può essere collocata nel culmine di un percorso di iniziazione alla fede, di cui essa costituisce il culmine ripetibile nel tempo. Potremmo dire che il terzo sacramento è il primo: ossia che possiamo comprendere il battesimo soltanto nell'orizzonte dell'eucaristia.

b) *Rimuovere il malinteso della «precedenza» del quarto sacramento:* la penitenza battesimali dell'eucaristia – ossia il suo essere continuazione nel tempo e nella ripetizione della «rottura» che il battesimo ha comportato – è la prima e primaria esperienza del peccato-perdono che il quarto sacramento non può mai surrogare o sostituire e della quale vive. La coscienza di questa «secondarietà» del sacramento della penitenza rispetto alla penitenza battesimali-eucaristica mi pare oggi una sfida non piccola per rinnovare davvero la partecipazione eucaristica.

c) *Maturazione di un'autentica coscienza rituale della forma eucaristica cristiana:* lo «stacco liturgico» – la particolare *forma* che il sacramento richiede – è la condizione di possibilità perché vi sia una vera continuità tra fede e vita. Noi siamo ancora oggi troppo abituati a considerare la continuità tra fede e vita un «bene immediatamente accessibile», mentre esso accade solo nella delicata mediazione del «pasto rituale eucaristico».

d) Infine, *dobbiamo lasciar maturare un nuovo senso di Riforma liturgica:* accanto alla *riforma della messa da parte della chiesa* (Riforma eucaristica) occorre far spazio alla *riforma della chiesa da parte della messa*, come voleva ai suoi inizi il Movimento liturgico. Il «ritorno alle fonti» significa, in questo senso, tornare alla possibilità che la messa sia fonte della vita cristiana: che essa resti fenomeno, esperienza, pasto e per questo possa essere «chiarita» dalla teologia e così entri, con tutta la sua ricchezza antropologica e teologica, ad alimentare l'esperienza e la vita del cristiano, come suo *culmen* e suo *fons*: questa è stata la speranza viva del concilio Vaticano II, che la Riforma liturgica ha reso possibile e che oggi spetta a questa e alla prossime generazioni portare a effetto, nel lavoro paziente e coraggioso di iniziazione e di formazione della chiesa alla propria identità «*per ritus et preces*» (SC 48).

TERZA PARTE

DELLA GUARIGIONE CRISTIANA

PRELUDIO

Come anticipavo già nel preludio alla sezione precedente, l'introduzione della categoria di «iniziazione cristiana» per la comprensione dei sacramenti del battesimo/cresima/eucaristia era destinata, fin dal principio, a modificare profondamente l'intero quadro della teologia sacramentale cristiana, nonché le consuetudini secolari della stessa prassi celebrativa ecclesiale. Il senso dei capitoli di questa terza sezione è proprio quello di identificare nella categoria di «guarigione» quel concetto che – ricongducendo il quarto e quinto sacramento all'orizzonte dell'iniziazione cristiana – può recuperare una loro profondità storica, liturgica e sistematica, capace di rileggerne tutta la ricchezza di teologia e di prassi pastorale. In questa ottica di fondo, il primo capitolo (c. 8) si propone di chiarificare la vocazione «terapeutica» del sacramento della penitenza, mentre il secondo capitolo (c. 9) intende restituire al sacramento della *unctio infirmorum* tutta la sua differenza rispetto al quarto sacramento, identificando meglio il suo «luogo teologico» all'interno della «crisi» dell'identità cristiana, dovuta in tal caso a malattia prima che a colpa. L'ambizione verso una ricomprensione della «guarigione cristiana» nella sua articolazione più autentica passa necessariamente per la riacquisizione del valore della dimensione simbolico-rituale: mediante essa si potrà accedere al superamento della crisi di identità cristiana, distinguendo accuratamente la crisi dovuta a colpa – cui corrisponde la penitenza – da quella «senza colpa», alla quale si riferisce l'unzione dei malati. I percorsi penitenziali e relazionali che ciò comporta – per il penitente come per il malato grave – si integrano con tale struttura rituale e anzi la esigono radicalmente.

CAPITOLO OTTAVO

IL RITO DELLA PENITENZA E
LA GUARIGIONE DAL PECCATO: «TERMINOLOGIA»
DEL QUARTO SACRAMENTO E SUO RAPPORTO
CON L'INIZIAZIONE CRISTIANA

È opera di Cristo liberare gli uomini dalla corruzione del peccato, ma impedire di ricadere nel precedente stato di miseria spetta alla sollecitudine e agli sforzi degli apostoli.

(GIOVANNI CRISOSTOMO)

Intento di questo capitolo è di riflettere radicalmente sul sacramento della penitenza, tentando di portare alla luce i nodi irrisolti che caratterizzano sia il pensiero teologico recente, sia la prassi pastorale successiva alla Riforma liturgica promossa dal concilio Vaticano II. La struttura della riflessione è divisa in due parti: la *prima* (A) affronta la questione della *terminologia* del sacramento e scopre ciò che si nasconde sotto le parole che lo designano; la *seconda* (B) affronta la questione decisiva del rapporto tra il quarto sacramento e i primi tre, ossia la delicata relazione tra penitenza e *iniziazione cristiana*¹.

¹ È di grande utilità tenere sullo sfondo il discorso che a proposito dell'iniziazione cristiana viene proposto da C. SCORDATO, *L'iniziazione cristiana come accoglienza. Un'interpretazione teologico-pastorale del RICA*, «Vita monastica» 56/221 (2002), 5-36, mentre per il rapporto tra iniziazione e sacramento della penitenza un'ottima sintesi si trova ora in R. TONONI, *L'iniziazione cristiana e il sacramento della riconciliazione. Una collocazione problematica*, in G. CANOBBIO - F. DELLA VECCHIA - R. TONONI (edd.), *Iniziazione cristiana* (Quaderni teologici del Seminario di Brescia, 12), Morcelliana, Brescia 2002, 147-176.

A. LE PAROLE-CHIAVE DEL QUARTO SACRAMENTO E LA LORO ARTICOLAZIONE

Insensibilmente, ma in modo piuttosto continuo, la pratica pastorale della Chiesa ha lasciato che gli atti umani della penitenza chiamati in causa nel sacramento si svuotassero del loro peso esistenziale, e dunque del loro contenuto.

(B. SESBOUÉ)²

L'inizio della nostra ricerca è anche la sua fine. Proprio alla fine, infatti, dovremo tornare esattamente a questo punto: come diceva K. Barth, fare teologia significa sempre «iniziate dall'inizio», e mai da un punto più avanti o più in basso rispetto a questo punto iniziale. Così, questa prima parte ha la funzione di chiarire bene le «parole-chiaue» del quarto sacramento. Vorrei cominciare proprio da qui, dalla «denominazione numerica» del sacramento di cui parliamo, come anche dei suoi elementi costitutivi³. Articolerò pertanto il mio discorso della prima parte in questa successione: parlerò anzitutto (§ 1) della *questione del nome*, per affrontare poi (§ 2) il tema della *riconciliazione e della sua ripetizione*, facendolo seguire (§ 3) da quello del *peccato alla luce della grazia e della Parola di Dio*, al quale seguiranno i quattro elementi classici del sacramento, ossia (§ 4) il *pentimento come conversione o dolore del peccato* (ovvero *contritio*), (§ 5) *confessare il peccato, la fede e la lode* (ovvero *confessio*), (§ 6) *fare penitenza come risposta della libertà «guarita» dalla grazia* (ovvero *satisfactio*) e infine (§ 7) *legare e sciogliere come complessa prassi ecclesiale* (ovvero *absolutio*), seguiti da una breve conclusione (§ 8).

1. IL NOME DEL SACRAMENTO: POSSIBILITÀ E LIMITI DELLA DOTTINA E DELLA STORIA

Il «senso comune» spesso ci aiuta a comprendere il reale, ma altrettanto spesso ci ostacola. Ci pare di saper bene ciò di cui si parla: ecco il *senso comune* all'opera. Parliamo della confessio-ne, di quel sacramento in cui io ricevo il perdono confessando i miei peccati nel confessionale al prete che «trovo libero». Questa nostra «sapienza implicita» circa il quarto sacramento è certo utile, ma anche pericolosissima e spesso dannosissima. Questo sacramento non si chiama soltanto «sacramento della confessio-ne», si chiama anche «sacramento della penitenza», «sacramento della riconciliazione», della «conversione» o anche del «per-dono». Dobbiamo anzitutto affermare una prima cosa: *ognuno dei nomi che la chiesa ha utilizzato e utilizza per designare il sacramento* ci fa scoprire una sua caratteristica che forse abbiamo dimenticato, rimosso, implicitamente censurato o colpevolmente abbandonato. D'altra parte, ogni nome non ha soltanto il suo *pro*, ma anche il suo *contro*, poiché, mettendo in luce *un solo aspetto del sacramento*, contribuisce a farci perdere la pienezza di senso e di efficacia del sacramento stesso. La nostra prima premessa giunge così all'esigenza di distinguere ogni elemento del sacramento senza isolarlo e senza assolutizzarlo, cioè senza rimuovere in tal modo tutti gli altri. Per questo scelgo di chiamare il «sacramento della penitenza» con il nome più formale e più «vuoto» possibile, ma capace di tenerci lontani dal pericolo che abbiamo voluto evidenziare. Lo chiameremo perciò *quarto sacramento*⁴.

1.1. L'insidioso «effetto presepe»: ovvero la sovrapposizione delle tradizioni

Molte tradizioni cristiane importanti subiscono un fenomeno di «distorsione» – che può arrivare talvolta fino alla falsifica-zione – proprio a causa della loro importanza. Gli esempi più

² B. SESBOUÉ, *Perdono di Dio, conversione dell'uomo e assoluzione attraverso la Chiesa*, in L.-M. CHAUDET - P. DE CLERCK (edd.), *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Cittadella, Assisi 2002, 175-196, qui 194.

³ Autorevole recezione italiana di tale denominazione si trova soprattutto in G. MOIOLI, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Glossa, Milano 1996.

⁴ È evidente che questa «scelta» apparirà in tutta la sua chiarezza solo alla fine del saggio, dove verrà mostrata la strutturale dipendenza del quarto sacramento dai sacramenti primo, secondo e terzo (ossia dal battesimo, cre-sima, eucaristia): vale a dire dai sacramenti dell'iniziazione cristiana.

classici riguardano i momenti «topici» del «racconto cristiano»: ossia la nascita e la morte di Gesù. Da sempre si sa che questo è il centro dell'esperienza cristiana. Di qui deriva però anche il pericolo – sempre in agguato – di «voler dire tutto della nascita e della morte di Gesù». Questo «tutto», però, non può essere raggiunto attraverso la somma quantitativa dei racconti originali. La verità della nascita e della morte di Gesù può essere attinta da diversi racconti (due per la nascita, quattro e più per la morte), ma solo se rispettati nella loro differenza. Il «presepe» e le «sette parole di Cristo in croce» mirano a una sintesi molto bella e molto pericolosa di tali racconti, perché, mettendo tutto insieme si rischia di fare una macedonia o un'insalata che – avendo tutti i gusti – rischia spesso di non avere più alcun gusto e soprattutto nulla da dire, se non come conferma della nostra piccola e infantile devozione.

Ci si chiederà: che cosa c'entra tutto questo con il quarto sacramento? Anch'esso ha subito questo «effetto presepe», ha sovrapposto tutta la ricchezza della propria tradizione in una visione formalmente corretta, ma esistenzialmente e pastoralmente semplicistica e talvolta persino dottrinalmente falsa. Anch'esso ha messo – quasi gomito a gomito – i suoi magi e i suoi pastori, le sue stelle e i suoi angeli, le sue case, le sue grotte e le sue mangiate. Insomma ci ha consegnato la *tradizione del perdono cristiano*, rischiando di *tradirla* proprio nel consegnarcela *confusamente*. Benediciamo il presepe e le processioni del venerdì santo, ma teniamole anche sotto controllo: questa è la sapienza di ogni vera coscienza teologica, pastorale ed ecclesiale, che voglia restare «tradizione viva» e non scadere nel «tradizionalismo», nella «visita al museo» o nel «culto» per il «folklore».

1.2. Le chiarezze dottrinali da rendere oscure/ricche: ovvero il ministro, il cuore, la bocca e le opere

Rispetto alla tradizione vivente, la dottrina è sempre qualcosa di essenzialmente «statico» e persino di «morto». Di qui anche un certo senso di superiorità della prassi sulla teoria, della vita sul sapere. Ma il sapere dottrinale-teologico, proprio con tutta la sua staticità, può permettere alla tradizione di muoversi – ancora, di vivere, di toccare i cuori, mentre la vita delle chiese – da sola – può chiudersi, perdersi, sfigurarsi e morire. Con questa

avvertenza percorriamo brevemente il nostro «sapere catechistico» sul quarto sacramento.

Noi sappiamo infatti che il quarto sacramento si compone di *quattro parti*: una che compete al ministro della chiesa (l'assoluzione, la «forma» del sacramento) e tre che competono al penitente (la contrizione, la confessione e la soddisfazione, che costituiscono la «materia» del sacramento). Presentandole brevemente, esse sono le seguenti:

- *absolutio ministri*: ovvero l'atto ufficiale e solenne di «pace» con Dio e con la chiesa;
- *contritio cordis*: ossia l'esperienza e il sentimento della conversione;
- *confessio oris*: ovvero la manifestazione verbale e sofferta della conversione;
- *satisfactio operis*: ossia l'elaborazione pratica della sofferenza del cambiamento corporeo, sensibile e storico.

Già solo questo elenco di «elementi» – desunto dal nostro sapere medio sul sacramento – ci mostra che tale sacramento non è ridotto a un'essenza, ma è articolato sul livello dell'esperienza e dell'*auctoritas*, sul piano verbale e non verbale, sul piano interiore ed esteriore.

Ora capiamo meglio che i «diversi nomi» del sacramento derivano quasi dall'apparire «in primo piano» di ognuna di queste quattro componenti del sacramento, presentandolo, di volta in volta, come sacramento del perdono/riconciliazione, della conversione, della confessione o della penitenza. Il chiarimento di queste quattro dimensioni fondamentali del quarto sacramento risulta ora per noi il compito fondamentale. Prima di addentrarci su questa via, però, dobbiamo ancora guardare al quarto sacramento dal punto di vista storico.

1.3. Chiarimento storico: i due grandi modelli della penitenza antica/canonica e della penitenza moderna/auricolare

Non solo la «dottrina» ci aiuta a capire e a vivere davvero la tradizione: anche la coscienza storica – che è maturata nel corso del XIX e XX secolo – può darci un impulso importante per «rientrare» nella tradizione che il sacramento continua a mediare. Questo sacramento ha infatti subito nel tempo grandissime trasformazioni. Vi è stata una chiesa che non ha conosciuto tale

sacramento⁵: comunque la chiesa antica ha avuto un «sacramento» pubblico, comunitario, e almeno fino al VI secolo non vi è traccia di un sacramento individuale della confessione.

Perciò anzitutto occorre precisare bene di che cosa si racconta in questa storia del sacramento⁶. Perché la possibilità di fare una storia del sacramento implica che vi sia una continuità nella storia, un filo rosso che unisce noi con le comunità cristiane primitive, con una prassi penitenziale comparabile alla nostra. Non appena si dà un'occhiata a questa storia ci si accorge che una tale continuità è un problema complesso e spinoso, forse addirittura è il *problema* della penitenza. La penitenza, come sacramento, riguarda soltanto quel caso di reintegrazione nella comunità dello scomunicato a cui si riferisce Mt 18. È ovvio però che tale accezione tecnica di «sacramento» è sostanzialmente legata al periodo della scolastica e quindi relativamente tardiva. Le modalità di riconciliazione della chiesa erano molto più differenziate fino ad allora. La più grande distinzione è quella tra la chiesa antica, che dava solo una possibilità di penitenza nella vita, e la confessione reiterabile e ripetibile, che sorge nel primo medioevo.

— Penitenza pubblica non reiterabile

Ecco dunque la prima forma del sacramento – la seconda tavola dopo il naufragio – attestata secondo Mt 18,18 e 1Cor 5: i peccati che vengono considerati sono: omicidio, adulterio e apostasia dalla fede. Essi causano l'esclusione dalla comunione eucaristica. Solo dopo un certo periodo di purificazione con duri esercizi di penitenza, il peccatore viene riammesso alla comunione.

Il procedimento è articolato in tre parti:

a) *scomunica*: con la confessione del peccato il vescovo impone una penitenza alla presenza della comunità, imponendo le

⁵ Sant'Agostino non si è mai confessato in vita sua, il che però non significa che non abbia conosciuto che cosa significa «vivere la penitenza». Cfr. sul tema K. RAHNER, *Problemi della confessione*, in IDEM, *La penitenza della chiesa. Saggi teologici e storici*, Paoline, Cinisello B. 1992, 49-72.

⁶ Cfr. E. MAZZA, *La celebrazione della penitenza. Spiritualità e pastorale*, EDB, Bologna 2001, soprattutto il primo capitolo («Alcuni dati sullo sviluppo storico della penitenza in Occidente», 11-37).

mani, facendo vestire un abito penitenziale ed escludendo dalla comunità, che accompagna con mestizia l'evento;

b) *tempo della penitenza*: il periodo può durare anche vari anni e durante esso i penitenti devono compiere penitenze imposte, come digiuni, elemosine, partecipano ad attività sociali, recitano preghiere, rinunciano a determinate attività, come uffici pubblici o a sposarsi, ecc. Solo limitatamente partecipano alla vita comunitaria. Rispetto alla messa, sono assimilati ai catecumeni, salvo che la comunità sostiene la loro penitenza con la preghiera;

c) *riconciliazione*: prevede la riammissione dei penitenti alla comunione eucaristica durante una liturgia solenne. Restano però cristiani di seconda categoria, poiché sottostanno a determinati divieti per la vita intera.

Le caratteristiche di questa penitenza, della *penitenza della scomunica*, sono le seguenti:

- a) è pubblica;
- b) è unica, non è reiterabile o ripetibile.

Dal punto di vista teologico, possiamo osservare che gli elementi che contribuiscono al superamento del peccato sono:

- a) il lavoro personale del penitente;
- b) la riconciliazione con la comunità.

Quanto al primo elemento, bisogna notare che in Oriente si pensava piuttosto in termini di *terapia*, mentre in Occidente piuttosto in termini di *soddisfazione giuridica*. L'elemento comunitario, invece, determinava il fatto che l'atto sacramentale della riconciliazione fosse la riammissione nella comunità. Attraverso la *pax cum ecclesia* il penitente ritrovava la *pax cum Deo*. È Cristo stesso a operare nell'azione della comunità.

— Penitenza segreta e reiterabile

La prassi antica durò indisturbata fino al VI secolo. Con il tempo, tuttavia, si manifestò una tendenza assai pericolosa. Proprio perché così formalmente impegnativa, una tale penitenza veniva rinviata in punto di morte, fino a scomparire dall'esperienza comunitaria. Così si creò un vuoto, a cui rimediò una prassi nuova e diversa, che arrivava dalle isole britanniche: la *penitenza celtica*.

Essa all'inizio fu combattuta dall'autorità ecclesiastica, che nel sinodo di Toledo, nel VI secolo, la definì una «presunzione ese-

crabile». Successivamente, in periodo carolingio si trovò un compromesso: per i peccati privati valeva la penitenza privata, per i pubblici, quella pubblica. Infine la prassi nuova si impose, finché nel XIII secolo fu imposta a tutta la chiesa.

Se ci chiediamo che cosa caratterizzi questa nuova forma di penitenza, possiamo individuare tre elementi:

a) *la ripetibilità*. Ogni peccato grave può tornare a essere confessato, senza che vi sia a ciò ostacolo. Inoltre, insieme ai peccati gravi, si confessano anche peccati più leggeri;

b) *il segreto*. Contrariamente alla prassi precedente, che sottolineava l'elemento pubblico, il nuovo stile enfatizza la segretezza non solo della confessione, ma anche dell'identità del penitente. Di qui il nome di *penitenza auricolare* o di *penitenza privata*;

c) *la scomparsa del tempo della penitenza*. Anche questa forma di penitenza in origine ha tre fasi parallele alla forma precedente. Ma con il tempo la riammissione si trasforma in assoluzione, concessa *prima* della penitenza (che comincia a chiamarsi «soddisfazione», *satisfactio*).

Fu così che si passò dalla penitenza della scomunica alla penitenza dell'assoluzione. Dobbiamo ora chiederci che cosa in tale mutamento ha determinato un cambiamento nella comprensione dell'elemento che consente di *superare la colpa*.

a) All'inizio è l'opera penitenziale del peccatore e l'intervento della comunità;

b) nel primo medioevo è la confessione dei peccati, che determinando vergogna e dolore è già come tale anche penitenza;

c) nella prima scolastica l'elemento decisivo è il *pentimento*, o dolore, che viene considerato come l'elemento prioritario tra i tre richiesti al penitente (confessione, pentimento e soddisfazione);

d) la scolastica del periodo aureo tenta di collegare questo elemento con l'*assoluzione* del sacerdote;

e) G. Duns Scoto arriva infine a identificare a tal punto il sacramento con l'assoluzione, che *confessio*, *contritio* e *satisfactio* sono per lui solo *condizioni* e non *elementi materiali* del sacramento!

Concluso questo *excursus* storico, e con esso le premesse al nostro itinerario terminologico, veniamo dunque all'esame delle singole parole che consideriamo originarie per il sacramento.

2. LA RICONCILIAZIONE CRISTIANA E LA SUA (POSSIBILE O NECESSARIA) «RIPETIZIONE»

La prima parola che esaminiamo è la «meno legata» alla struttura classica del sacramento, ma proprio per questo è tanto più importante e delicata per l'esatta comprensione del sacramento stesso. Il vocabolario della riconciliazione e la sua «riscoperta» recente segnano profondamente il panorama di comprensione attuale del quarto sacramento. Questo, come abbiamo già notato, comporta vantaggi e svantaggi sia per la teologia sia per la pastorale:

a) Il grande «mistero della riconciliazione» con cui Dio, per mezzo di Cristo, riconcilia a sé il mondo, è l'orizzonte fondamentale del sacramento. La riscoperta di questo orizzonte ha indotto a definire questo sacramento come «sacramento della riconciliazione». Ora, però, qui bisogna procedere – come si suol dire – *con i piedi di piombo*. Se la riconciliazione è l'atto misericordioso di Dio, con cui egli nel Figlio e nello Spirito va incontro all'uomo e costituisce una chiesa per testimoniare questo amore, allora è evidente che i sacramenti della riconciliazione per eccellenza sono quelli che – come acqua e sangue – sgorgano dal costato ferito del Crocifisso: acqua battesimale e sangue eucaristico sono i sacramenti della riconciliazione.

b) Questa riscoperta ha però indotto, indirettamente, a una sproporzione, facendo del quarto sacramento il punto forte di aggancio con la riconciliazione avvenuta in Cristo. Questa è però in larga parte una deduzione indebita, poiché l'esperienza del quarto sacramento è possibile soltanto sulla base, e nell'orizzonte, di quella riconciliazione che una volta per tutte si realizza nel battesimo/cresima e che poi si ripete (anche quotidianamente) nell'eucaristia.

Il problema antico – quello della ripetibilità del quarto sacramento – dipende proprio da questa (allora mancante, e oggi troppo evidente) confusione tra riconciliazione battesimale-eucaristica e la «riscoperta/nuova esperienza» di essa, che viene mediata dal quarto sacramento. Ne deduciamo allora una duplice evidenza:

a) la riscoperta dell'orizzonte della riconciliazione nella morte e risurrezione di Cristo è fondamentale per riqualificare teologicamente e pastoralmente il quarto sacramento;

b) tale riqualificazione del quarto sacramento deve riscoprire che la riconciliazione può essere sperimentata nella sua pienezza soltanto in rapporto al primo/secondo e (soprattutto) al terzo sacramento (ossia all'eucaristia).

3. IL PECCATO ALLA LUCE DELLA GRAZIA E DELLA PAROLA DI DIO: SI PUÒ «COMINCIARE» CON UN'«ANALITICA DEL PECCATO»?

Un secondo punto qualificante la nostra indagine terminologica riguarda il concetto di «peccato». Anche qui bisogna diffidare di tutte le «false evidenze», prima fra tutte la ripetuta e anche un po' noiosa lamentela circa la mancanza – nel nostro tempo – di un vero «senso del peccato». Che cosa intendiamo quando lamentiamo questa perdita? Di che perdita si tratterebbe per noi? Dobbiamo dire anzitutto che «lasciarsi perdonare» (secondo la fortunata espressione che intitola un gustoso volumetto di K. Rahner⁷) è la questione per cui ne va della nostra identità. L'uomo non viene mai a capo da solo della propria colpa. Questo perché la «libertà finita» è riconciliata soltanto dalla rinnovazione della relazione che la fonda. Dire di «no» a Dio non sta in linea con gli altri grandi e piccoli «no» di cui abbiamo esperienza. I medioevali, gli antichi e anche i primi moderni sapevano ancora distinguere tra un assassino condannato a morte dalla comunità civile e la possibilità che questo stesso uomo fosse diventato, attraverso l'abisso dell'assassinio, un santo. Noi non sappiamo più distinguere – non ipocritamente, ma teologicamente – tra errore/colpa morale e colpa-peccato nella fede. Dire di no a Dio è un'enormità che sfigura l'esistenza, mentre dire sì a Dio fa rifiorire anche l'esistenza più disastrata, disperata, stradicata e desertificata.

Qui vorrei sottolineare il nostro rischio di una «giustizia a una dimensione»⁸ secondo la quale noi manchiamo oggi di un'*esperienza plurale della giustizia*, cioè del bene. L'assorbimento della religione da parte dell'etica e dell'etica da parte della poli-

⁷ K. RAHNER, *Lasciarsi perdonare*, Queriniana, Brescia 1975.

⁸ Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000, soprattutto alle pp. 455-485.

tica – questo fenomeno degli ultimi due secoli – ha di fatto bloccato la nostra esperienza del giusto e del bene. Il «peccato» non è un'evidenza né politica né morale (e neppure psicologica); anzi, tutte queste istanze «secolarizzate» tendono a «colpevolizzare il peccato», riducendolo a una forma più o meno velata di oscurrantismo.

La storia dell'uomo è storia di una libertà radicale davanti a Dio, che Dio ha voluto e creato come libera, anzi, che ha liberato con la sua libertà infinita, e che tuttavia, proprio in quanto libera, può dire no alla sua stessa origine. Per trovare noi stessi dobbiamo fuggire da noi stessi: lasciandoci amare davvero da Dio e dal prossimo. Con le parole di Rahner: «Il cristianesimo è questo messaggio: possiamo lasciarci perdonare. E questo è pure il messaggio del sacramento della penitenza»⁹.

4. IL PENTIMENTO (CONTRIZIONE/ATTRIZIONE) COME «Cambiamento di rotta» E COME «DOLORE PER I PECCATI»: AMORE PER DIO O TIMORE DELL'INFERNO?

Il concetto di «pentimento», di *contritio*, ha la sua radice nella «metanoia» (*paenitentia*), nel pentirsi e convertirsi che inaugura solennemente l'attività pubblica di Gesù. Il «fare penitenza» è l'essenza del vangelo. Dunque la contrizione, il pentimento, ha a che fare in generale con la condizione umana dell'uomo e richiede la svolta inaugurale e iniziale rappresentata dal battesimo-cresima-eucaristia.

Rispetto al quarto sacramento, la «metanoia» è la sua ragion d'essere. Non a caso il nome più antico e nobile del quarto sacramento è «sacramento della penitenza». E tuttavia il convertirsi dell'uomo – che è sempre un lasciarsi perdonare, ricreare e salvare da Dio – ha alimentato una lunghissima discussione a partire dal medioevo. Se nel periodo antico era chiaro che una nuova conversione era resa possibile solo da una serie di elementi di estrema visibilità e pubblicità, con il medioevo si mantiene chiara la coscienza che la «contrizione perfetta» scavalcava sempre la macchina sacramentale ecclesiale. Di qui si è poi svil-

⁹ RAHNER, *Lasciarsi perdonare*, 45.

luppata una grandissima polemica, nell'era moderna, che ha preso il nome di controversia tra «contritionisti» e «attritionisti»: i primi richiedono che il pentimento sia motivato dall'«amore verso Dio», mentre i secondi richiedono soltanto un pentimento «per paura dell'inferno»¹⁰.

Il «pentimento» è perciò la soglia delicata che dischiude l'ambito sacramentale e che tuttavia ne circoscrive anche la pretesa. Senza «pentimento» non c'è sacramento, ma quando vi è pentimento pieno può non esservi più sacramento! Ora, l'intensificarsi dell'attenzione sulla contrizione e sulle sue condizioni oggettive probabilmente deriva proprio dal venir meno (o dall'eccessivo stilizzarsi) delle altre dimensioni del sacramento. Senza una confessione effettiva e senza una vera soddisfazione, tutto il peso del sacramento grava sulle spalle di un pentimento «solo interiore» e di un'assoluzione «solo ufficiale».

5. CONFESSARE IL PECCATO, LA FEDE E LA CONFESSIONE DI LODE. VERBALIZZAZIONE DELLA COLPA ED ESTENUAZIONE DELLA PENITENZA

La questione primaria del momento della «confessione» non è dire la verità su di sé, ma confessare di non poterlo fare senza il rapporto con Dio e con il prossimo: questo è fare penitenza, convertirsi. Che cosa significa questa distinzione? Ascoltiamo Tommaso: «La confessione è atto della virtù della penitenza, non della virtù del dir la verità»¹¹. Che cosa significa questa grande intuizione degli antichi, che noi non riusciamo più a comprendere? Che la confessione è «atto rituale» e non semplicemente esistenziale. Essa accade come parola di Dio che illumina la mia esistenza e che così può accadere soltanto nel contesto di una confessione di fede e di lode da cui scaturisce la «confessione del peccato». Non si tratta anzitutto di «dire la verità su di sé», ma di scoprire la propria verità nella relazione con Dio e con la chiesa, narrata dalla Scrittura, celebrata dal sacramento,

¹⁰ Per un'ottima introduzione al tema, cfr. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Paoline, Cinisello B. 1992.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Suppl. q. 7, a.3.

in cui lode e ringraziamento sono condizione di verità.

Confessare il peccato significa dunque fare (tornare a fare) esperienza della grazia, della lode e della fede: è un modo classico e originario con cui la conversione si esprime e diventa percepibile per il soggetto stesso. Confessare è un'azione che il cristiano dovrebbe conoscere anzitutto per altri motivi rispetto al peccato: confessione di fede e confessione di lode stanno prima della confessione del peccato¹². Nessuno entra nella chiesa se non ha imparato la conversione, che comporta la scoperta dell'amore di Dio, nella fede, nella speranza e nella carità: questa si esprime anzitutto con la confessione di fede e con la confessione di lode, nella quale si inserisce la confessione del peccato. La «conversione» si rende visibile mediante queste (diverse e correlate) *confessiones*.

6. FARE PENITENZA COME «GUARIGIONE» E COME «ESPIAZIONE»

Scriveva Blaise Pascal, nella X delle *Lettere provinciali*: «Credo che [...] la confessione non dovrebbe più essere chiamata il sacramento della penitenza». E poi, aggiunge: «Credeate [...] che un uomo sia degno di ricevere l'assoluzione quando non vuol fare nulla di penoso per espiare le sue offese?»¹³. Queste parole nette possono bene rappresentare l'imbarazzo che a metà del XVII secolo suscitava quella tendenza all'*emarginazione della penitenza in senso stretto cui si assisteva nella pratica sacramentale degli ultimi secoli*. Era una tendenza che si era avviata già nel tardo medioevo, quando, come dice bene P. Prodi, «la penitenza intesa come espiazione, nel senso tradizionale, rimane quindi quasi come un'appendice, condizionale ma non essenziale, a un atto giudiziario che viene ritenuto valido in se stesso prima che essa si compia»¹⁴.

¹² Cfr. G. BUSANI, *Il contesto del sacramento*, in AA.VV., *Riconciliazione. Dono per la Chiesa*, Ancora, Milano 1999, 161-176.

¹³ B. PASCAL, *Le provinciali*, Einaudi, Torino 1983, 108.

¹⁴ PRODI, *Una storia della giustizia*, 73.

La «penitenza in senso stretto» è detta anche *soddisfazione*. Così abbiamo un triplice livello di significato del termine «penitenza»:

- a) la penitenza cristiana, legata al battesimo e all'eucaristia (o penitenza come *virtù*);
- b) il *sacramento* della penitenza, come quarto sacramento della «conversione»;
- c) la *penitenza in senso stretto*, come una delle «parti» del sacramento, intesa come «espiazione» del peccato o come «terapia» per tornare alla nuova vita.

Il fenomeno del tramonto contemporaneo della «penitenza» nella terza accezione del termine – ossia come *terzo atto del penitente* – è forse legato a questa duplice interpretazione, in termini di «espiazione» e di «cura». Potremmo dire che l'interpretazione in termini di espiazione è quella che ha di gran lunga prevalso a partire dal concilio di Trento. Ma con il tramonto contemporaneo di un'idea di espiazione troppo legata all'iniziativa dell'uomo e al suo merito, ma riferita soltanto all'iniziativa di Dio, *che è colui che espia nel sacramento*, allora è venuto meno – apparentemente – ogni supporto alla stessa prassi del «fare la penitenza»¹⁵. Ma l'aspetto «medicinale» e «terapeutico», come rinnovata apertura sulla vita nuova in Cristo e rimedio al peccato, valorizza l'idea di espiazione di origine scritturistica, dove è Dio che espia e dove l'uomo «coopera» con la grazia di Dio¹⁶.

Come vedremo più avanti (nella seconda parte) è questo uno degli aspetti più delicati della questione penitenziale oggi.

7. ASSOLUZIONE: «LEGARE» E «SCIOLIERE», «RIMETTERE» E «RITENERE» COME PRASSI ECCLESIALE

L'atto formale della «remissione dei peccati» avviene nella chiesa, visibilmente, a opera di un ministro ordinato competente, sulla base degli atti del penitente che abbiamo considerato. La tendenza a caricare tutto il peso del sacramento sul suo «atto

¹⁵ Cfr. MAZZA, *La celebrazione della penitenza*, 73-75.

¹⁶ Secondo la fortunata espressione di Tommaso, che distingue anche nella penitenza, tra una «grazia operante» e una «grazia cooperante»: cfr. *Summa Theologiae*, III, q.86, a.4, ad2.

ufficiale» è evidente, anche nella cultura contemporanea, ma rappresenta una tendenza estremamente pericolosa: l'assoluzione è *conditio sine qua non*, è dunque *necessaria*, ma non è mai *sufficiente*¹⁷. Questa pericolosa idea, che si è lentamente insinuata nel corpo ecclesiale, ha teso all'essenzializzazione e alla formalizzazione del sacramento, riconducendolo a una sorta di «ricchezza del perdono» pressoché «senza condizioni». Qui bisogna osservare attentamente un duplice fenomeno, molto interessante:

a) Nel nostro mondo moderno e contemporaneo, l'assoluta incondizionatezza dell'assoluzione dice che il «perdono» è ciò che Dio dona «da sé», senza che l'uomo possa in nessun modo condizionare, meritare o strumentalizzare (come si dice oggi) il potere di Dio. Il perdono di Dio non è mai un diritto dell'uomo, «dovuto» da Dio: è e resta «grazia indebita».

b) Ma l'aspetto positivo di questa assolutezza ha fatto perdere di vista che se lo «scambio» tra Dio e l'uomo non ha mai la forma di un *do ut des*, di un reciproco ricatto (io dico a Dio i miei peccati così lo «costringo» a perdonarmi...), ha però la forma di «scambio» come rapporto tra dono/accettazione/risposta, per il costituirsi di una relazione personale in una comunità, dove il perdono determina risposte e può compiersi pienamente solo quando l'uomo entra in una dinamica di pentimento, di confessione e di penitenza. Questa «assolutezza», diversa dalla prima, è in realtà una forma di «non credenza», poiché recide la possibilità stessa della rivelazione e della fede¹⁸.

¹⁷ La fonte biblica più autorevole, ossia i Vangeli, sono a questo proposito estremamente differenziati: l'«assoluzione» matteana, la «riconciliazione» paolina, la «remissione» giovannea, la «penitenza e il perdono dei peccati» lucana attestano una ricchezza della tradizione, che la riflessione da Trento al Vaticano II ha cercato faticosamente di recuperare. Una bella ricostruzione di questa ricchezza nella sola tradizione lucana si trova in P. ROTA SCALABRINI - R. VIGNOLO, *Stupiti dal perdono. Il cammino di riconciliazione nel racconto di Luca*, in AA.VV., *Riconciliazione. Dono per la chiesa*, 26-68.

¹⁸ È la contradditorietà del «puro dono», come presunzione di un dono senza dono, senza rapporto, senza «scambio». Cfr. su questa deriva le belle osservazioni di P. SEQUERI, *L'appello della donazione*, in IDEM, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 79-121.

Ora, l'atto formale del ministro ha una sua assolutezza sempre e soltanto nel primo senso, e non deve mai averlo nel secondo senso. Anzi, proprio quando scivola in questa separazione della grazia dalla libertà, del dono dalla sua accettazione, della parola di Dio dalla preghiera e dall'ascolto dell'uomo, allora perde la sua stessa funzione sacramentale. Qui vale il principio per cui la penitenza è un «fare» che riguarda certamente in modo particolare il ministro ordinato (competente), ma che riguarda ancor prima tutta la chiesa, che è chiamata a «fare penitenza»¹⁹. Lo ha bene espresso un camaldolesio come Pier Damiani, quando ha detto: «Non omnia membra Ecclesiae uno funguntur officio»²⁰. Se per lui il problema era quello del diverso ruolo del prete e del giudice di fronte al criminale, a noi interessa invece nel non chiudere tutta la penitenza della chiesa «nel confessionale». L'elaborazione del pentimento, la forza della verbalizzazione del peccato e della lode, della colpa e della fede, la fatica e la sofferenza del cambiamento traggono forse il loro spunto decisivo dal confessionale e comunque dall'incontro sacramentale, ma poi si svolgono nel tempo. Questo tempo non è mai e non può essere mai soltanto quello del ministro ordinato: il fare penitenza ha bisogno dell'attenzione di tutto il corpo ecclesiale. Accompagnare, seguire, curare i penitenti è una delle fondamentali attività dell'esser chiesa, che non può mai essere totalmente delegata al ministro ordinato, che è necessario, ma non sufficiente. Per certi versi, nell'«assolvere» non è coinvolto solo il prete, ma tutta la chiesa. Una tale consapevolezza modifica il punto di vista sul quarto sacramento, e lo colloca davvero tra le più importanti priorità della chiesa di oggi e di domani. Perciò è necessario non solo essere capaci della propria penitenza, ma anche accompagnare la penitenza altrui con l'ascolto, la preghiera, il consiglio, l'ammonimento e la comprensione.

¹⁹ Cfr. su questo tema del «fare penitenza» le lucide pagine di A. CATELLA, *La riconciliazione*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria*, vol. II, Queriniana, Brescia 2000, 309-356.

²⁰ PIER DAMIANI, *De officio principis in coercitione improborum*, PL 145, 820.

8. CONCLUSIONE

Abbiamo tracciato un breve percorso di riflessione attraverso le diverse parole con cui designiamo il quarto sacramento. Esso è sacramento di *guarigione* del cristiano, non dell'uomo. Vorrei soltanto concludere che questa coscienza comporta un capovolgimento di prospettiva. Noi oggi spesso lamentiamo, anche con buone ragioni, la *crisi del quarto sacramento*. Spesso però in tal modo dimentichiamo che il quarto sacramento è e deve restare *sacramento della crisi*. La patologia cristiana ha bisogno del quarto sacramento, la fisiologia no. Vorrei lasciare aperta la questione di che cosa significhi questa duplice prospettiva: la crisi del sacramento è senza dubbio un fatto grave e molto preoccupante, ma altrettanto grave è smarrire la percezione e la coscienza che si tratta di un «sacramento della crisi», che rimedia a una situazione «non ordinaria» nella vita del cristiano, ossia al suo cadere al di fuori della comunione ecclesiale, al suo smarrire il raccordo con quella riconciliazione che Paolo ha così bene sintetizzato nella 2Cor, quando ha detto: «L'amore di Cristo ci spinge, perché siamo sicuri che uno morì per tutti e quindi che tutti partecipano alla sua morte. Cristo è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per lui che è morto ed è risuscitato per loro. Perciò, d'ora in avanti non possiamo più considerare nessuno con i criteri di questo mondo» (2Cor 5,14-16).

Questa riconciliazione è anzitutto battesimo ed eucaristia, e solo secondariamente quarto sacramento, che rimedia alla perdita di questa esperienza all'interno della chiesa. La preziosità del quarto sacramento appare soltanto in questa fondamentale subordinazione, che il concilio di Trento ha stabilito sottolineando la differenza tra sacramenti maggiori e minori²¹; ma su questo riprenderemo il discorso alla fine della ricerca, scavando precisamente in questa direzione, circa il rapporto tra sacramenti maggiori (o sacramenti dell'iniziazione cristiana) e quarto sacramento. E chiarendo così anche il senso e i limiti del valore «medicinale» e «terapeutico» di tale sacramento, in confronto ai sacramenti che «iniziano» il cristiano alla vita nuova.

²¹ Cfr. DH 1603, «Si quis dixerit haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit».

B. RICOMPRESIONE DEL QUARTO SACRAMENTO IN RAPPORTO ALL'INIZIAZIONE CRISTIANA

Non si è ancora riusciti del tutto e ovunque a togliere dalla testa l'idea che la confessione sia la preparazione necessaria all'eucaristia e che questa sia la ricompensa di quella.

(K. RAHNER)²²

Dopo aver affrontato la questione terminologica, vorrei ora puntare l'attenzione sul rapporto tra penitenza cristiana e sacramento della penitenza, ossia tra la dimensione penitenziale della vita battesimale-eucaristica e la necessità che un «altro» sacramento (quello della penitenza) intervenga appunto a rimediare a una crisi e a un difetto di tale vita penitenziale. La struttura del discorso prevede un passaggio dalla «virtù di penitenza» al «quarto sacramento» (§ 9), la valutazione del rapporto tra iniziazione cristiana e crisi di tale iniziazione (§ 10), un *excursus* sul recente documento *Misericordia Dei* (§ 11), per finire con una serie di prospettive conclusive di carattere pastorale e teologico (§§ 12-13).

9. IL RAPPORTO TRA IL «SACRAMENTO DELLA PENITENZA» E LA PENITENZA BATTESIMALE-EUCARISTICA

Il quarto sacramento è l'unico sacramento ad aver ricevuto tradizionalmente il nome di una virtù, anzi di un atto centrale della vita cristiana come la «penitenza». Come abbiamo visto, il concetto di penitenza – dicendosi in molti modi – comporta una sorta di imbarazzo e oggi non può non lasciarci perplessi.

La prima cosa che dobbiamo maturare è che il «fare penitenza» all'interno della vita cristiana è assicurato ordinariamente dal battesimo e dall'eucaristia, non dal quarto sacramento! In altri termini, la «virtù» della penitenza è (*o dovrebbe essere*) in-

²² *Problemi della confessione* (1954), in IDEM, *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Paoline, Cinisello B. 1992, 49-72, qui 71. Si noti che quasi cinquant'anni fa era già chiaro quanto fosse problematica una tale «precomprensione» nei confronti del quarto sacramento!

scritta nella biografia battesimale-eucaristica del cristiano. Cerchiamo allora di capire bene il rapporto della virtù di penitenza con il sacramento della penitenza.

9.1. Quattro affermazioni-chiave per una visione sintetica

Il discorso che vorrei proporre a questo punto sul quarto sacramento prende la forma di una piccola riflessione in quattro punti: essa vorrebbe mettere in luce, attraverso l'esame delle ragioni teologiche del sacramento, il motivo specifico che giustifica l'esistenza di tale sacramento. Si tratta dunque di un ragionamento strettamente sistematico, di cui ha bisogno ogni seria teologia liturgica, la cui verità non può mai essere desunta semplicemente dalle fonti documentarie²³.

a) Il quarto sacramento *annuncia e realizza nuovamente il riconciliarsi di Dio con l'uomo avvenuto in Cristo*. La grazia di Dio incontra «di nuovo» e «qui e ora» la libertà dell'uomo e la libera. È dunque legittimo aver denominato comunemente tale sacramento come «della riconciliazione», purché si tenga presente quanto viene precisato già nella seconda affermazione.

b) Questo *incontro*, però, non è mai *primario*, ma sempre *secondario*, cioè *dipende essenzialmente da altri incontri già avvenuti*, in cui questa riconciliazione si è già realizzata: in particolare dipende dal battesimo, dalla cresima/confermazione e (soprattutto) dall'eucaristia. Quest'ultima, infatti, con la sua continuità e ripetizione ordinaria, assicura un'*esperienza ricca e duratura, simbolizzata e ritualizzata, della riconciliazione assicurata da Dio e vissuta dall'uomo*.

c) La *ragione specifica* del sacramento è perciò di offrire nuovamente questo rapporto con la misericordia di Dio in Cristo a chi, dopo averla conosciuta, se ne sia allontanato. Questa speci-

²³ Potremmo dire che il «sistema» è sempre una «fonte» della teologia sacramentale, anche quando lo si vuole ignorare o negare addirittura. Una troppo alta conflittualità tra approccio «storico» e approccio sistematico, rischia di assumere un concetto troppo ingenuo di «fonte». Cfr. E. MAZZA, *Liturgia e metodo storico. Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica*, «Rivista Liturgica» 88 (2001), 419-438. Per un concetto più ampio di «fonte» cfr. A. GRILLO, *Il «Ressourcement» e la questione liturgica. La riscoperta delle fonti e le fonti della riscoperta nella teologia dei sacramenti del XIX e XX secolo*, in M. BIELAWSKI - M. SHERIDAN (edd.), *Storia e teologia all'incrocio. Orrizzonti e percorsi di una disciplina*, Lipa, Roma 2002, 239-275.

ficità di funzione – ossia di essere «rimedio» alla perduta capacità di fare esperienza della penitenza battesimal-eucaristica – non sopporta troppo a lungo una sua indebita contrazione e/o espansione, ossia non può non esserci più, ma neppure può esserci troppo²⁴.

d) Per questo nel sacramento non è centrale semplicemente l'offerta della grazia, ma anche la capacità di rispondere adeguatamente a quella grazia. Anzi, potremmo dire addirittura così: il sacramento riprende l'offerta della grazia tipica dei sacramenti dell'iniziazione, ma ha come specificità di prendersi cura della libera risposta dell'uomo a tale grazia perdonante.

Perciò, se collochiamo il sacramento della penitenza nella cornice a esso adeguata di un'*effettiva iniziazione cristiana già avvenuta* e di una virtù di penitenza effettivamente presente nel soggetto cristiano – come acquisita coscienza dell'offerta di grazia che il cristiano vive nella dimensione battesimal-eucaristica – allora non si manifestano vere difficoltà né teologiche né pastorali. Le difficoltà sorgono dall'*uso esteso, e talora distorto* (perché impropriamente sostitutivo dell'iniziazione), che il quarto sacramento ha subito nel tempo. Altro infatti è parlare di una ripetitività della penitenza come *penitenza di devozione*, altro è la sua ripetizione a fronte di un'*iniziazione mancata*. La continua ripetizione dell'iniziazione cristiana (come perdono del peccato e nuova offerta della grazia) si sposa troppo frequentemente con la mancanza di un'iniziazione strutturale, come ha sottolineato con grande lucidità un autore contemporaneo, quando ha fotografato bene la situazione attuale con le seguenti parole: «O l'iniziazione è marginale, nel senso che non si fa l'iniziazione, oppure diviene permanente e quindi rende marginali»²⁵.

²⁴ Alla domanda spontanea, che potrebbe sorgere: «Ma allora, la penitenza sacramentale deve essere rara?», si può rispondere sottolineando che il rapporto con l'iniziazione cristiana dovrebbe consigliare che il quarto sacramento sia almeno più raro della frequenza all'eucaristia. Molto interessanti restano a questo proposito le classiche riflessioni di K. RAHNER, *Significato della confessione frequente di devozione*, in IDEM, *La penitenza della chiesa*, 129-146.

²⁵ G. BUSANI, *La rilettura del «Rito di iniziazione cristiana degli adulti» a confronto con il postmoderno*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1998, 213-235, qui 216.

9.2. Alcune conseguenze teologico-pastorali di queste affermazioni-chiave

Alla luce di questo ragionamento sistematico in quattro punti, possiamo desumere una serie di interessanti conseguenze di carattere teologico-pastorale:

a) Annunciare la misericordia e il perdono di Dio *non può dunque partire strutturalmente dal sacramento della penitenza*. Si noti bene, questo non significa diminuire l'importanza del sacramento, ma vuol dire soltanto non farne qualcosa di esageratamente importante. Si fa torto ai sacramenti non soltanto quando vengono tralasciati o trascurati, ma anche quando se ne fa ricorso in modo sovrabbondante o improprio. Per chi ha la cura pastorale di una parrocchia questa avvertenza dovrebbe oggi risultare molto importante: la penitenza è luogo di annuncio e di efficacia della misericordia di Dio *in un modo che deve risultare secondario*, cioè che *deve rinviare ai luoghi primari dell'esperienza del peccato e del perdono, ossia il battesimo e l'eucaristia*.

b) Qui occorre essere molto chiari, per evitare equivoci o fraintendimenti anche più gravi: mentre la *riconciliazione*, il *perdono reciproco* è aspetto primario e irrinunciabile della vita cristiana (*è virtus*), il *sacramento della riconciliazione e del perdono*, cioè la celebrazione della nuova possibilità di vivere la riconciliazione, non può essere primario, ma è *strumento* per quelli. Noi impariamo ordinariamente (*dovremmo imparare ordinariamente*) la riconciliazione nel battesimo-cresima-eucaristia. *L'eucaristia è il luogo vitale del nostro rapporto con il perdono. Il quarto sacramento può (e deve) intervenire solo in seconda battuta*.

c) Non a caso la riconciliazione è stata detta – anche dal CCC – «sacramento di guarigione». Si faccia bene attenzione, però. Qui guarigione non significa «guarigione dell'uomo», ma «guarigione del cristiano»: tra le due cose vi sono notevoli differenze, poiché la guarigione dell'uomo non avviene nella penitenza ma nel battesimo-eucaristia, mentre quella del cristiano ha bisogno di una verifica «esterna» al battesimo, quasi di una rinnovazione di esso.

d) Lo spazio della «misericordia» è lo spazio della *libertà*: per questo nel sacramento della riconciliazione troviamo una strettissima correlazione tra *pentimento-accusa, riconciliazione-assoluzione, penitenza-soddisfazione*. Una ricomprensione del-

l'indissolubilità di questo legame tra momenti essenziali del sacramento ci invita a riconsiderare l'impatto di ognuno di essi anzitutto sulla nostra celebrazione, riscoprendo che soltanto nella celebrazione il sacramento trova il suo luogo proprio e la pienezza del suo significato.

9.3. La penitenza tra battesimo ed eucaristia

Consideriamo di nuovo la seguente espressione di Paolo: «L'amore di Cristo ci spinge al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro» (2Cor 5,14-15).

Non vivere più per se stessi: ecco il punto, a cui deve poter rispondere un'adeguata comprensione dei rapporti della penitenza con il battesimo e con l'eucaristia.

Vi sono qui due eccessi da evitare:

- a) la strutturale anticipazione della confessione all'eucaristia;
- b) l'assorbimento della penitenza sacramentale da parte dell'eucaristia.

Entrambi questi eccessi dicono qualcosa di vero, ma lo esasperano fino a renderlo quasi irriconoscibile, fino ad alterare, con esso, tutta la verità:

a) Il non poter fare la comunione senza essersi confessati smentisce l'ordinarietà del rapporto del cristiano con il corpo di Cristo. Però nello stesso tempo garantisce che il cristiano non possa essere se stesso senza l'esercizio incessante della penitenza. Aver mostrato più esplicitamente la dimensione penitenziale dell'eucaristia garantisce oggi di poter porre rimedio a questo difetto.

b) L'altro eccesso mostra invece il rischio di rinunciare a una zona inevitabile dell'esperienza cristiana. Ossia alla possibilità che l'eucaristia non sia più *direttamente accessibile*. Questa, che resta un'esperienza eccezionale, è pur sempre una possibilità aperta davanti alla libertà del cristiano.

C'è poi una *zona intermedia*, dove la *non necessità del sacramento* lo assimila alle forme dell'incontro interpersonale, all'ascolto della difficoltà dell'altro, al consiglio umano e al discernimento dialogico.

Oggi occorre maturare una consapevolezza nuova del fatto che la riconciliazione sacramentale non è prima di tutto uno strumento del rapporto con il peccato *all'interno della chiesa*, ma la via con cui rientrare nella comunione ecclesiale *dall'esterno di essa!*

Probabilmente uno dei motivi della moltiplicazione delle penitenze nella vita degli uomini cristiani è dovuto a un progressivo venir meno del senso della *conversione/sofferenza/pena*. Oggi quasi si arrossisce a parlarne. Così non capiamo più il senso dell'*«indulgenza»* così diffusa nel medioevo e traccia di una comprensione «integrale» del «fare penitenza»²⁶.

10. IL QUARTO SACRAMENTO È ENTRATO OGGI A FAR PARTE DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA: «CRISI DEL SACRAMENTO» O «SACRAMENTO DELLA CRISI»?

Si apre così una prima questione intorno al senso del quarto sacramento rispetto alla vita cristiana: l'attuale crisi del sacramento in quale modo «corrisponde» o comunque «risponde» alla sua natura di «sacramento della crisi»? In altri termini, dovranno chiederci se sia possibile trascurare il fatto che il sacramento non appartiene – di per sé – alla fisiologia, ma alla patologia della vita cristiana, di cui inaugura una «cura» e una «guarigione» che poi si perfeziona su un «altro» terreno. Così occorre guardarsi da una facile nostalgia per i tempi – non troppo lontani – nei quali pareva che la «frequenza al confessionale» assicurasse una larga presenza della «penitenza» all'interno del corpo ecclesiale, magari sempre o prevalentemente sulla soglia dell'eucaristia.

In realtà tale prassi, pur avendo storicamente meriti indiscutibili, di fatto ha contribuito all'attuale condizione di «ripensamento» del quarto sacramento. Qui il concilio e la riforma – vale la pena ribadirlo contro ogni falso avviso – non sono la *causa* del disagio attuale, ma un *primo effetto* di un disagio che ha attra-

²⁶ Contro la nostra percezione diffusa, il concetto di «indulgenza» può essere compreso nella sua verità soltanto sulla base di una visione ampia e dinamica del «fare penitenza» della chiesa: cfr. A. CATELLA - A. GRILLO, *Indulgenza. Storia e significato*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

versato tutta la prima metà del XX secolo e già trapelava nel secolo XIX.

Se il quarto sacramento ha la funzione strutturale che abbiamo riconosciuto a esso – ossia riabilitare il cristiano all'esercizio della penitenza battesimal eucaristica – allora è forse necessario precisare ancora la sua *esteriorità rispetto ai sacramenti dell'iniziazione, dai quali dipende e con i quali non può essere confuso*. Questa chiarezza deve essere estremamente attenta a non perdere di vista l'importanza che il quarto sacramento può rappresentare – e di fatto oggi largamente rappresenta – come nuova soglia nei confronti dell'iniziazione. Ma questo aspetto deve essere calibrato insieme alla sua strutturale e insuperabile povertà, che è segno del giusto e invincibile bisogno di rimando alla ricchezza battesimale-eucaristica.

La differenza dei primi tre sacramenti rappresenta per la riconciliazione sacramentale anche una sfida e una minaccia, ma è anzitutto una risorsa importante e inaggirabile, perché non vada perso il senso di questo «sacramento minore» rispetto ai «sacramenti maggiori».

11. EXCURSUS: LA CONFESSIOE E IL CASO DI NECESSITÀ. A PROPOSITO DEL RECENTE «MOTU PROPRIO» «MISERICORDIA DEI»

Cogliamo l'occasione della pubblicazione del recente *Motu proprio Misericordia Dei* (= MD) – che costituisce un autorevole intervento in materia di riconciliazione sacramentale, destinato a rimediare giuridicamente ad alcune interpretazioni troppo ampie circa i casi di applicabilità della cosiddetta «terza forma» di celebrazione del sacramento – per fare alcune considerazioni in merito, visto che vanno a incidere direttamente sulla «visione sistematica» che abbiamo proposto.

In effetti, la recezione del documento potrebbe essere molto facile e potrebbe rappresentare soltanto una precisazione del profilo strettamente giuridico della forma ordinaria del sacramento, con relativa definizione dei casi in cui la «terza forma» può essere celebrata o meno.

Ma è proprio sul piano della *receptio* del documento che occorre procedere ad alcune necessarie chiarificazioni, onde evitare letture inadeguate o addirittura illegittime del suo contenuto.

Per orientare la lettura del testo nel senso più corretto bisogna cominciare anzitutto con una serie di precisazioni:

a) MD non pretende di essere un'esposizione completa né della struttura né del senso teologico del sacramento della penitenza, ma opera semplicemente una precisazione – limitata quasi soltanto «al piano giuridico» – circa un solo elemento del sacramento, ossia la «confessione», considerata in rapporto con un altro elemento-chiave, l'«assoluzione». Di fatto MD non prende in considerazione né la contrizione (o pentimento) né la soddisfazione (o penitenza in senso stretto), né più in generale la celebrazione come aspetti problematici del sacramento.

b) Questo significa che MD non può essere pienamente compreso al di fuori del senso complessivo della riforma del *rito della penitenza*, che ha caratterizzato la teologia e la pastorale degli ultimi quarant'anni e dal quale scaturiscono anche i problemi che ora vengono affrontati.

c) La recezione di MD deve pertanto distinguere bene il motivo contingente e particolare che ha suscitato l'intervento e il contesto complessivo entro cui l'intervento stesso si colloca: MD non ha la pretesa di introdurre una «riforma della riforma» – come alcuni temono e altri sembrano auspicare –, ma vuole soltanto precisare il senso di alcuni aspetti particolari della riforma stessa, del suo senso e della sua applicabilità concreta, proprio perché il nuovo rito e il suo spirito pastorale e teologico possano pienamente affermarsi.

d) Infine, l'ottica quasi esclusivamente giuridica, di per sé del tutto legittima e anche inevitabile, coglie della riconciliazione cristiana soltanto le soglie sacramentali più puntuali, non la struttura ordinaria e l'esercizio continuo. Ciò significa che della penitenza cristiana MD tende a portare alla luce il valore del battesimo come prima soglia e della penitenza come soglia ulteriore, ma di fatto non può considerare il valore continuo e vitale del rapporto con la penitenza nell'eucaristia, che è il vero fine del battesimo e la nuova possibilità che il sacramento della penitenza sa aprire. Per questa sua particolare angolazione formale, MD parla solo della prima e della terza forma del sacramento, senza alcun riferimento a quella seconda forma di celebrazione, che giuridicamente è certo del tutto riconducibile alla prima, ma che liturgicamente e pastoralmente costituisce una preziosa forma di riqualificazione teologica del quarto sacramento, quasi a

stabilire un «ponte» tra quarto e terzo sacramento, tra l'essenzialità della penitenza e la ricchezza dell'eucaristia.

11.1. Confessione, assoluzione e due diversi «casi di necessità»

Le precisazioni che MD richiama sono pressoché tutte riferite alla definizione del «caso di necessità» che giustifica l'applicazione della terza forma del sacramento della penitenza, quella cosiddetta con «confessione e assoluzione in forma generale». Dal punto di vista disciplinare è ovvio che un ampliamento inadeguato della nozione di «caso di necessità» porta a uno sfiguramento del senso stesso del sacramento.

Ma vi è un secondo problema, cui MD non si riferisce, ma che, se non considerato, rischia di compromettere la comprensione del lettore poco attento. Ed è la questione per cui, proprio per evitare di cadere in un'indebita estensione del «caso di necessità» riferito alla terza forma, talora si pensa di poter tranquillamente ammettere il «caso di necessità» (diverso) applicato alla prima forma. In questo caso si tratta della necessità per cui si può (eventualmente) rinunciare alla ricca forma celebrativa che il rito della penitenza stabilisce per la prima forma, e limitarsi al suo minimo necessario. Non sarà forse che, per sfuggire alle indebite esagerazioni circa la terza forma, ci si possa rifugiare in un'indebita estensione di questa eccezione, fino a capovolgere la logica chiarissima del nuovo rituale del 1973, che prevede come ordinaria la forma più complessa e ricca, più profonda e più lunga di celebrazione? Non vi è, proprio qui, un pericolo almeno altrettanto grande, e forse più grande, proprio perché più antico e radicato, anche se non mette mai in questione il «minimo necessario» contemplato dal diritto?

Forse il dibattito lungo e complesso intorno al sacramento della penitenza ha voluto sottolineare – talvolta anche in modo eccessivo – il ruolo della terza forma rispetto alla prima, spesso dimenticando che la riforma scaturita dal Vaticano II ha modificato anzitutto la prima forma della celebrazione del sacramento, cioè quella con confessione e assoluzione individuale.

In effetti, se da un lato occorre riconoscere che l'abuso della terza forma può svuotare l'elemento personale del rapporto tra confessione e assoluzione, d'altro lato occorre ammettere con franchezza che è altrettanto pericoloso voler dedurre da questo

pericolo una presunta ordinarietà o normalità sia di una confessione rapida e formale, sia del diritto a essere confessati singolarmente, sempre e ovunque, persino durante la celebrazione dell'eucaristia. Il collettivismo come esagerazione dell'autentico spirito comunitario e relazionale non è più rischioso dell'individualismo, del particolarismo e del formalismo, come esagerazione della singolarità e della dimensione personale di ogni penitente, fino a una visione «privatistica» della confessione.

Se per una prospettiva giuridica, come quella assunta da MD, si può dire che ogni cristiano battezzato «ha diritto al dono sacramentale», dal punto di vista pastorale e teologico resta estremamente problematico configurare significativamente e generalmente il diritto a un dono. Per il lettore del *Motu proprio* resta indispensabile una forte coscienza della delimitazione giuridica del linguaggio e dell'intento di MD, se non vuole leggervi erroneamente alcune affermazioni paradossali.

11.2. La decisiva differenza tra sacramenti maggiori e sacramenti minori

Infine, vorrei indicare alcune delle prospettive che MD non tocca, ma che risultano essenziali per comprenderne il senso complessivo:

a) Il sacramento della penitenza non è costituito soltanto dalla relazione tra confessione e assoluzione: questo oggi significa essenzialmente il recupero sia del senso ampio di «confessione» (che è sempre confessione di lode, di fede e dei peccati, in modo inseparabile), ma anche la ricomprensione dell'unità profonda degli «atti del penitente», dove confessione (sulla bocca) e penitenza o soddisfazione (nelle opere) portano a espressione e a esperienza quella conversione e quel pentimento (del cuore) che è il centro inaggirabile del sacramento. La visibilità confesante e penitenziale di questa invisibilità del cuore contrito è la logica sacramentale di questo sacramento.

b) La riforma del Vaticano II ha profondamente modificato la prima forma celebrativa del sacramento: la ricchezza celebrativa, il riferimento strutturale alla parola di Dio, il riacquisito ambito battesimal ed eucaristico, hanno di fatto riportato a caso eccezionale quella formalità e quella fretta che spesso ancora oggi pensiamo come caso normale. In altri termini, se è vero che

il santuario non è la parrocchia, altrettanto vero è che la parrocchia non è il santuario e che le forme di celebrazione del sacramento della penitenza debbono tener conto del diverso regime sacramentale che questi luoghi comportano. Trattare i parrocchiani come «estranei di passaggio» non è meno grave che trattare i pellegrini come «parrocchiani residenti».

c) Lo stesso concilio tridentino, cui si riferisce anche MD, ci ricorda un criterio fondamentale di comprensione del quarto sacramento. Il sacramento della penitenza prende luce dai due sacramenti maggiori, ossia dal battesimo e dall'eucaristia, che sono i due luoghi di esperienza ordinaria della riconciliazione e della penitenza cristiana. Saremmo troppo lontani dal vero spirito del Vaticano II (e persino da quello del concilio di Trento) se volessimo dimenticare che la chiesa conosce difficoltà (o «infarti») non solo quando nella sua pratica tralascia elementi importanti della vita sacramentale, ma anche quando altera gli equilibri tra i sacramenti e fa dei sacramenti «minori» dei sacramenti maggiori, o viceversa. I sacramenti sono sette, ma tra loro non sono tutti uguali. L'attenta e preoccupata valutazione della crisi del sacramento della penitenza non deve far dimenticare che questo è il sacramento della «crisi della vita cristiana» e non della sua pienezza, che solo altri sacramenti (battesimo ed eucaristia) sanano dare e dire in modo ricco e articolato: in altri termini, occorre ricordare che attraverso il sacramento della penitenza «si passa», mentre nel battesimo e nell'eucaristia «si resta».

Distinguere dunque la necessaria ricchezza della penitenza cristiana (con tutta la sua articolazione battesimal-eucaristica) dalla confessione per necessità (con tutto il suo possibile «minimalismo sacramentale») è la grande sapienza che MD contribuisce ad approfondire, purché i cristiani sappiano leggerlo come documento dagli obiettivi limitati, inserito nel grande contesto di una ricca e articolata pastorale della penitenza. Tale pastorale non può mai rinunciare a tutto l'entusiasmo e alla creatività cui MD può solo accennare: solo così potrà far uscire gli uomini e le donne dalla pericolosa tentazione di limitarsi a quel «minimo necessario» che giustamente soddisfa sempre la forma giuridica, ma che strutturalmente è incapace di restare fedele non solo a tutto il gusto esistenziale e pastorale, ma anche a tutto lo spessore teologico e storico del dono di grazia e di misericordia che Dio ha comunicato definitivamente in Cristo. Di fronte alla mi-

sericordia di Dio non abbiamo anzitutto diritti o doveri, ma facciamo esperienza di doni: questa è la prima verità che anima e giustifica la dimensione penitenziale della vita cristiana ed ecclesiastica, anche nel suo importante aspetto giuridico.

12. IL CONFESSIONALE, LA PRIMA PENITENZA E LE FORME TROPPO FORMALI

Possiamo ora considerare alcune conseguenze delle riflessioni fatte su tre problemi «classici» del dibattito sul quarto sacramento: il tema del confessionale e della grata fissa, il tema della «prima confessione» e della sua ambigua priorità sulla prima comunione, e infine i rischi della confessione «collettiva» e di una conseguente perdita dell'esperienza di riconciliazione. Passiamoli brevemente in rassegna.

12.1. *Il confessionale e la penitenza «ridotta»*

La ricchezza del quarto sacramento non sta e non può stare tutta nel confessionale: la «grata fissa» è una necessità della chiesa – e qui MD si limita a ricordare ciò che già prevedeva e prevede anche il nuovo rituale – ma essa è solo punto di partenza per un «lavoro penitenziale» che sta sempre al di qua e al di là delle grate. Le grate fisse creano uno spazio possibile per l'esercizio di quella libertà (o diritto) al perdono del cristiano battezzato, che si realizza però soltanto nel lasciarsi donare la grazia nella ricchezza dell'esperienza battesimal ed eucaristica, nella pienezza di riferimento alla parola e al sacramento di cui vivono i sacramenti cristiani maggiori. La penitenza ha il suo segreto primo e ultimo non nella necessità delle grate, ma nella gratuità del dono di grazia, che battesimo ed eucaristia celebrano nella rottura e nella continuità e che può e deve visibilizzarsi anche nei luoghi con «grate fisse».

12.2. *Il problema della «prima penitenza» per i bambini*

Possiamo fare solo un accenno alla questione delicata (e troppo semplicisticamente risolta) di come far entrare i bambini nell'ambito della piena vita eucaristica, senza prima costringerli a uscirne o considerando addirittura il battesimo come impliciti

tamente inefficace. Almeno la *prima* comunione per i bambini dovrebbe restare terzo sacramento e non diventare quarto sacramento dell'iniziazione: si può accedere al quarto sacramento solo quando l'iniziazione cristiana sia perfezionata, e non prima. Si ha ragione di rilevare che questo principio teologico non è presoché entrato nel dibattito che negli ultimi quarant'anni ha attraversato la chiesa²⁷. Ma anche pedagogicamente questa prassi è fonte di troppi equivoci, poiché introduce stabilmente, fin dal principio, l'idea che alla comunione si giunga soltanto attraverso la penitenza sacramentale. Questa è una vera e propria alterazione della fisiologia esistenziale cristiana. Ma, come vedremo meglio nel prossimo passaggio, quasi tutto il dibattito a questo proposito si è lasciato guidare (e sequestrare) da un'impostazione solo giuridica e perciò anche inevitabilmente di corto respiro.

12.3. Riscoperta della forma e nuove figure di formalismo

Il quarto sacramento è «celebrazione rituale» prima che «atto giudiziale». Se è vero che può esservi sempre il caso (caso-limite, s'intende) in cui, durante una celebrazione eucaristica, un cristiano voglia e possa essere riconciliato sacramentalmente, non dovremmo dimenticare che per i cristiani dovrebbe essere sempre molto difficile celebrare diversi sacramenti contemporaneamente. Se il diritto prevede giustamente il caso limite della contemporaneità, al contrario la lode e l'adorazione, la preghiera e l'incontro sacramentale non sopportano mai del tutto queste concomitanze. Rispettare la natura celebrativa e rituale del sacramento della penitenza significa riscoprirlne la dignità e così saper prudentemente evitare queste forme pericolose e riduttive di «parallelismo sacramentale». A questo scopo persino delle «celebrazioni non sacramentali» – da non confondersi mai con il sacramento – possono contribuire altamente a ristabilire il giusto rapporto con la Parola di Dio, con l'ecclesialità e con la distensione temporale necessaria alla verità prima e ultima dello stesso sacramento celebrato.

²⁷ Cfr. R. TONONI, *L'iniziazione cristiana e il sacramento della riconciliazione*, 149.

13. LA RISCOPERTA DELL'EQUILIBRIO DELICATO TRA DIVERSE ESPERIENZE SACRAMENTALI

Alla fine di questo nostro lungo e articolato itinerario, possiamo individuare alcuni «fronti» per una nuova pastorale del sacramento della penitenza, che sappia tener conto di tutte le evidenze che abbiamo cercato di considerare. Proviamo a definirli con cinque priorità che formuliamo all'imperativo, ma che dovrebbero suonare per noi all'indicativo.

13.1. Liberarsi dalla nostalgia

Per (re-)stare nella tradizione, il cristiano deve guardarsi dalla nostalgia. Anche soltanto «traducendo» ciò che accadeva cinquant'anni fa, noi perdiamo il senso vero della tradizione, nella quale lo Spirito soffia dove vuole e come vuole, spesso contro le nostre stesse attese. Liberarsi dalla nostalgia significa cogliere nella condizione attuale una possibilità – assente per i nostri nonni e bisnonni – di scoprire un volto nascosto e decisivo del quarto sacramento. Lo ripeto ancora una volta: quando ci stracciamo le vesti per la «crisi del quarto sacramento» spesso dimentichiamo che il quarto sacramento – essendo «sacramento della crisi» (ossia della patologia, non della fisiologia cristiana) – non è per la normalità della vita cristiana, ma è essenzialmente rimedio a una distorsione di rapporto con il battesimo e con l'eucaristia. *Pensare che il quarto sacramento possa stare stabilmente «prima della comunione» – come quasi tutti i nostri nonni (laici, preti o monaci) hanno creduto – è anche una forma di perdita di autenticità della vita cristiana.* Resteremo all'altezza di questa grande tradizione solo se (e nella misura in cui) sapremo ripensarla e rinnovarla!

13.2. Riscoprire l'unità del quarto sacramento

Il perdono di Dio (non dell'uomo, ma del battezzato) comporta una risposta dell'uomo. Solo nell'*unità di questa relazione tra dono da parte della grazia di Dio e accettazione/risposta da parte della libertà dell'uomo* si dà sacramento. Questa verità comporta una nuova attenzione agli aspetti più trascurati di questa risposta dell'uomo alla grazia: in particolare il senso stesso (non univoco, ma triplice) di penitenza. Ossia il «pentirsi» della

«contritio/paenitentia», il guarire/soffrire del «far penitenza» e infine l'acquisizione di una «virtù di penitenza», legata strutturalmente al battesimo e all'eucaristia. Per questo, l'incontro sacramentale, nella sua unità, ha un impatto ampio, spazialmente e temporalmente esteso sulla vita del penitente. Questo è il motivo per cui lascia perplessi un sacramento che si ripete troppo frequentemente e in luoghi/tempi troppo angusti. Inavvertitamente, esso finisce per essere «altro», ma non quel sacramento che si prende cura della dinamica dono/accettazione/controdono, di cui vive l'esperienza della rivelazione creduta e della fede nel Dio che si manifesta.

13.3. Tornare coscienti del primato dell'iniziazione cristiana: il quarto sacramento come «passaggio» e «ritorno» al primo/terzo sacramento

La maturazione delle prime due evidenze comporta la *riscrittura del rapporto del battezzato con la riconciliazione*, che deve recuperare la centralità del sacramento che ordinariamente si ripete (l'eucaristia) e la relativa marginalità del sacramento che solo eccezionalmente si ripete (il quarto sacramento). L'ideale di una «ripetizione parallela» del terzo e del quarto sacramento – che spesso ripetiamo senza pensare – è in realtà un ideale falso e pericoloso. Il passaggio attraverso il quarto sacramento abilita a un rapporto nuovo con la riconciliazione in Cristo, a «non vivere più per se stessi» e perciò a testimoniare la misericordia di Dio, a lodare Dio e a rendere grazie per questo a Dio, cosa che è l'unico vero «miracolo» che interessa ed entusiasma il cristiano.

Alla domanda se, alla luce di quanto abbiamo detto, il quarto sacramento debba essere «raro» nella vita del cristiano, possiamo rispondere nel modo seguente: non si tratta di stabilire una «frequenza» del sacramento, ma di riflettere sull'essenziale «non rarità» dell'eucaristia. Potremmo allora dire che dovrebbe diventare normale per il cristiano che il quarto sacramento sia meno frequente (o «più raro») dell'eucaristia. Se non scopriamo e promuoviamo questa differenza, qualcosa non funziona nell'appartenenza e nell'esperienza cristiana del singolo e delle comunità.

13.4. Fare e offrire esperienza di una «chiesa in penitenza»

Il quarto sacramento non è anzitutto il sacramento di «individui», ma è esperienza comunitaria. Anzitutto perché l'uomo non può «superare la propria colpa» soltanto con il suo pentimento, con la sua penitenza, ma con la riconciliazione che Dio e il popolo, Cristo e la chiesa gli riservano. Ma per questo occorre che il quarto sacramento non sia «circoscritto a un luogo/uomo/tempo separato», ma coinvolga tutta la ricca ministerialità e tutti i carismi da cui ogni comunità è attraversata. Se è vero che il ministro ordinato ha una funzione ufficiale che non è surrogabile, soprattutto nel mediare la parola assoluta – e non consensuale – del perdono, è altrettanto vero che il solo ministro ordinato non può – né temporalmente né spazialmente – curare tutte le esperienze penitenziali, spirituali, oranti e confidenziali di cui ogni penitente ha bisogno. L'idea che il confessionale sia il luogo della riconciliazione è un'idea troppo ristretta, dal fiato corto e soprattutto teoricamente astratta e praticamente molto povera. Lo ripeto, nel confessionale sta solo una parte del sacramento, mentre un'altra sta solo fuori: se vale l'idea di «unità» che ho prima sottolineato, noi troppo spesso ci accontentiamo di sacramenti incompiuti (e per questo sempre ripetuti). Per usare le parole di Tommaso, dobbiamo ricordare che il sacramento è compiuto non subito, ma alla fine di tutti gli atti di penitenza: «non statim [...] sed completis omnibus poenitentiae actibus»²⁸.

13.5. Accentuare la differenza tra esperienza etica e rituale della penitenza

Per finire, un'ultima prospettiva ha bisogno urgente di essere approfondita oggi e domani, e cioè il fatto che il quarto sacramento non fa parte anzitutto delle «azioni dovute dal cristiano» (cioè non è anzitutto un *atto etico*), ma fa parte di quelle esperienze «sacramentali» che fondano tutto ciò che è doveroso o proibito²⁹. Non è prima di tutto un atto giuridico, ma una nuova

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 86, 4, ad3.

²⁹ Anche questa confusione, si noti, dipende dalla scarsa coscienza della differenza tra «virtù di penitenza» (che è sempre anzitutto atto etico) e «sacramento della penitenza» (che non può essere mai anzitutto un atto etico). Se esiste un «uso virtuoso del sacramento», esso consiste prima di tutto nel mar-

esperienza del primato del «dono» sul «compito», del gratuito sull'oneroso, dell'«indebito» sul debito», dell'indicativo sull'imperativo. Proprio questo è l'aspetto più «terapeutico» del quarto sacramento: di reintrodurre la chiesa e i cristiani in una vita donata e graziata, anche contro tutte le evidenze contrarie di cui la vita sembra sempre così generosa.

Se abbiamo molto giuridicizzato il sacramento, se lo abbiamo fatto cominciare non dalla parola di Dio, ma dall'«elenco dei peccati» e dallo scrupolo personale, questo per gli antichi era certo sopportabile, ma per noi è divenuto il pericoloso principio di una perdita dell'esperienza stessa della riconciliazione. Per noi vale il principio della «norma a una dimensione», mentre gli antichi avevano la percezione dei diversi livelli di giudizio. Ad esempio, se per loro un condannato a morte poteva essere un santo, ciò significava che il giudizio etico-politico (provvisorio) non si identificava con quello religioso-credente (definitivo). Per noi una tale eventualità è subito sospetta di ipocrisia, poiché abbiamo appiattito ogni valutazione sull'evidenza del diritto, che – solo per noi – ha assunto un ruolo «sacrale». E questa è la peggiore malattia (per dirla con Rahner, è il peccato peggiore, quello di *essere disperati e di non riconoscere di esserlo*) da cui il quarto sacramento (sporgendo sul primo e sul terzo) è capace di guarirci.

Insomma – e per portare fino in fondo quel proposito di «iniziate davvero dall'inizio» che avevamo delineato nelle prime battute della nostra ricerca – dobbiamo onestamente riconoscere che l'esperienza della riconciliazione mediata anche dal quarto sacramento (nelle forme e nei limiti indicati rispetto ai sacramenti maggiori) è essenzialmente esperienza di una *nuova identità donata*, quella che Paolo definisce «non vivere più per se stessi», che Bernanos ha delineato in modo così potente dicendo: «Odiarsi è più facile di quanto si creda. La grazia consiste nel dimenticarsi. Ma se in noi fosse morto ogni orgoglio, la grazia delle grazie sarebbe di amare umilmente se stessi, allo stesso modo di qualunque altro membro sofferente di Cristo»³⁰, e che

care la differenza tra etica e sacramento e non nel favorirne la confusione.

³⁰ G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano 1946, 242.

Kierkegaard, alla fine della *Malattia mortale*, esprime in modo così breve e così toccante: «Nel rapportarsi a se stesso e volendo essere se stesso l'io si fonda, trasparente, nella potenza che lo ha posto»³¹.

³¹ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in IDEM, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965, 203-366, qui 366.

CAPITOLO NONO

L'UNZIONE DEGLI INFERMI E LA SUA DIFFERENZA
DALLA PENITENZA SACRAMENTALE
IN RAPPORTO ALL'INIZIAZIONE CRISTIANA

I guai vengono bensì spesso, perché ci si è data cagione; ma [...] la condotta più cauta e più innocente non basta a tenerli lontani, e [...] quando vengono, o per colpa o senza colpa, la fiducia in Dio li raddolcisce, e li rende utili per una vita migliore.

(A. MANZONI, *I promessi sposi*, explicit)

Gli anni che precedono e seguono immediatamente la Rivoluzione [francese] hanno visto nascere due grandi miti, di cui temi e polarità sono opposti; il mito di una professione medica nazionalizzata, organizzata sul modello del clero, e investita, a livello della salute e del corpo, di poteri simili a quelli che esso esercita sulle anime; il mito di una totale scomparsa della malattia in una società senza turbamenti e senza passioni, restituita alla sua salute originaria.

(M. FOUCAULT)¹

L'azione rituale dell'«unzione dei malati» costituisce un luogo ermeneutico delicatissimo, per leggere correttamente il quale sono necessarie prospettive molteplici, capaci di integrarsi, di ascoltarsi e di promuoversi reciprocamente². La guarigione del cristiano battezzato accade a causa di una crisi di identità ecclesiastica accaduta per colpa o senza colpa: il quinto sacramento risponde precisamente alla necessità di un «rimedio» alla crisi di

¹ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969, 46.

² Mi pare che risulti assai chiarificato da questo volume l'assunto secondo cui un «sapere teologico» ha l'esigenza di un'impostazione inter- (o multi) disciplinare, cercando così di superare ogni forma di «purismo metodico», sia esso liturgico o sistematico.

identità in cui cade il malato grave e dalla quale può essere risollevato in una nuova esperienza di comunione ecclesiale, nella preghiera e nel gesto dell'unzione.

Per chiarire il senso di questo sacramento della *unctio infirmorum*, affronteremo in modo particolare la questione della sua «efficacia», che si pone insieme a quella che già nel 1978 G. Moioli riconosceva come questione della «natura» di tale sacramento³, per la quale l'alternativa tra la considerazione del «soggetto sul far della morte» e della «situazione di malattia» ha rappresentato un'articolazione importante del dibattito teologico, dalla Scolastica fino a oggi. Proprio oggi, d'altronde, la medesima problematica deve essere affrontata alla luce di alcune premesse qualificanti, che facilmente diventano *luoghi comuni*⁴ (preziosi, ma purtroppo già ovvi e scontati) della coscienza teologica contemporanea.

Anzitutto, è evidente che il luogo del sacramento è passato dalla morte alla malattia, ossia sembra aver prevalso – almeno in dottrina – il rilievo della «situazione di malattia» rispetto al peccato del «soggetto morente». Tuttavia, la riscoperta della dimensione della malattia è stata recepita, almeno implicitamente, con un effetto obiettivo (anche se indesiderato) di «rimozione» della questione della morte⁵.

³ Cfr. G. MOIOLI, *L'unzione dei malati: il problema teologico della sua natura*, «Teologia» 3 (1978), 33-55. Si tratta di uno dei testi in assoluto più lucidi nel ricostruire i diversi itinerari storici di comprensione teologica del sacramento.

⁴ Per la funzione importante del «luogo comune», anche in teologia, rinvio a R. BARTHES, *Il luogo comune*, in IDEM, *Scritti. Società, testo, comunicazione*, Einaudi, Torino 1998, 208-224.

⁵ Per un approfondimento di queste tematiche, cfr. il volume A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza* (Caro Salutis Cardo. Contributi, 10), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1994, del quale segnaliamo i due saggi: A.N. TERRIN, *La malattia? Sindrome di disarmonia dello spirito. Rapporto sulle religioni vecchie e nuove*, 155-200 e S. UBBIALI, *Teologia, salute e salvezza. La rivelazione di Dio e i beni dell'uomo*, 271-312. Interessante è anche lo svolgimento originale del tema in A.N. TERRIN, *Unzione degli infermi*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1810-1828. Per un formidabile lampo sulla «rimozione del morire» rimane esemplare M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Ed. Lavoro, Roma 2001 (cap. XIV, L'innominabile: morire, 267-276).

D'altra parte, resta evidente la dipendenza della malattia (nell'età della medicalizzazione) da un nuovo senso della «finalità» (nascita della clinica).

Quindi, in fondo, ci chiediamo: si è trattato davvero e pienamente di una *riscoperta* o piuttosto anche di una (nuova e forse altrettanto insidiosa) forma di *rimozione* di alcuni problemi fondamentali legati a questo specifico sacramento? Ad esempio, il problema del ruolo effettivo *del corpo*, o della qualità autenticamente *penitenziale* della nostra fede, così come della natura *terapeutica* della stessa penitenza?

Notiamo, inoltre, che per M. Foucault la «nascita della clinica» riguarda niente meno che *il sorgere di nuove condizioni di possibilità di una certa esperienza del corpo e del linguaggio*⁶. Questo comporta una radicale messa in discussione della facile soluzione del rapporto dell'unzione con la «malattia» piuttosto che con la «morte»⁷.

In questo quadro, la domanda sull'*efficacia* del quinto sacramento (che comporta nel contempo, come detto, quella sulla *natura*) diventa assai delicata, perché suscita una riflessione critica che riguarda l'effetto del sacramento rispetto alle attese attuali circa «l'essere malati/sani» e l'«essere sul punto di morte/nel pieno della vita». Se è il «malato» o l'«infermo» il centro dell'attenzione ecclesiale nel quinto sacramento, scopriamo coinvolta al centro del discorso sull'*efficacia sacramentale* quella che è stata definita come la «prima delle scienze umane», ossia la medicina clinica, la patologia⁸.

È evidente che la definizione dell'*efficacia* non può essere risolta soltanto con metodi positivi o positivistici (filologici, esegetici, storici), e ciò proprio perché la struttura stessa del sacramento non chiama in causa un uomo *astrattamente bisognoso del sacramento*, ma piuttosto un *malato gravemente paziente*, che

⁶ Cfr. FOUCAULT, *Nascita della clinica*, 3-14.

⁷ Dobbiamo chiederci, in altri termini: in che senso, per questo sacramento in modo particolare, il corpo ha un rilievo «spirituale»? E fino a quale punto le rimozioni tendono a incrociarsi (ossia la classica rimozione della malattia rispetto alla morte, ma anche la moderna rimozione della morte rispetto alla malattia)?

⁸ Cfr. FOUCAULT, *Nascita della clinica*, 170-197 (capitolo dal titolo significativo e «sacramentale»: L'invisibile visibile).

tende a perdere la logica della grazia e della speranza per cedere alla «disgrazia» e alla «di-sperazione» e che come tale fa del suo corpo sofferente e paziente il centro non solo di un sacramento che la chiesa amministra, ma di un sacramento che genera esperienza e realtà ecclesiale nel mondo.

Potremmo dire allora che è l'oggetto stesso del quinto sacramento a pretendere – come pochi altri sacramenti, forse insieme al matrimonio – un *metodo* a esso conforme, cioè non astratto, intellettualistico, o «spiritualistico», ma nemmeno positivistico, oggettivistico e «letteralistico»⁹. Perciò il nostro discorso ha bisogno di confrontarsi inizialmente con due livelli problematici, di cui dovrà fare poi una sintesi:

- a) come pensiamo l'efficacia sacramentale (in genere);
 - b) come pensiamo la condizione di infermità/malattia (in specie);
- e poi, soprattutto:
- c) in che relazione queste due dimensioni stanno con il morire e con la penitenza ecclesiale all'interno del quinto sacramento.

La tesi cui vorrei arrivare potrebbe suonare provvisoriamente nel modo seguente:

il quinto sacramento comporta una «diversa visione dell'esser malati», ossia riscopre l'efficacia nella coscienza del malato cristiano della relazione ecclesiale (cristologico-pneumatologica) e si apre sull'orizzonte del morire come apertura sulla vita, alla luce del nuovo incontro con il mistero pasquale¹⁰. La chiave di lettura è quella della valorizzazione della *corporeità penitenziale e terapeutica*, grazie alla cui sintesi si possono evitare sia le con-

⁹ Cfr. G. BONACCORSO, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, in E. CARR (ed.), *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica* (Studia Anselmiana, 133. Analecta liturgica, 24) Centro Studi S. Anselmo, Roma 2002, 95-121; dove viene affrontata assai lucidamente la questione del metodo liturgico, ossia di un procedimento di comprensione teologica che sappia scoprirsi interno al proprio oggetto e che non si imponga all'oggetto come dall'esterno, vanificando precisamente la mediazione corporea che il sacramento pretende.

¹⁰ Cfr. G. GOZZELINO, *Unzione degli infermi*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. III, Marietti, Casale M. 1977, 499-510; C. MAGNOLI, *Unzione degli infermi*, in APL, *Celebrare il Mistero di Cristo*, vol. II. *La celebrazione dei sacramenti*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1996, 319-362.

trapposizioni tra guarigione e perdono dei peccati, sia quelle tra effetti corporali e spirituali.

Il nostro sacramento non è dunque semplicemente un intervento sacro *in extremis* all'interno di una realtà già purtroppo nota, ma è piuttosto un'*esperienza simbolico-rituale della Pasqua*, che rivela la profondità e l'efficacia di una realtà frantesa e lontana. La malattia e la morte non sono ciò che già si conosce, e su cui la chiesa ha qualcosa di religioso da dire, ma sono piuttosto realtà di cui conosciamo solo parziali prospettive e rischiose astrazioni, di cui il sacramento dovrebbe o vorrebbe farci fare un'*esperienza plenaria*, che in quanto tale non può che essere «simbolica», per «segni», per invocazioni ed evocazioni, per gesti e suoni, per parole e silenzi.

È come se la chiesa, in un contesto estremamente delicato come quello della malattia grave, riconoscesse di poter accedere alla verità della malattia e della morte solo mediante quei «riti del malato», che annunciano simbolicamente l'efficacia del mistero pasquale qui e ora¹¹.

Per considerare bene questa ipotesi di lavoro vorrei seguire l'ordine di idee e di parole che mi sembra più idoneo a una chiarificazione complessiva e strutturale del senso teologico e celebrativo del sacramento di cui ci occupiamo: infatti, dopo un prologo che, alla luce di un testo classico – ma spesso disatteso – di san Tommaso, cerca di impostare la riflessione sul contesto di teoria sacramentaria circa l'efficacia e di considerazione del rapporto con l'epistemologia e la prassi medicale (§ 1), passo a illustrare le peculiarità corporee del quinto sacramento, nelle quali consiste a mio avviso la sua originalità tra i sette (§ 2). Poi esamino l'evoluzione storica per sommi capi del rapporto tra esperienza corporea del sacramento e sua teorizzazione in termini di efficacia (§ 3), fino a enucleare con più ampiezza quella tesi centrale, che ho già delineato, ma che merita una considerazione più diffusa e attenta (§ 4). Attraverso tale analisi giungerò infine a formulare alcune prospettive sistematiche, pastorali e liturgiche, che faranno anche da conclusione (§ 5) e cui seguirà soltanto un breve congedo finale (§ 6).

¹¹ È evidente che una tale prospettiva ha bisogno di una lettura diversa non solo della realtà della malattia/morte, ma anche dell'efficacia sacramentale.

Vorrei aggiungere, in questa premessa, che il mio discorso non ha alcuna pretesa di completezza, ma vuole soltanto far emergere certi versanti meno consueti del problema della «natura» e dell'«efficacia» del quinto sacramento, che ha subito una singolare vicenda di *scissione tra corporeo e spirituale*, vera causa scatenante di tutta la nuova teologia, ivi compresa quella scaturita dal prezioso lavoro di ripensamento introdotto nel XX secolo dal Movimento liturgico.

PROLOGO

Non di rado il discorso del teologo della liturgia, anche a proposito dell'unzione degli infermi, parte dalla premessa per cui il «ritorno al I millennio» appare come una condizione preliminare su cui incentrare l'attenzione: il *ressourcement* procede dunque da *fonti più antiche* dei manuali, dei catechismi, degli stessi concili medioevali e moderni e comunque della grande sintesi scolastica. Per questa mia breve ricerca vorrei provare a utilizzare un altro concetto di *ressourcement* – non opposto, ma diverso da quello consueto¹². In altri termini, vorrei rifarmi alle fonti del II millennio e scoprire, al loro interno, una tensione e un'apertura che oggi non riusciamo più a valorizzare e a pensare. Anch'esse, infatti, sanno ancora pensare la «liturgia come *fons*», come *source*, e anche per mezzo di esse si può additare il vero obiettivo di ogni *ressourcement*, che punti cioè alla riscoperta della *liturgia come fons* prima che alle *fonti della liturgia*!

Cominciamo dunque da un testo «sacro» della *vulgata teologica sui sacramenti* del II millennio, ossia dalla famosissima sintesi che Tommaso fa dei sette sacramenti nel *corpus* di S.Th. III, 65, 1, a proposito del *numero dei sacramenti*¹³. Poiché il testo

¹² Per la chierificazione di questo «altro» *ressourcement*, rimando ad A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento liturgico e (post-)Modernità*, Cittadella, Assisi 2003, in particolare alle pp. 123-152.

¹³ Il fatto che sia proprio Tommaso uno dei responsabili principali della *riduzione* dall'unzione degli infermi a *extrema uncio* non significa che egli non mantenesse ancora la coscienza del ruolo specifico dell'unzione all'interno del «sistema sacramentale» ecclesiale. Per questa *ambivalenza* di Tommaso nei confronti della nuova istanza «liturgica» cfr. O. CASEL, *Fede, gnosi e*

riguarda un parallelismo tra vita naturale e vita spirituale, a noi interessa cogliere la logica con cui Tommaso pensa l'unzione degli infermi all'interno di questo confronto.

Va detto che nella ricostruzione di Tommaso il settenario è diviso su tre livelli: anzitutto i sacramenti che perfezionano la vita personale (i primi cinque), in secondo luogo quelli che mirano alla dimensione comunitaria (gli ultimi due). Tra i primi cinque, poi, si pone la distinzione tra i primi tre, che perfezionano la vita *per se*, e gli ultimi due, che operano *per accidens* e servono a rimuovere gli impedimenti che ostacolano tale vita. Questo secondo gruppo di sacramenti (ossia la penitenza e l'unzione) sarebbero inutili se l'uomo avesse una «vita impassibile nel corpo e nello spirito»: in quel caso, egli potrebbe vivere soltanto del battesimo e dell'eucaristia. E qui ascoltiamo Tommaso letteralmente:

Ma poiché l'uomo incorre talvolta in infermità corporali e spirituali, cioè nel peccato, allora è necessaria all'uomo una cura dell'infermità. La quale è duplice: una è il risanamento (*sanatio*) che restituisce la salute (*sanitatem*), e sul piano spirituale questo equivale alla penitenza [...]; l'altra è la restituzione della buona salute (*valetudo*) precedente, mediante una dieta adeguata e l'esercizio, e sul piano della vita spirituale vi è l'estrema unzione, *che rimuove i resti dei peccati e rende l'uomo pronto alla gloria finale*.

Possiamo fare alcune osservazioni interessanti a glossa di questo testo: esso propone una rilettura interessante dei *sacramenti di guarigione*, ponendoli in confronto con la passività vitale e la sua cura necessaria¹⁴. Ma è assai sorprendente il fatto che, su questo sfondo, la lettura teologica «prenda la mano» a Tommaso, il quale non riesce a restare fedele alla logica del suo paragone. Egli viene quasi travolto dal suo stesso paragone, a confronto con l'esperienza che fa del sacramento. Se leggiamo attentamente, infatti, scopriamo che la *trasposizione* sul piano spirituale è coerente per la penitenza, ma non lo è per l'unzione. Per essa, infatti, il *fenomeno* di cui è questione viene quasi can-

mistero. Saggio di teologia del culto cristiano (Caro Salutis Cardo, Studi/testi, 14), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2001.

¹⁴ Sarebbe utile considerare, inoltre, l'altra grande lettura del settenario contenuta nello stesso articolo della *Summa*, e formulata in termini di «*remedium*».

cellato, forse rimosso e sostituito da una logica di assimilazione alla penitenza *in articulo mortis*. Qual è, infatti, l'analogia tra «dieta ed esercizio per riacquistare la salute» e i «resti del peccato» e la preparazione alla buona morte?

Questo problema di *incoerenza*, che già Tommaso si trovava in difficoltà a risolvere, dipende dal problema di coordinare i due sacramenti di guarigione. Si tratta in effetti di un'impresa che per noi moderni si è ulteriormente complicata, a causa di due fenomeni che Tommaso non conosceva, come il *formalizzarsi del pensiero teologico*, da una parte, e il *grande successo tecnologico e culturale della medicina*, dall'altra.

Una breve analisi di questi due importanti fenomeni ci permetterà di affrontare adeguatamente il tema dell'efficacia del quinto sacramento.

a) Il *formalismo teologico* indica un capovolgersi tendenziale del procedimento argomentativo e riflessivo, nel quale il *fenomeno* da cui trae origine l'esperienza di fede viene ridotto a uno schema teorico, scavalcando così le concrete coordinate spazio-temporali in cui si dà l'esperienza e rimpiazzandole con un modello ideale: è l'astrazione che pretende di valere come esperienza concreta. Il rapporto tra spirituale e corporale, nel caso del nostro quinto sacramento, è *in re ipsa* complesso e articolato, ma viene progressivamente gestito e pensato con schematismi astratti e inadeguati alla «questione in ballo». Per il nostro problema dell'*efficacia* dobbiamo annotare che il superamento del formalismo teologico comporta una *nuova attenzione al rapporto tra simbolo ed efficacia*, ossia tra esperienza ed espressione all'interno del sacramento, con tutta la sua concretezza celebrativa, rituale, spazio-temporale¹⁵. Ciò indica anche un nuovo equilibrio tra verità dogmatica e applicazione pastorale, in cui è proprio l'irrilevanza pratica della verità a dover essere radicalmente contestata, poiché un tale procedimento ritiene di poter cogliere

¹⁵ Cfr. A. DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti e la «performance» rituale. Ripensare l'«ex opere operato» a partire dall'antropologia culturale*, EMP, Padova 1999; G. BONACCORSO, *Il Corpo di Cristo vive in noi. La speranza e il corpo*, in *Custodire la speranza, dono dello Spirito consolatore. Unzione dei malati e cura degli infermi* (Quaderni di Ecclesia Mater, 14), Ed. Figlie della Chiesa, Vicenza 1998, 24-30.

la verità del sacramento al di sopra e al di là della sua concreta effettuazione (cfr. Rahner e per avviso diverso Rocchetta).

Detto in una parola, ciò significa che «l'efficacia è indissociabile dalla forma complessiva che il rito sacramentale assume»¹⁶ e che perciò occorre correlare in modo strutturale *azione rituale* ed *efficacia sacramentale*, fino a poter dire che è possibile in qualche modo tradurre *ex opere operato* con *ex ordine operato*¹⁷.

b) Un concetto di «terapia» che non sia sequestrato dal profilo biomedico di pensiero è oggi una vera eccezione. Un concetto di «cura» come concetto generale della teologia è difficile da pensare e occorre molto coraggio per difenderne la plausibilità¹⁸. Così, il rapporto con l'*infirmitas* è venuto positivizzandosi e lacerandosi in modo assai pericoloso: la teologia, che già aveva un'accentuata tendenza a rileggere spiritualmente il corpo, si è trovata quasi costretta a *rifugalarsi del tutto e «assolutamente» nello spirituale*, affidando ogni «materia» alle competenze dei «primari» di turno. E sono loro, oggi, a farsi soggetti credibili (fino a quando sono credibili) non solo di terapia, ma di penitenza, di conversione, di dieta, di direzione spirituale, di illuminazione autorevole delle coscenze: essi sono detentori della parola che si attende, per cui si ringrazia, da cui si dipende¹⁹.

¹⁶ DAL MASO, *L'efficacia dei sacramenti*, 353.

¹⁷ Ivi, 336.

¹⁸ Cosa che L. Girardi tenta con coraggio e buoni argomenti in: L. GIRARDI, *Aver cura di Dio? Annotazioni sul culto liturgico come «cura» e «cultura» della vita cristiana*, «Esperienza e teologia» 7 (2001), 7-25.

¹⁹ Ma già da questa angolatura, ancora iniziale, vediamo bene che in tal modo è stata delegata al mondo «bio-medico» la gestione di tutta quella struttura terapeutica e penitenziale di spazi, tempi, procedure e rituali con cui il malato elabora la propria coscienza di vita buona. Da questo punto di vista, che cosa sono gli ospedali, le corsie, i camici bianchi e verdi, le ricette, gli zoccoli alti, i tempi di visita e di isolamento, le visibilità e le invisibilità, le clausure e le trasparenze, se non *pratiche penitenziali, itinerari di digiuno e di marginalità rituale, modi di trasformare l'esistenza mediante l'azione?* Il problema forse più drammatico è l'assoluta mancanza di coscienza – nei malati e forse ancor meno negli «operatori» sanitari – di questa forma di efficacia penitenziale del loro agire quotidiano ordinario.

Qui mi pare sia molto importante seguire la prospettiva di lettura di G. ANGELINI (*La malattia, un tempo per volere. Saggio di teologia morale*, Vita e Pensiero, Milano 2000), senza perdere però la fiducia che non soltanto «il libro dei salmi», ma concrete pratiche ecclesiali (liturgico-sacramentali) sappiano ancora mediare la verità della crisi di coscienza che il malato grave

1. LE PECULIARITÀ «CORPOREE» DEL QUINTO SACRAMENTO

Resteremo forse sorpresi, ma dobbiamo ammettere che la «disattenzione» per il corpo come rivelazione dell’altro qui e ora, in queste concrete membra animate e vitali, lacerate e sofferenti, accomuna la teologia «formalistica» e la «scienza umana» (ma, in realtà, disumana) della medicina. Tanto più nel contesto tardo-moderno, nel quale all’apparenza di un primato del materiale, si sostituisce la supremazia di uno spiritualismo molto più insidioso²⁰. Eppure, il recupero di attenzione per il «corpo» risulta una condizione preliminare per prendere sul serio il compito teologico (ed anche quello medico) senza scindere tra corporeo e spirituale «a monte» del fenomeno che ci interessa «cure», «guarire» e «salvare».

Di fatto, dobbiamo ammettere che le caratteristiche peculiari del quinto sacramento guadagnano proprio sul livello *corporeo* una loro particolare evidenza, che colloca questo rito *in genere sacramenti* secondo una modalità del tutto peculiare:

a) L’*unctionis infirmorum* è inserita tra i due sacramenti di «guarigione» (con la penitenza): si tratta qui non della guarigione *dell’uomo*, bensì della guarigione *del cristiano*. Questa distinzione è utile almeno per due motivi: essa impedisce anzitutto di sovraccaricare di aspettative rispetto al sacramento (che è soltanto aiuto e rimedio per la logica del battesimo e dell’eucaristia); in secondo luogo favorisce un’assimilazione alla penitenza non anzitutto sul piano del «perdono del peccato», quanto sul piano della «risposta della libertà al perdono ottenuto». Questa non è una piccola modificazione dell’ormai abusato confronto tra «guarigione» e «perdono dei peccati», che, almeno in questo senso, possono diventare assolutamente *sinonimi*.

b) Rispetto al rilievo della «sofferenza per colpa», che è tipico del quarto sacramento – il quale risponde a tale sofferenza nella

conosce e può-deve condividere con la sua chiesa. E ciò anche proprio per una istanza «morale», precisamente per recuperare la malattia anche come «tempo per volere».

²⁰ «Noi non viviamo nell’era del materialismo, come lamentano tutti i filistei, ma nella seconda era platonica» (G. ANDERS, *L’uomo è antiquato. 2. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 30).

sua complessa articolazione di *contritio*, *confessio*, *satisfactio* e *absolutio* – nel quinto sacramento viene posta in evidenza la «sofferenza senza colpa»: è il dolore, il patimento, la perdita di senso che l’uomo subisce nel proprio corpo. È l’«essere toccati nella carne e nelle ossa» (di cui Satana parla a Dio in Gb 2) come principio di perdita di relazioni con se stesso, con il prossimo e anche con Dio.

Questo punto è particolarmente delicato e anticipa il cuore della mia tesi: come la sofferenza penitenziale della crisi per colpa comporta un *lavoro del ricordo e del lutto*, accanto e oltre al *dono del perdono/promessa*²¹, così la crisi senza colpa porta inevitabilmente a un lavoro della memoria e del lutto per riconoscere, anche nella condizione dell’uomo paziente e sofferente, la partecipazione alla gloria del risorto come dono della promessa/perdonio, come nuova e sorprendente comunione con Dio.

Ciò include però anche – inevitabilmente – una dimensione di riferimento al peccato che risulta costitutiva del quinto sacramento, da non intendersi affatto come causa della malattia, ma come ciò che la malattia porta radicalmente alla luce; parlare di *dimensione penitenziale della malattia non significa affatto accettare l’idea della malattia come espiazione*, bensì contestarla davvero in radice. Credo che a tale riguardo vi sia ancora in merito molta confusione, sia teologica sia pastorale e ciò induce anche a una prassi inevitabilmente inadeguata.

c) Il «quinto» è l’unico dei sette sacramenti a presupporre una specifica condizione fisico-corporea (*infirmitas corporis*), la cui *sanatio* è effetto precipuo del sacramento (e lo riconosce anche san Tommaso, che però può chiamarlo indifferentemente «perdono dei peccati» – e lo stesso K. Rahner²² confermerà, molti secoli dopo, che ogni sacramento, se apre a un rapporto di grazia, significa che determina una remissione dei peccati).

²¹ «Non vorrei dire che il perdono si riassume nell’addizione di lavoro del ricordo e lavoro del lutto. Esso si aggiunge apportando quel che in esso non è lavoro, ma propriamente dono» (P. RICOEUR, *Il perdono può guarire?*, in AA.VV., *Diritto e teologia* [Hermeneutica, 1998], Morcelliana, Brescia 1998, 157-163, qui 162).

²² Cfr. K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965 (soprattutto 110-115); IDEM, *Il libro dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1977 (soprattutto 79-94).

Ma è comunque interessante che questa *condizione di infermità* sia assunta come requisito oggettivo del sacramento: il corpo acquisisce – in quanto paziente e sofferente – una soggettività sacramentale assai rilevante.

d) Bisogna ammettere, infine, che tale condizione «di grave sofferenza corporea» inevitabilmente è sottoposta al mutare delle condizioni spazio-temporali, del clima culturale, psicologico, sociologico. Non essendo mai riducibile a un «mero dato positivo», essa è condizionata dalla libertà e dalla coscienza del soggetto, anche se oggi è la patologia clinica a (pretendere, spesso con arroganza, di) dirci che cos'è!

Da tutto questo breve percorso appare già chiaramente che la delucidazione dell'effetto del quinto sacramento comporta, parallelamente, anche il chiarimento dell'effetto del quarto. Solo un'inadeguata comprensione del «perdono dei peccati» nel quarto sacramento ha determinato l'ovvia reazione di rigetto e di recupero di un senso diverso per il quinto sacramento. E questo è stato un movimento inevitabile e benedetto. Tuttavia, quando avremo chiarito di cosa si tratta in tale sacramento, allora comprenderemo che il senso generale del riferimento penitenziale resta inaggirabile anche nel quinto come nel quarto sacramento, proprio in quanto *sacramenti di guarigione*. È la loro natura essenzialmente «terapeutica» a esigere il rilievo corporeo, proprio per salvaguardare la loro dinamica penitenziale: è errato pensare che malattia/corpo sia l'opposto di penitenza/spirito. Anzi, è proprio questo l'errore più grave, la trasgressione più solenne della logica sacramentale, che è essenzialmente corporalità di grazia e spiritualità di corpi.

2. EVOLUZIONE STORICA DEL RAPPORTO TRA ESPERIENZA CORPOREA DEL SACRAMENTO E TEORIZZAZIONE INTELLETTUALE DELLA SUA EFFICACIA

La nostra considerazione teologica dei sacramenti, il nostro riportarli a una «rappresentazione concettuale» di carattere teologico, si muove su un crinale assai scosceso e stretto, quasi su un pinnacolo che ha attorno a sé un grande abisso: è il rischio di intellettualismo, cui si può rimediare non semplicemente mediante «dati» diversi (il che, ovviamente non guasta mai), ma

soprattutto attraverso una diversa consapevolezza nell'approccio ai dati stessi.

Un'indagine storica ha la funzione di portare alla luce il «presupposto irriflesso» della riflessione. Ed essa si compie, poi, in una teoria che possa strutturare la conoscenza teologica in una relazione adeguata con l'esperienza corporea della fede celebrata. Questo è il compito che potremmo definire *fеноменологico*: ossia recuperare la pienezza della «percezione spazio-temporale della fede», senza cadere in forme o di positivismo o di intellettualismo²³.

In fondo, dovremo scoprire che le nostre contrapposizioni tra «salvezza» e «guarigione», tra effetto spirituale ed effetto corporeo, tra sacramento per la vita e sacramento per la morte, dipendono da un elemento irriflesso e impensato, da un vero presupposto, che la storia dell'ultimo millennio non ha trascurato e che l'ultimo secolo si trova imbarazzato a valorizzare o anche soltanto a percepire.

Farò un breve percorso che anticipa e illustra, con prospettiva trasversale, la tesi centrale della mia conversazione, assumendo alcuni episodi esemplari come «test» di verifica della prospettiva di lettura adottata. In particolare metterò in luce la tensione tra «azione pastorale» e «rappresentazione teologica» di essa. Mi rifarò molto rapidamente a tre modelli storici di «discorso teologico» sul sacramento: il testo originario di papa Innocenzo I a proposito dell'unzione, alcune idee di Tommaso su questo sacramento e poi le considerazioni che su di esso svolge K. Rahner. Come è chiaro e come ho dichiarato all'inizio, scelgo intenzionalmente testi «non-liturgici», per mostrare il diverso *ressourcement* di cui abbiamo bisogno.

Leggendo un liturgista contemporaneo²⁴, mi pare di cogliere

²³ Per questo concetto di «irriflesso» o di «presupposto», cfr. il bel saggio di M. MERLEAU-PONTY, *Il filosofo e la sua ombra*, in IDEM, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, 211-238, che mediante queste categorie rilegge Husserl in modo originale e perspicuo. Ricordiamo una bella e gustosa espressione generale di questo metodo: «Questo mondo si offre anche agli animali, ai bambini, ai primitivi, ai pazzi, che lo abitano a modo loro e che coesistono con esso» (M. MERLEAU-PONTY, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, 43-44).

²⁴ Cfr. I. SCICOLONE, *Unzione degli infermi*, in *Anamnesis*, vol. 3/1; *I sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Marietti, Genova 1986, 205-242.

un aspetto significativo nella logica del quinto sacramento: ossia che, a motivo del fatto che l'unzione non è ammissibile per i *penitenti* (come dice papa Innocenzo I al vescovo di Gubbio nel 416), ciò ha determinato, progressivamente, il riferirsi dell'unzione alla penitenza *ad mortem*, con tutte le conseguenti distorsioni del caso. È dunque la storia della penitenza ad aver profondamente influenzato la storia dell'unzione, almeno in Occidente.

D'altra parte, anche nel regime attuale, che prevede in caso di rito continuo, la successione penitenza-unzione-viatico, nel caso in cui non ci sia tempo sufficiente, si passa direttamente dalla penitenza al viatico e si riserva l'unzione all'eventuale ulteriore tempo di sopravvivenza del moribondo terminale. Ossia, la logica *de necessitate*, ossia del *minimo necessario*, qui diventa la logica assolutamente prevalente.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere, che fin dai documenti più antichi, la correlazione tra unzione e penitenza appare asserita e percepita strutturalmente, anche se con un progressivo ruolo del collegamento tra malattia ed espiazione.

Certo, a partire dall'episodio medioevale, noi troviamo la *teoria* del quinto sacramento orientata sempre più a essere *consummativum poenitentiae*: ma è singolare che, proprio quando la riduzione penitenziale del sacramento era più forte, fossero comunque attivate tutta una serie di attenzioni al corpo e alla sua complessità simbolica, mentre oggi, nella convinzione che debba essere centrale la «qualità terapeutica» del sacramento, si procede in modo «distratto» nei confronti della corporeità del malato²⁵.

L'ultimo passo del nostro breve tragitto intercetta in K. Rahner²⁶ un tentativo di rilettura geniale del sacramento, che tuttavia è costretto a portarlo a ridosso della morte – addirittura co-

²⁵ Una ricostruzione dell'impegno post-tridentino in questo ambito troviamo in E. SAPORI, *La cura pastorale del malato nel rituale di Paolo V* (1614) e in alcuni *Ordini religiosi del XVII secolo. Studio storico-liturgico* (Biblioteca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia», 123), C.L.V. - Ed. liturgiche, Roma 2002; dello stesso autore, *Sacramento dell'unzione e cura pastorale degli infermi. le premesse liturgiche, teologiche e pastorali*, in *La malattia e l'unzione degli inferni. I prenotanda dei libri liturgici*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 2002, 25-77 (con bibliografia).

²⁶ Cfr. il testo già citato di RAHNER, *Il libro dei sacramenti*.

me «settimo sacramento» – spiritualizzandone fortemente e ulteriormente il profilo²⁷. Ne deduciamo che anche una delle teologie più attente al corpo, nel far sintesi, fa fatica a tener in equilibrio il livello visibile con quello invisibile: pur ammettendosi che è ciò che si manifesta a esser causa della grazia, non si pone attenzione alla reale articolazione della manifestazione e si passa, con un salto, alla discussione dell'invisibile. Questo procedimento, che teologicamente ha tutta la sua efficacia e anche la sua obiettiva bellezza, crea però un *deficit di esperienza*, che pastoralmente diventa assai pericoloso, inducendo progressivamente alla sufficienza, alla logica del minimo necessario, persino alla trascuratezza: confidando che il senso dell'immanenza stia in una trascendenza «comunque invisibile».

È evidente, allora, che la soluzione del nostro enigma (l'effetto dell'unzione in rapporto all'effetto della penitenza) può trovare soluzione soltanto in una riconsiderazione dei sacramenti di guarigione e del loro senso in rapporto ai sacramenti dell'iniziazione. Con un tale procedimento comprenderemo il presupposto della teologia classica, e perciò potremo essere capaci non solo della giusta critica nei suoi confronti, ma anche del rispetto e dell'apprezzamento per ciò che essa vedeva e noi non riusciamo più a vedere.

Ed è certo che il passato, pur avendo mantenuto il legame tra penitenza e unzione, lo ha interpretato in senso troppo stretto, quasi estendendo la sofferenza per colpa del quarto sacramento all'esperienza del quinto sacramento. Invece, come abbiamo visto, si tratta oggi di riconoscere due modi diversi della sofferenza e della crisi per l'identità ecclesiale cristiana, che risultano rilevanti sacramentalmente: la sofferenza per colpa e la sofferenza senza colpa, entrambi facenti capo alla redenzione della pasqua di Cristo. Se il medioevo aveva mantenuto il rapporto con il corpo, facendone soltanto lo schermo per le varie forme di «peccati» cui i sensi inducevano l'anima, della cui salvezza si trattava, così subordinando e condizionando a essa ogni rilievo

²⁷ Giustamente la critica teologica sottolinea con una certa perplessità la tendenza della teologia tedesca a rileggere il quinto sacramento come settimo, ossia nei termini esclusivi di una *consecratio mortis*; cfr. MOIOLI, *L'unzione dei malati*, 38. Anche K. Rahner rientra bene in questa linea interpretativa.

della *sanitas corporis*, ora per noi si tratta di uscire da questo schema troppo angusto, senza perdere il legame tra guarigione e salvezza, tra condizione di malattia e bisogno di redenzione complessiva dell'uomo.

3. TESI CENTRALE

La considerazione del quinto sacramento, sul piano sistematico, comporta una riscoperta della sua *identità «terapeutica»* e, nello stesso tempo, l'acquisizione meditata della sua *differenza* rispetto al quarto sacramento. Il nostro contesto, in effetti, nega questo rapporto e insieme confonde i diversi livelli²⁸. La storia ci insegna che alla tendenza del quarto sacramento a perdere ogni traccia di terapia-guarigione, si è parallelamente mostrata la tendenza del quinto sacramento a perdere ogni traccia penitenziale. Ciò contro una tendenza, opposta, che aveva fatto del quinto sacramento una sorta di reduplicazione penitenziale per il moribondo e del quarto una terapia minuziosa e anche un po' minacciosa. Qual è, dunque, il senso della breve storia che abbiamo voluto qui ripercorrere per sommi capi?

Bisogna riconoscere che la corrispondenza tra corpo e spirito costituisce il *proprium* dei sacramenti di guarigione: la loro efficacia è, strutturalmente, *correlativa, responsoriale*. Essi attivano, mediante il dono di grazia e la ricezione della libertà, la possibilità di una rinnovata, «guarita» risposta/controdono di fede, sia rimediando alla colpa sia sollevando dalla sofferenza. Ed è proprio questa struttura particolare dei sacramenti di guarigione a comportare una coscienza chiara di alcune priorità, che ordinariamente sfuggono alla percezione teologica e pastorale:

– la *guarigione dell'uomo* – occorre sempre ricordarlo – avviene mediante il battesimo, che, inserendo nel corpo di Cristo, consente la comunione ordinaria con la salvezza nell'eucaristia. È l'eucaristia il sacramento di salvezza e di guarigione dell'uomo;

²⁸ Per usare una felice espressione di un filosofo italiano: «L'uomo contemporaneo ha dismesso l'abito del dolore allo stesso modo in cui non conosce più la penitenza: appare sempre disinvolto e compito» (S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, 382).

– la *guarigione del cristiano* è quella resa possibile da due sacramenti *specifici*, che rinnovando l'offerta di grazia del mistero pasquale ricevuta nel battesimo, portano inevitabilmente all'eucaristia, come luogo proprio della guarigione. Ma credo sia essenziale riconoscere che la diversa qualità dei due sacramenti di «guarigione» ha rapporto con le peculiarità del «disagio» o della «disgrazia» in cui il soggetto e la chiesa si trovano collocate.

Vi è dunque una *profonda affinità penitenziale* nella differenza delle *modalità di esercizio della conversione a Cristo* suscitata dalle diverse esperienze della «colpa cosciente» o della «malattia grave». Colpa e malattia vengono così ritenuti *eventi di crisi*, questioni di vita o di morte per il cristiano. E qui vediamo bene come malattia, peccato e morte non sono temi *indebitamente confusi e sovrapposti* – come spesso ci troviamo a denunciare, anche giustamente – ma anzitutto aspetti diversi della medesima crisi di vita che la malattia manifesta e rende effettiva.

Ciò non toglie, tuttavia, che altra debba essere la cura della colpa e altra la cura della malattia. Proprio questa *differenza di terapia* determina le peculiarità irriducibili del quinto sacramento rispetto al quarto, senza poter consentire che, per differenziarsi dal quarto, tale sacramento possa essere fatto scivolare – come anche grandi teologi hanno fatto e continuano a fare – dal quinto posto al settimo!

Il sacramento dell'unzione non è «sacramento della fine della vita» (cosa che è molto di più la penitenza e soprattutto l'eucaristia-viatico), ma è sacramento della vita cristiana messa in faccia alla possibile fine da una crisi non dovuta a colpa, ma piuttosto a un malanno, a un'infermità del fisico che diventa incertezza, debolezza di spirito, fino alla possibile disperazione. Non è unzione «estrema», né «in extremis», ma è unzione in una situazione di estrema delicatezza, dovuta a malattia e a mallessere grave.

Il requisito della «malattia grave» o della «vecchiaia» – che è già come tale una forma di malattia – è un aspetto di grande rilievo di questo sacramento, che introduce la corporeità fisica (come tale anche meta-fisica) all'interno dei suoi riquisiti.

In tal modo riconosciamo il problema dell'efficacia del quinto sacramento quasi come *cartina di tornasole* di tre questioni più grandi, di cui il liturgista, per fortuna, non porta tutta la

responsabilità e che anzi ha ricevuto e deve in certo modo contribuire a risolvere:

a) Da un lato, la quasi totale mancanza di un'autorevole teologia della malattia di carattere sistematico²⁹. Il tema «malattia» è stato affrontato, ma in modo largamente deludente, dalla *theologia moralis*, per lo più sotto l'angolazione della distinzione tra lecito e illecito. La letteratura più interessante sembra essere quella «spirituale» e quella «eseggetica», che tuttavia non si pone quasi mai un compito sistematico.

b) D'altro canto, sul versante della teologia della salvezza, la sua scarsa correlazione al tema della «salute» è elemento rivelatore di una difficoltà più complessiva, che S. Ubbiali ha ben formulato nel modo seguente: «La difficoltà nel rendere ragione da parte della teologia del carattere di "male" della malattia e di "bene" della salute dipende dall'incapacità della riflessione a esprimere una visione dell'uomo, per il cui tramite la dimensione del "sentire" vi ottenga una collocazione pertinente»³⁰.

c) Questo incrocio di difficoltà (della malattia a raccordarsi con la teologia della salvezza e della teologia della salvezza a comprendere effettivamente il male della malattia) manifesta un terzo e più generale orizzonte problematico, che fa da sfondo al problema del liturgista di raccordare guarigione e salvezza: ossia il ruolo dell'antropologico per il teologico, il ruolo dei sensi corporei per i sensi spirituali (Tomatis), la «portata antropologica delle forme di mediazione della rivelazione divina»³¹.

Ma sarebbe ancora una forma di caduta intellettualistica il pensare che prima si debbano risolvere i problemi teorici e poi ci si possa dedicare alle pratiche rituali: fa invece parte della più bella eredità del Movimento liturgico non soltanto gettare il cuore oltre l'ostacolo, ma perseverare nella convinzione che le pratiche delle azioni rituali dicono qualcosa di fondamentale, anche quando vengono comprese ancora insufficientemente con gli strumenti teorici che possediamo. Purché esse siano davvero pratiche a tutto tondo, siano cioè capaci di coinvolgere tutto il corpo per far accedere a ciò che il corpo desidera e già ha

²⁹ Cfr. ANGELINI, *La malattia*, 15-63.

³⁰ UBBIALI, *Teologia, salute e salvezza*, 309.

³¹ *Ivi*, 271.

ricevuto in dono, misteriosamente, in Cristo.

Qui davvero, la grande alternativa tra corporeo e spirituale si risolve nella trascendenza spirituale custodita, e non minacciata, garantita e non affossata, dall'immanenza corporea. Poiché il corpo, nella sua serietà, è sempre più che immanente, mentre lo spirito, a partire dalla sua storia, è sempre anche meno che trascendente. La «lezione» del quinto sacramento – per certi versi più difficile perché più «esposta» ai venti della teologia e della cultura contemporanea – diventa capace di ammaestrare l'intero impatto che la chiesa può e deve riservare alla sua esperienza sacramentale. E di fatto non ci si interroga mai sull'effetto corporale dell'eucaristia o del battesimo, del matrimonio o dell'ordine: anche perché, in quei sacramenti, il corpo appare sostanzialmente (anche se erroneamente) in secondo piano, mentre il primo piano dell'unzione ci aiuta a riconsiderare più globalmente la questione della *corporeità spirituale cristiana*³².

4. SINTESI FINALE

Ha scritto Ch. Beaudelaire:

La teoria della vera civiltà. Non consiste nel gas, o nel vapore, o nei tavolini parlanti, *consiste nella diminuzione delle tracce del peccato originale*³³.

Di fronte a questa provocazione profetica, la nostra riflessione non può fuggire. E in effetti le *forme di fuga* da cui guardarsi per affrontare correttamente il quinto sacramento dopo la riforma del Vaticano II sono numerose.

³² Cfr. G. BONACCORSO - A. BAZZAN, *Celebrazione cristiana della salvezza e ricerca umana della salute*, «Rivista Liturgica» 81 (1994), 549-568; A.M. TRIACCA, *Gli effetti dell'unzione degli inferni. Il contributo del nuovo «Ordo Unctionis Infirmorum» a un problema di teologia sacramentaria*, «Salesianum» 38 (1976), 3-41; IDEM, *Penitenza e unzione degli inferni: loro relazione e divergenze. Iniziali considerazioni metodologiche*, «Rivista Liturgica» 78 (1991), 588-605; V. SANSON, *Sacramento dell'unzione e Ministero della Consolazione*, in *Custodire la speranza, dono dello Spirito consolatore. Unzione dei malati e cura degli inferni* (Quaderni di Ecclesia Mater, 14), Ed. Figlie della Chiesa, Vicenza 1998, 31-43.

³³ CH. BAUDELAIRE, *Il mio cuore messo a nudo*, Adelphi, Milano 1983, 77.

4.1. Le fughe nel medesimo (la fondamentale identità della storia)

La fuga nella tradizione divenuta tradizionalismo: ripetere il passato sarebbe, come tale, garanzia di autenticità; anche quanto alle teorie sull'efficacia e alle comprensioni della condizione di «inferno» possiamo essere del tutto tradizionalisti, anche quando difendiamo la riforma a spada tratta.

La fuga nella cultura contemporanea, che diviene irresponsabilità verso la tradizione. Le evidenze del presente sarebbero, di per sé, principio di nuova autorevole rilevanza, senza tener conto del «problema di vita o di morte» che ogni sacramento porta alla luce.

4.2. Le fughe nell'altro (la radicale alterità da ciò che siamo)

La fuga nella totale diversità del I millennio: è la via in cui il *ressourcement* ha lo sguardo in un *altrove temporale* che assumiamo quasi immediatamente, o comunque con piglio prevalentemente archeologico e comunque profondamente a-storico; questo è uno di quei casi in cui il ripetuto appello alla storia finisce con il rappresentare un modello ordinario di «fuga dalla storia».

La fuga nella totale diversità della tradizione orientale: è la via per cui il *ressourcement* ha lo sguardo puntato in un *altrove spaziale*, ossia in un'altra tradizione, che – guarda caso – non conosce la crisi della tradizione immediata che segna insuperabilmente la nostra storia occidentale. Il rischio, qui, è che per liberare il quinto sacramento dall'ingombrante fardello di una «colpevolizzazione della malattia» si proceda alla «colpevolizzazione di un'intera tradizione teologica» (occidentale), senza mediazione possibile.

La sintesi finale dovrebbe invece prevedere tre livelli, in cui *mediare* tra identità e differenza, tra il medesimo e l'altro, facendo valere l'altro di fronte al medesimo e il medesimo di fronte all'altro. Proviamo a indicare i percorsi di massima che potrebbero oggi salvaguardare un approccio adeguato all'efficacia del quinto sacramento.

a) Livello teologico-sistematico

Ovvero, in che modo un concetto più ampio e articolato di «efficacia» comporta necessariamente un riequilibrio tra «effetto» e «simbolo», tra azione di Dio e azione dell'uomo. Il prevalere della prima prospettiva, riduce l'azione dell'uomo a un

«minimo necessario»; il prevalere del secondo, riduce l'azione di Dio a una «conseguenza» dell'opera buona dell'uomo. Il contesto della malattia grave impedisce oggi entrambe queste strade e per questo la «riconciliazione con la logica corporea del mistero pasquale» appare l'effetto principe, giustamente riportato alla luce dal Vaticano II (LG 11), alla cui luce il *ministerium alleviationis et salutis* assume pienamente il suo senso più vero.

b) Livello teologico-pastorale

Ovvero, il recupero di senso, nella prassi pastorale, del significato «terapeutico» dei due «sacramenti di guarigione» comporta la consapevolezza che la «guarigione del cristiano» non può prescindere dal problema del «senso della malattia» e quindi dell'assunzione di responsabilità ecclesiale non solo verso il malato, ma anche da parte dello stesso malato. Non si tratta, evidentemente, di una responsabilità anzitutto «morale», bensì ecclesiale e spirituale, che non si pone senza che la chiesa si faccia autorevolmente prossima al malato, si raccolga attorno a lui nella parola, nella preghiera, nel silenzio del gesto, nell'unzione e che in ciò si lasci edificare dal suo Signore paziente e glorificato.

c) Livello teologico-rituale

Ovvero, in che modo le prime due evidenze, se sono davvero tali, debbono trovare sul piano della celebrazione rituale del sacramento (o dei sacramenti) uno spazio non solo di *espressione della fede*, ma di *esperienza della fede*. L'*ordo* come luogo sintetico di guarigione-penitenza. Qui lo sguardo che occorre maturare è ben segnalato dalle attenzioni della critica teologica più avvertita³⁴. È il corpo sofferente, incontrato, sollecitato, unto e toccato dai ministri della chiesa, la parola più esplicita che possa essere pronunciata e che la chiesa possa ascoltare. Proprio una tale coscienza stenta a maturare a causa delle difficoltà teoriche e pratiche che stanno dietro l'intero Movimento liturgico. E non a caso, proprio i sacramenti più duramente «corporati» (l'anima nell'unzione, il consenso nel matrimonio) sono quelli che fanno più facilmente esplodere queste logiche, mar-

³⁴ Cfr. S. MAGGIANI, *La proposta celebrativa del «Rito dell'Unzione degli infermi»*, «Rivista Liturgica» 80 (1993), 38-55.

ginalizzando proprio quel corpo che è il soggetto primario del sacramento.

Per fare quel cammino nel rapporto con la malattia che passi dal De-corso, al per-corso al dis-corso (Terrin) occorre recuperare un «pensiero totale» (Casel), o, come si dice oggi, un «approccio olistico», che non può essere liquidato con troppa superficialità. In altri temini, si tratta di riscoprire il mistero pasquale non solo come «contenuto», ma come «forma» della mia relazione a Dio per Cristo nello Spirito, anche nel mio essere malato grave, molto anziano o morente.

Avevo posto, in capo a questa riflessione, una frase interessante tratta dal classico *Nascita della clinica* di M. Foucault, uno dei libri più utili per capire l'evoluzione e il senso della medicina – come *scienza umana principe* del mondo moderno. Alla fine possiamo ben capire il motivo di quella scelta: si trattava di mostrare in che modo ai *pregiudizi anti-teologici* che si sono affastellati negli ultimi due secoli intorno al tema della sofferenza fisica e della malattia, si siano anche aggiunti pesanti *pregiudizi teologici*, che non riescono più a pensare, se non come antitesi, *penitenza e guarigione*. Finché resteremo catturati da questa antitesi, non sapremo uscirne se non rifiutandoci di accettare l'alternativa: la «logica dell'intervista» qui non solo è inutile, ma fuorviante e del tutto erronea. Anche nella passività della malattia – forse soprattutto in essa – siamo in grado di «non vivere più per noi stessi, ma per il Signore Gesù» e con questo di edificare il corpo ecclesiale con una testimonianza indimenticabile.

CONGEDO

Una semplice immagine può fare da congedo al nostro percorso: alla fine del suo articolo *Unzione degli infermi* sul Dizionario *Teologia*, Terrin ricorda una prassi «primitiva»: «Presso i mossi del Burkina Faso il morente viene posto in braccio a un'anziana signora che gli canta dolcemente la ninna nanna, ricordandogli la sua genealogia, tutte le sue benemerenze e le benedizioni dei suoi antenati»³⁵.

Ma cantare una ninna nanna è operazione «corporea» per eccellenza, investe non solo la voce, ma anche il tatto, la prossimità del contatto, i toni, le luci, i movimenti, gli sguardi: condurre al sonno è atto di corporeità spirituale. Così la chiesa rappresenta per noi questa anziana esperta nel canto, nell'abbraccio, nel tatto, nel tono, nella memoria e nella considerazione di ogni suo figlio. Di questa pienezza corporea e spirituale – non regressiva, ma profetica – ha bisogno il quinto sacramento della chiesa di domani, per restare fedele a quella di ieri e di oggi: essa è, nello stesso tempo, guarigione e penitenza, recupero della salute e remissione del peccato, invisibile comunione con il Cristo e principio visibile di vera speranza, attestazione profetica di autentica vita ecclesiale e apertura inaudita a una comunione che attraversa il dolore e la morte.

³⁵ TERRIN, *Unzione degli infermi*, 1825.

QUARTA PARTE

DEL SERVIZIO CRISTIANO

PRELUDIO

L'ultima categoria che dobbiamo considerare, nel nostro percorso attraverso i riti sacramentali cristiani, è quella del «servizio», al cui interno rientrano tanto il «ministero ordinato» quanto il «matrimonio». Entrambe queste realtà sacramentali, nella loro struttura, corrispondono a una relazione del soggetto con l'altro, ovvero si occupano della salvezza, ma non «per sé», bensì «per l'altro»: come dice il CCC al n. 1534, «sono ordinati alla salvezza altrui». Questa peculiarità li rende particolarmente esposti ai venti della storia, alle svolte culturali, alle pretese sociali come alle nuove forme tanto della coscienza quanto dell'inconscio. Di qui l'ipotesi di lavoro dei quattro saggi che compongono questa parte finale, dove il sacramento dell'«ordine» viene studiato in quanto relazione tra gerarchia e rito in rapporto alla teologia (c. 10) e all'antropologia (c. 11), mentre il matrimonio viene presentato in relazione alla vita spirituale (c. 12) e al nuovo «ordo» – frutto di un complesso lavoro di adattamento della nuova edizione del rito latino del 1990 – entrato di recente in vigore nella Chiesa italiana (c. 13).

Che l'autorità e la generazione, la gerarchia e il sentimento dell'amore si facciano, in questi sacramenti, istituzioni dell'agape, comporta un grande rischio e una sfida alta e forte. Anche in questo caso, tuttavia, il legame con la dimensione rituale qualifica strutturalmente tali azioni sacramentali, imponendone una lettura rigorosamente «in genere ritus». Potrà allora apparire – meglio di quanto non si creda – la loro logica più propria: l'annuncio di un dono che impegna, di una contingenza benedetta e resa «più che necessaria» dalla forza della grazia e dal soffio dello Spirito, che nel rito cristiano può farsi a un tempo visibile e vivibile.

CAPITOLO DECIMO

SACERDOZIO, GERARCHIA E RITO A QUARANT'ANNI DAL CONCILIO VATICANO II. QUESTIONI TEOLOGICHE E PRIMI CHIARIMENTI ANTROPOLOGICI IN PARALLELO

Sacrificium et sacerdotium ita coniuncta sunt ut utrumque in omni lege extiterit.

(CONC. TRIDENTINUM, Sessio XXIII)¹

Il concilio Tridentino, con il suo *incipit* circa il sacerdozio, ci può suggerire un'apertura di certo caratterizzata da un tratto provocatorio. Nelle intenzioni vorrei proporre in questo capitolo l'opportunità di tornare a pensare il rapporto tra il *rito* e il *sacerdozio ministeriale*. L'immagine generale del «sacerdozio comune» (LG 10) – come orizzonte di comprensione del sacerdozio ministeriale – è a un tempo una grande ri-acquisizione della chiesa post-conciliare contemporanea, ma può indurre a credere che questo ampliamento determini di per sé la soluzione della questione del rapporto tra rito e ordine. L'illusione circa la «linearità» e la «ovvietà» di questo rapporto rischia di impedirne uno studio severo e spregiudicato.

D'altra parte dovremmo anche dire che la dichiarazione citata in epigrafe, intesa come una sorta di «postazione» presso cui si era attestata difensivamente la dottrina del Tridentino, accostava in modo davvero quasi brutale una coscienza antropologica a una resistenza ecclesiologica. Il sacerdozio si fondava sul «monopolio» del sacrificio, così come previsto da tutte le tradizioni religiose (*omnis lex*). La Nuova Legge qui però rischiava di essere ridotta a una semplice verificazione di tutte le leggi e

¹ *Doctrina et canones de sacramento ordinis*, in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, ed. P. Hünermann, EDB, Bologna 1995, § 1764.

quindi anche a una novità decisamente troppo sfumata e perciò davvero molto relativa.

La modificazione solenne avvenuta con il Vaticano II escludeva la priorità dell'orizzonte sacrificale e gerarchico come fondamento del sacerdozio, e riferiva invece il sacerdozio prioritariamente a tutto il popolo, al cui interno poi individuava e separava il momento specificamente ministeriale.

Ma può veramente resistere e permanere una sfera cultuale e «sacrificale» all'interno di una simile impostazione? Non c'è il rischio che al pericolo di un'uniformazione alle altre religioni (che correva il Tridentino) si faccia seguire il rischio (tipico del Vaticano II) di una caduta nella «inconcepibilità» in rapporto alle altre religioni?² Non è proprio questa apertura al «sacerdozio dei fatti» *contro* il «sacerdozio dei riti» a determinare una vera e propria *sfasatura* tra momento teologico e momento antropologico? Quali sono le vere ragioni del rapporto tra ministro ordinato e rito? Perché mai le ragioni della gerarchia, così sottolineate da Trento, rimangono quattrocento anni dopo almeno nella forma di quella famosissima – per non dire «famigerata» – espressione della *Lumen gentium* «essentia et non gradus tantum»?

Lo studio che vorrei proporre in questo capitolo riguarda proprio questa necessità di fare i conti apertamente con il rito per poter dar forza e coerenza alla ricostruzione teologica e liturgica del sacramento dell'ordine.

Due sono le possibilità di approccio al rapporto tra rito e ordine: vi è infatti una via *interna* e una via *esterna*. La prima, che è anche di gran lunga la più battuta, consiste nello studio della relazione tra un rito assunto come dato e il suo senso teologico; la seconda invece, nella sua rarità, riguarda la connessione tra una determinata realtà teologica (nel nostro caso l'ordine) e il rito. Fin dal principio voglio indicare in questa seconda via la direzione che eleggo a tema del mio studio, motivandone subito la scelta, come già dicevo, sul piano storico.

Una riflessione sull'ordine nei suoi rapporti con il rito impli-

² Per un riflesso di questo problema nell'ambito della teologia delle religioni rimando ad A. GRILLO, *La categoria di «mediazione»: usi e abusi filosofico-teologici*, in M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 73-105.

ca oggi l'urgente necessità di ripensare il concilio Vaticano II. Con esso, infatti, è stata superata una situazione di grave stallo riguardo alla comprensione della figura del ministro ordinato, così come si era determinata a partire dalla reazione tridentina alla Riforma protestante, reazione che aveva delineato una teoria del sacramento intesa in senso puramente difensivo e reattivo, nella quale ci si limitava davvero troppo spesso a «negare le negazioni di Lutero»³. La nuova ricchezza della teologia ministeriale inaugurata dal Vaticano II rispondeva alla riscoperta esigenza di una comprensione del cristianesimo non antitetica al mondo moderno, e tuttavia si fondava su un assunto che oggi deve essere necessariamente approfondito e per certi versi anche ridiscusso.

L'idea generale che ha guidato una parte della Riforma conciliare – e più ancora la sua recezione nella gran parte della rielaborazione teologica – può essere individuata in un *ripensamento del sacramento e della liturgia che pone implicitamente tra parentesi il suo lato esplicitamente rituale*. Ciò è stato determinato a un tempo dalla necessità di liberarsi di un passato teologico in qualche modo «oppressivo» e insieme da una carenza di riflessione antropologica. Quest'ultimo aspetto potrà forse stupire: infatti – si è soliti pensare – non è stato proprio l'ultimo concilio a rivalutare l'antropologia per la vitalità del pensiero teologico? Senza entrare per ora nel dettaglio – sul quale avrò modo di tornare più avanti – si può dire tuttavia che nel concilio sono presenti due tendenze diverse riguardo all'antropologia: a un'apertura rispetto a un'antropologia intesa come autocomprendizione dell'uomo occidentale, si affianca una certa cautela rispetto all'antropologia culturale in senso lato⁴. È accaduto che il riscatto teologico del sacramento dell'ordine potesse essere concepito

³ Cfr. J. RATZINGER, *Sacrificio, sacramento e sacerdozio nello sviluppo della Chiesa*, in IDEM, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 161-180, qui 176.

⁴ Un approfondimento di questa differenza tra le «antropologie» conciliari si trova in A. GRILLO, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno* (Quaderni della Rivista di Scienze Religiose, 2), Edizioni Vivere In, Roma-Monopoli 2004.

soltanto a patto di fare un passo indietro rispetto all'immersione rituale-sacerdotale in cui era stato compreso il sacramento da parte del concilio di Trento. Questa opzione tuttavia, se quarant'anni fa poteva essere decisamente necessaria, oggi mostra ben evidenti i suoi limiti e le sue difficoltà.

In effetti, l'apertura antropologica conciliare ha riscoperto l'urgenza dell'esperienza e dell'esistenza per rivitalizzare la fede. Direi quasi che rispetto alla «mediazione sacerdotale e rituale», il concilio ha aperto le porte a nuove forme di *immediatezza*, sul piano esistenziale ed esperienziale, che garantissero un più largo accesso al cuore della fede in Cristo. Senza ovviamente negare la tradizione, la teologia post-conciliare ha individuato nella *mediazione della coscienza* la strada privilegiata per l'annuncio del vangelo nel mondo moderno⁵. Ma così il concilio ha anche inevitabilmente creato una certa tensione – poi esasperata in modo anche radicale dalla riflessione teologica – tra mito e storia, tra rito ed esistenza, tra istituzione e vita; alla lunga, tale inclinazione ermeneutica *ha fatto precipitare nell'incomprensione il momento rituale cristiano*. Il recupero dell'antropologia avvenuto sotto l'ombra minacciosa della grande crisi modernista e da essa profondamente condizionato, è risultato perciò segnato da un profilo prevalentemente intellettualistico, che poi – più o meno nascostamente – ha finito con l'influenzare di sé anche il periodo post-conciliare.

Rispetto a questa elaborazione teorica (tipicamente dogmatico-sistematica), che in fondo arrivava a sostenere una sorta di sottaciuta *incompatibilità tra destinazione storica del cristianesimo e struttura rituale delle religioni*, ha reagito – anche se non sempre efficacemente – la *teologia liturgica*, certamente ponendo a tema la liturgia, ma finendo spesso per condividere inconsapevolmente la struttura teorica di fondo che sorreggeva anche la sua «concorrente» dogmatica. Per promuovere la fede autentica il rito era «disinnescato», «emarginato» e ridotto a caricatura, mentre oggi appare sempre più evidente che una compren-

⁵ La mediazione della coscienza trova inevitabilmente «sospetta» ogni immediatezza «rituale», mentre – viceversa – ogni mediazione «rituale» trova «sospetta» ogni mediazione coscientiale, sempre sulla via di *superare la positività dei riti*.

sione integrale della fede cristiana non può fare a meno di una seria e profonda *ricomprensione del rito*⁶.

Oggi la teologia liturgica, accanto alla sua attenzione per il versante interno del rapporto tra rito e teologia, che come abbiamo detto presuppone un rito senza veramente comprenderne la necessità, ha cominciato a prendersi cura anche del lato esterno, dove il rapporto viene necessariamente articolato sul piano teologico fondamentale e antropologico, per comprendere il rapporto tra sacramento e rito⁷.

Questo vale in generale per lo studio del momento liturgico-sacramentale della teologia; per quanto attiene al sacramento dell'ordine in particolare, tale limite di approccio rivela che la riabilitazione moderna del ministero ordinato, se guadagnata a prescindere da un'adeguata ricomprensione del rito, è in realtà una riabilitazione mancata o comunque incompiuta. Di qui il motivo fondamentale – e in parte anche volutamente provocatorio – della scelta operata in questo capitolo nel mettere a tema esplicitamente quella relazione (esterna) tra «ordine» e «rito» o, se deve essere espressa con parole più tradizionali e «tridentine», tra «sacerdozio» e «sacrificio».

Per far questo occorre che ci si soffermi brevemente sugli sviluppi che la teologia sacramentaria e liturgica ha riservato all'indagine sull'ordine. In particolare, questa nuova esigenza di un chiarimento del rapporto tra ordine e rito – nel suo senso esterno – mi pare oggi il frutto a un tempo dei meriti e dei limiti della riflessione teologico-liturgica, ossia di quella nuova dire-

⁶ Risolvere la questione del sacro con la sua *abolizione* non è la soluzione di un problema, ma semplicemente la sua rimozione. Solo se pienamente assunto all'interno della fede e della riflessione su di essa, il rito è veramente *superato* per quello che ha di opaco e *compiuto* per la sua trasparenza.

⁷ Debbo qui citare, almeno per il contesto italiano, gli studi prodotti sia dall'Associazione Professori di Liturgia (APL) nella collana «Bibliotheca Ephemerides Liturgicae», sia quelli dell'Istituto di Liturgia Pastorale di S. Giustina - Padova, con l'ormai cospicua collana «Caro Salutis Cardo», dove il confronto tra istanza teologico-liturgica e istanza antropologico-fondamentale è ormai assunto a prospettiva «normale» di indagine. Un tale lavoro – lungo ormai decenni – risulta ormai penetrato anche nella sensibilità della «concorrenza» sistematica, come attesta il recente volume G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, nel quale questa prospettiva di indagine è assunta criticamente come modello di un rinnovato «sapere sacramentale».

zione di ricerca sui sacramenti che ha preso avvio dalla constatazione dell'insufficienza dell'approccio dogmatico tradizionale, il quale lasciava proprio il rito tra i presupposti non tematizzati della propria analisi. Il riconosciuto apporto del Movimento liturgico alla preparazione dello spirito teologico che ha informato la riforma del concilio Vaticano II ha determinato una serie di studi dedicati al chiarimento del rapporto che è a oggetto di questo studio. Ma in quale senso si è proceduto nell'analizzare la relazione tra culto rituale e sacramento dell'ordine? La risposta a questo interrogativo non può non vedere come in tal senso si siano sviluppate direzioni di indagine sul piano filologico, sul piano storico e sul piano teologico, in cui le tradizionali premesse dogmatiche sono state invece fatte «derivare» dai testi cultuali o comunque sono state messe in relazione con essi. Il principio *lex orandi/lex credendi* è stato ripetutamente applicato e in particolare, per questo nostro ambito, si è trattato o di riscoprire testi dimenticati (filologia) o di illustrare lo sviluppo da testi a testi per comprendere le dinamiche storiche (storia) o di riflettere teologicamente sul sacramento a partire dai testi con cui veniva e viene celebrato (teologia). Tutto ciò ha prodotto un sostanziale approfondimento e una grandè svolta nella comprensione del sacramento, delle sue peculiarità originarie e dei suoi sviluppi: ha contribuito alla riscoperta di testi caduti in disuso, a riabilitarne l'efficacia e ad arricchire la teologia del sacramento.

Ma accanto a questi grandi meriti, tale approccio ha stentato a sviluppare e promuovere una riflessione più fondamentale, ossia non ha colto fino in fondo la necessità di dar conto del peculiare rapporto con il rito cultuale che il ministro ordinato intrattiene proprio a partire dall'ordinazione. In essa un rito interviene per sancire una determinazione in vista di un particolare rapporto con il rito⁸.

⁸ È chiaro che non è solo questo il fine dell'ordinazione. A ben vedere, però, la somma di *munera* che competono all'ordinato sono paralleli a quelle del semplice battezzato: profezia, regalità possono essere *in toto* «delegate» dall'ordinato al non ordinato. Soltanto la presidenza eucaristica e la remissione dei peccati competono esclusivamente al ministro ordinato e non sono delegabili. Ciò indica nel culto rituale il permanere, anche dopo il concilio Vaticano II, di una «peculiarità» non semplicemente assimilabile agli altri piani e che continua inevitabilmente a costituire una pietra d'inciampo per ricostruzioni troppo velocemente insensibili o «riduttive» rispetto al culto rituale.

Abbiamo notato dunque che la riflessione moderna e contemporanea – ossia quella che ha preparato il concilio e poi lo ha seguito per i primi decenni – ha potuto riuscire a ricomprendersi in modo assolutamente meritevole la complessità del ministero ordinato solo a patto di mettere come tra parentesi la dimensione rituale del ministro ordinato: all'enfasi sacerdotale del preconcilio è seguita un'enfasi ministeriale del post-concilio senza che il nodo del rapporto rito-ordine fosse sufficientemente affrontato né tanto meno risolto, ma soltanto, nella migliore delle ipotesi, tagliato via e così letteralmente «rimosso» dal tessuto riflesso della teologia cattolica.

Dopo questa prima veloce «scrematura» del tema, il problema che sta alla base della mia attuale interrogazione può allora essere così formulato: tanto la tradizione «sacerdotalizzante» del Tridentino quanto l'elaborazione teorica «ministeriale» del Vaticano II sono state inclini – anche se in modo opposto – a perdere il senso della centralità della dimensione rituale come caratteristica del ministro ordinato della chiesa di Cristo: ciò è avvenuto perché la prima tradizione (Trento) presupponeva l'ovvietà di questo rapporto privilegiato, mentre la seconda (Vaticano II), proprio in reazione all'ovvietà incompresa della prima, ha preferito rimuovere il tema dal cuore del sacramento dell'ordine. Sia che la dimensione rituale venisse vista come garanzia e certezza dell'autenticità del prete, sia che venisse colta come una sorta di residuo in via di sparizione in vista del «vero» sacerdozio (non del rito, ma della vita)⁹, in entrambi i casi la causa della difficoltà da noi avvertita è costituita essenzialmente da un'incomprensione del momento rituale in generale all'interno della religione cristiana e in particolare nella figura del ministro ordinato. Sembra quasi che allora – e per molti versi ancor oggi – si fosse chiusi nella (falsa) alternativa per cui o si faceva del rito un momento assorbente rispetto alla globalità della fede e della vita cristiana, ovvero si faceva della vita cristiana il tutto, lasciando al rito una semplice funzione «celebrativa» essenzialmente dispensabile.

Così la vicenda contemporanea risulta segnata – direi strutturalmente e come *ab ovo* – dal timore che attribuire al ministro

⁹ Cfr. G. BARBAGLIO, *Culto*, in S. DIANICH - G. BARBAGLIO (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 287-299, qui 298.

ordinato una «competenza rituale» significhi una «riduzione» e in fondo un'«alienazione» della figura rispetto alla sua destinazione ministeriale e funzionale all'interno di una chiesa finalmente ri-compresa come popolo di Dio. Ma tutto ciò, ancora una volta, nasconde l'incapacità non soltanto teologica ma più largamente culturale di fronte al compito di riuscire a comprendere il valore effettivo – e centrale – del culto rituale all'interno della chiesa di Gesù Cristo. È la stessa opposizione tra culto rituale e culto vitale – del tutto scontata nella pubblicistica degli ultimi decenni – a indicare questa originaria e strutturale inclinazione della riflessione teologica moderna di fronte al rito, tale da rivelare un deficit antropologico di pesante influenza.

Dirò allora che la tesi centrale di questo mio capitolo può suonare così: *l'incomprensione del rito è il problema chiave sotto-
so in generale alla «riscoperta» moderna della liturgia e in parti-
colare al rapporto tra ministero ordinato e culto rituale. Una reale
comprendere di tale rapporto necessita di una chiarificazione fon-
damentale della funzione del rito per l'identità teologica del mini-
stro ordinato.*

Questo esito negativo della storia moderna della teologia del ministero – ossia l'incapacità di comprendere il valore del culto rituale all'interno dell'espressione della fede cristiana – mi pare però che abbia la sua radice più profonda nella strutturale difficoltà che la riflessione contemporanea trova quando deve coordinare a dovere antropologia e teologia, con la sua tendenza a ridurre l'antropologia o a un'antropologia teologica, figlia del «positivismo della rivelazione» di ascendenza barthiana, in cui l'uomo nuovo non ha più da fare i conti con l'uomo vecchio, ovvero a una tendenza «moralistica» che insidia già sempre il momento sacramentale cristiano, proseguendo la tendenza tipica della tradizione «liberale». Come si vedrà, la strada oggi richiesta è quella di un nuovo incontro tra teologia e antropologia, che sappia davvero far tesoro delle acquisizioni maturate dall'antropologia culturale dei nostri tempi, senza rinunciare a fare in pieno un discorso teologico ed evitando tuttavia di restare vittima di concezioni pregiudizialmente negative del rito e del sacrificio che non si addicono (più) a un discorso «scientifico» sulla fede cristiana.

Una teologia che prenda sul serio il rito: questo è l'ideale che si lascia intravedere dietro l'orizzonte di questo studio. Per

rito – è bene premetterlo in via preliminare – si intenderà una nozione antropologica non chiusa in un orizzonte puramente descrittivo-funzionale, ma aperta a un senso simbolico-fenomenologico del termine. Quindi rito non è «ciò che si ripete e ha carattere formale», ma piuttosto è un atto che si ripete e la cui efficacia è, almeno in parte, di carattere extra-empirico¹⁰. Proprio il carattere non funzionale del rito costituisce un provvidenziale ostacolo a ogni teoria teologica che troppo facilmente ne disinnesci la carica, riducendolo a «funzione»¹¹.

Ancora in sede preliminare qualcosa deve essere aggiunto anche a proposito della particolare angolatura sotto cui analizzerò il tema: ciò che vorrei mettere a tema in questo e nel prossimo capitolo è infatti il rapporto tra *ritus* e *ordo*, indagato attraverso i concetti di mediazione e di differenza, quali possibili chiavi teoriche di un nuovo rapporto tra teologia e antropologia. Per dire qualcosa di più intorno a questi due termini «risolutivi» della questione voglio anticipare qui lo sviluppo ordinato della mia esposizione: comincerò con l'interrogare per sommi capi la dottrina conciliare e postconciliare sull'ordine oggi più diffusa, per mostrare come essa nasconde il problema di una sostanziale incomprensione del momento rituale, giustificata sul piano storico, ma non sul piano teorico (§ 1); passerò quindi in esame alcune «voci dissonanti» rispetto al tono prevalente, mostrando-

¹⁰ Per un'adeguata discussione e motivazione di questa scelta rimando agli studi di A.N. Terrin che costituiscono il «terreno» su cui impostare un fruttuoso dialogo tra *antropologia del rito e teologia della liturgia*: in particolare cfr. A.N. TERRIN, *Esperienza di Dio e ritualità. Prospettiva antropologico-funzionalista e tesi fenomenologica*, in IDEM (ed.), *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?*, (Caro Salutis Cardo - Contributi, 1) - Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1982, pp. 95-135. Per uno sviluppo delle tesi nello stesso autore cfr. TERRIN, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*.

¹¹ Bisogna qui osservare che proprio la tradizione che legge i sacramenti *in genere signi* ha determinato questa scontata «funzionalizzazione» del rito all'interno della riflessione cristiana. In verità quella tradizione aveva come presupposto una percezione ricca e profonda del rito, che non tematizzava però nella riflessione teologica. Oggi, invece, occorre tornare a pensare il rapporto tra segno e rito proprio per una carenza della prassi moderna: per questo diviene opportuno considerare i sacramenti *in genere ritus*. Cfr. A. GRILLO - M. PERRONI, *Introduzione a un metodo teologico comprensivo*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria*, vol. I, Queriniana, Brescia 2000, 23-37.

ne alcune intuizioni, ma rilevando anche la debolezza del loro momento strettamente antropologico (§ 2); alle *impasses* cristologiche, ecclesiologiche e rituali individuate nella prima parte della ricerca cercherò da ultimo alcune risposte plausibili, che mirino a rispettare in modo integrale la costituzione «simbolica» del ministero ordinato, al di là di ogni sua pur necessaria piegatura funzionale. Tenterò così di verificare come per la teologia dell'ordine «prendere sul serio il rito» significhi ripensare radicalmente anche il profilo ecclesiologico e cristologico del sacerdozio del «prete» in relazione al sacerdozio del popolo di Dio.

Tutto ciò premesso, si può dunque arrivare a cogliere con maggior chiarezza la legittimità della domanda di fondo cui intende rispondere questo studio: qual è il rapporto tra ordine e rito, ossia quale è il rapporto tra il sorgere della gerarchia all'interno della chiesa e la prassi liturgica della chiesa. Vorrei qui provare a battere una strada, lungo la quale poter scoprire come proprio una più adeguata cristologia ed ecclesiologia del sacramento dell'ordine abbia come suo momento necessario l'integrazione del rito nel fondamento della fede.

1. LIMITI DELLA COMPRENSIONE POST-CONCILIARE DEL RAPPORTO RITO-ORDINE

[...] si distingue dal laico unicamente per quello che fa [...].

(LUTERO)¹²

1.1. L'«oblio del senso del rito» come presupposto irriflesso della teologia dei sacramenti in generale e dell'ordine in particolare

Il contenuto centrale che il concilio Vaticano II ha sancito riguardo al sacerdozio è stato l'aver ricompreso il carattere sacerdotale del popolo di Dio e l'aver poi inserito all'interno di questo carattere generale e comune il discorso sul ministero ordinato, sia pur garantendone la differenza dal sacerdozio comune «essentia et non gradu tantum». Ancor prima della chiusura

¹² LUTERO, *Cattività di Babilonia*, in IDEM, *Opere scelte*, ed. O Clemen, vol. I, Berlin 1966⁷, 505.

del concilio si poteva notare con evidente e giustificato compiacimento il radicale mutamento di rotta rispetto alla comprensione tridentina del sacerdozio:

L'incontestabile debolezza della teologia medioevale sta nel fatto che, nella sua aspirazione a concetti aventi validità universale, non ha visto sufficientemente il particolare carattere storico del sacerdozio neotestamentario e ha compiuto un ampio livellamento in un'idea generale dell'elemento sacerdotale, basata sulla storia delle religioni [...]. Ora lo schema [conciliare] sui sacerdoti ha eliminato l'orientamento esclusivamente sacrificale dell'idea di sacerdote e parte invece dal pensiero dell'assemblea del popolo di Dio, di modo che il sacerdozio viene concepito in primissimo luogo in base al dato fondamentale cristiano, l'evento della fede, come servizio alla fede¹³.

Nondimeno, con questo mirabile sforzo ermeneutico si è quasi totalmente emarginato l'altro grande problema costituito dal rapporto tra cristianesimo e rito e in particolare per il nostro tema del rapporto tra *ritus* e *ordo*. Le difficoltà nei confronti di un'evidente e inquietante interpretazione ritualistica del ministero ordinato ha di fatto bloccato una seria riflessione sul rapporto tra sacerdozio e rito. L'urgenza della presa di distanza dal ritualismo ha impedito un'adeguata riflessione sul valore fondamentale del rito. Così tanto il sacerdozio comune quanto quello ordinato sono stati spostati in un ambito non-rituale. Ciò ha determinato una difficoltà che oggi può essere infine ripresa in considerazione con maggior chiarezza.

L'opposizione tra storia e rito è l'orizzonte di comprensione del tema sacerdotale che viene elaborato dalla dottrina post-conciliare. Qui veramente incontriamo qualcosa di profondamente problematico, che deve essere interrogato più a fondo. Vorrei lasciarmi suggerire lo spunto per approfondire questo tema della comprensione post-conciliare del ministero da un'affermazione che conclude uno scritto di S. Dianich sul rapporto tra sacerdozio e popolo di Dio:

¹³ J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II* («Giornale di teologia», 8), Queriniana, Brescia 1966, 146-147. È percepibile anche in questo brano un forte «sospetto» verso l'eccessiva apertura «antropologica» del Tridentino ed è curioso che si attribuisca a quel concilio una sensibilità «storico-religiosa» che nascerà soltanto *duecentocinquanta anni dopo!*

I due passaggi fondamentali che determinano per il contesto cristiano una problematica nuova riguardo al sacerdozio sono il trasferimento della qualifica sacerdotale da una casta a tutto il popolo credente e dalla ritualità all'esistenza. Il duplice passaggio avviene attraverso la persona e la vicenda di Cristo¹⁴.

Questa è soltanto una delle osservazioni sintetiche tra le molte che caratterizzano gran parte della sensibilità cattolica contemporanea a livello teologico riguardo all'orizzonte in cui collocare il sacramento dell'ordine come luogo del sacerdozio in senso proprio. Le due qualifiche fondamentali di questa svolta cristiano-cattolica (conciliare) sono dunque caratterizzate da due novità:

a) il sacerdozio riguarda non un settore specifico della chiesa, un «ordine», una «categoria», una «casta», ma piuttosto è caratteristica di tutto il popolo di Dio, dell'integralità del corpo della chiesa, di tutti i battezzati;

b) il sacerdozio non attiene agli atti del «sacrificio» rituale e del culto formale ed esterno, ma al culto spirituale reso dai «corpi» di tutti i cristiani, dalle loro esistenze offerte come oblazione gradita a Dio.

Queste proposizioni, adeguatamente comprese, rivelano a un tempo una grande opportunità di ricomprensione dell'originaria concezione cristiana riguardo al sacerdozio, ma anche i limiti intrinseci a questa riproposizione, assolutamente dominante ancor oggi a livello teologico. Proviamo a esaminarla con maggior cura.

Tutto mi pare prenda le mosse da una considerazione decisamente inoppugnabile: il sacerdozio per il cristiano può essere predicato propriamente solo se riferito a Gesù Cristo. Il Cristo è solo il Cristo è l'unico sacerdote della Nuova Alleanza, l'unico mediatore in eterno. Tutti coloro che grazie al battesimo entrano per fede a far parte del corpo di Cristo partecipano derivatamente di questo sacerdozio. Vi è dunque originariamente una consistente cristologia che fonda il ragionamento oggi prevalente. In secondo luogo, come abbiamo visto, questa premessa ge-

neralmente ammessa, determina una prima svolta: il legame tra sacerdozio di Cristo e sacerdozio dei fedeli, intesi come popolo di Dio, è sancito sacramentalmente dal battesimo e non giuridicamente da uno specifico trasferimento di poteri. La chiesa è così il popolo di Dio che in Cristo partecipa del suo sacerdozio, della sua profezia e della pastoralità nello Spirito. La chiesa è così intesa fondamentalmente secondo uno schema di comunione e non di gerarchia. L'ordinamento verticale è un momento successivo e secondario rispetto alla comune partecipazione al sacerdozio che costituisce dunque un'ecclesiologia di comunione. In terzo luogo si giunge alla seconda svolta, per noi veramente decisiva. Il sacerdozio non riguarda la ritualità, ma l'esistenza. Che cosa vuol dire tutto ciò? Esso indica il luogo proprio della fedeltà a Cristo nella missione prima che nella celebrazione, mirando a superare la centralità rituale (collegata alla sensibilità gerarchica) per far trionfare invece una centralità profetico-pastorale (collegata alla sensibilità comunionale).

Rispetto a questa ricostruzione sommaria di una mentalità oggi ancora assai diffusa è necessario fare alcune puntualizzazioni che possono contribuire a impostare correttamente il perno della nostra conversazione. Le tre asserzioni che abbiamo considerato, sul piano cristologico, ecclesiologico e rituale, debbono essere ora analizzate in senso inverso. L'ipotesi di fondo di questa teoria è basata sulla riconquista del senso della chiesa di Cristo a partire da un orizzonte che ha smarrito il senso del rito per il culto cristiano. Ma solo apparentemente da una chiesa finalmente «senza caste» può derivare che il vero culto si colloca nell'«esistenza». Solo apparentemente quella causa (chiesa-comunione anziché chiesa-gerarchia) determina questa conseguenza (sacerdozio-esistenza anziché sacerdozio-rito). La riconquista di un'effettiva dimensione comunionale non può trovare una «via breve» che eviti di tornare a fare i conti – in modo centrale e fondamentale – con il rito del culto e del sacramento come momento tipico e indispensabile della chiesa di Cristo, senza venir catturato in una visione che ne fa la tendenziale negazione del NT per promuovere l'AT, della fede per promuovere le opere, della sostanza per promuovere la forma. La riconquista di una comprensione adeguata dell'azione rituale è stata di fatto accantonata per far posto a una teoria della chiesa che non riesce a raggiungere uno statuto convincente dal momento che non

¹⁴ S. DIANICH, *Presentazione* in ASSOCIAZIONE TEOLGICA ITALIANA, *Popolo di Dio e sacerdozio. Prassi e linguaggi ecclesiali*, Messaggero, Padova 1983, 5-27, qui 26.

arriva a percepire a fondo la coincidenza tra «missione» e «celebrazione sacramentale»¹⁵. Il compito attuale di ricomprendersi la funzione del rito determina pertanto una forte insoddisfazione di fronte alla «naturale» e «ovvia» contrapposizione tra rito ed esistenza della teologia post-conciliare, che naturalmente lascia così del tutto inespresso il compito di comprendere il sacramento.

A questa difficoltà originaria di una dislocazione del rito rispetto al cuore della fede segue la convinzione di poter comprendere il sacerdozio superando la distinzione di ruoli all'interno della chiesa. Solo se il rito viene emancipato dalla comprensione angusta che la teologia contemporanea del sacerdozio ne ha dato, acquisisce corpo e legittimità una «teoria della gerarchia» all'interno della chiesa, che non sia catturata in un orizzonte puramente funzionale. Qui bisogna però essere assolutamente chiari: ciò non significa in nessun modo battere una via nostalgica rispetto all'indubbio «progressus» dell'ultimo concilio ecumenico, ma piuttosto significa auspicare una visione più articolata dei diversi livelli su cui opera la chiesa. L'equiparazione tra i tre *munera Christi* (sacerdotiale, profetico e regale) ha certo voluto superare la distinzione tra ordine e giurisdizione che la tradizione medievale aveva attribuito al ministro ordinato, ma ha anche creato la possibilità di una fondamentale confusione: oggi dovrebbe essere di nuovo discussa la possibilità che il superamento (necessario) di una visione strettamente gerarchica sul piano pastorale-regale non comporti la necessaria conseguenza di una caduta del momento gerarchico sul piano profetico e sacerdotiale. È diversa l'*auctoritas* di chi governa rispetto a chi annuncia o celebra¹⁶. Viceversa, nella nostra sensibilità, la sovrapposizione dei compiti (e dei momenti a essi riferiti) ci ha

¹⁵ Cfr. quanto afferma in positivo G. COLOMBO, *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, in AA.VV., *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Glossa, Milano 1990, 13-50, qui 41-44.

¹⁶ Il concilio, volendo riconciliarsi con il mondo moderno, ha superato la distinzione tra sacramento e investitura di potere, senza tuttavia considerare che – per un fenomeno di attrazione – non è scontato che sia il sacramento ad «assorbire» l'investitura, e che invece la riunificazione non determini la rilettura del sacramento dell'ordine sulla base dell'immagine dell'investitura di potere. Anzi, nella cultura contemporanea, questa operazione, che voleva il certo intenzionalmente scongiurare il clericalismo, ha finito spesso con il produrlo in forme ancora più insidiose.

reso difficile cogliere la peculiarità dei ruoli sui tre diversi piani, non di rado capovolgendo le priorità e giungendo a determinare l'annullamento della gerarchia sul piano rituale-profetico e il suo indebito e perfino assurdo consolidamento sul piano pastorale. Anche qui la radice può essere trovata nella difficoltà di coordinare non semplicemente diversi ruoli di uno stesso soggetto (che governa, predica e celebra ritualmente), ma nell'istituire consapevolmente il rapporto delicatissimo e tuttavia decisivo tra rito e storia.

Da ultimo, ma direi in modo privilegiato, tutto quanto sopra indirizza la ricerca verso una più adeguata comprensione cristologica, in cui l'*exemplum* non sia l'unico modo della relazione del cristiano verso il suo Signore, ma sia originariamente fuso e connesso con il *sacramentum*. Se ormai anche la teologia protestante – come vedremo – ha riscoperto i limiti costitutivi di un intellettualistico primato dell'*exemplum* sul *sacramentum*, ciò indica anche per la riflessione cattolica il compito di un approfondimento decisivo dello sfondo cristologico in cui inserire la riflessione sul rapporto tra ordine e rito.

1.2. Una sacramentaria e una ecclesiologia «a-rituale» o «anti-rituale»

Se la «riabilitazione» contemporanea della funzione ministeriale-sacerdotale è avvenuta in una radicale presa di distanza dal rito, ciò determina – come abbiamo visto – accanto alla positiva riqualificazione della fede, anche due conseguenze particolarmente gravi: ossia l'incomprensione del rito in quanto tale e l'oblio della modificazione che esso produce sulla persona dell'ordinato. Questa mentalità post-conciliare ha assunto uno «schema» che forse potremmo far risalire alla rilettura cui Lutero sottopone la teologia di Paolo e che tende a considerare il collegamento strutturale tra *sacerdotium* e *sacrificium* come una negazione della grazia e un ritorno alla legge. Questo sistematico appiattimento di ogni funzione celebrativo-rituale-sacrificale sul modello del rito veterotestamentario inautentico è la premessa di uno svolgimento che naturalmente – a questo punto – non può non trarre le dovute conseguenze: secondo questa concezione il Nuovo Testamento significherebbe la fine dei tabù sacrali e dunque anche la fine del sacerdozio sacrificatore e del sacrificio

in genere. La storia del sacerdozio sacrificale all'interno della tradizione cristiana sarebbe così la «storia di un errore» rispetto a cui il compito della chiesa contemporanea apparirebbe quello di una desacralizzazione e di una sostituzione del ministero sacramentale con un ministero funzionale, che finalmente riconsegna il primato a quell'annuncio della parola e a quella testimonianza della carità, altrimenti sepolti sotto un apparato rituale e sacrificale inautentico e alienante. Parole d'ordine di questo schema sono dunque «desacralizzazione» e «funzionalizzazione» del ministero ordinato. Infatti «si può dire che la morte di Cristo si presenta come una "secolarizzazione" radicale del concetto di sacrificio»¹⁷ in base alla quale la vera religione non può consistere in riti esterni: ai cristiani è richiesto «non più un culto rituale [...] ma un'obbedienza personale»¹⁸. Sulla base di questa impostazione, tuttavia, si è ben lungi dall'escludere la rilevanza di una mediazione sacramentale per la pienezza dell'obbedienza personale e dunque del «sacrificio» inteso in modo nuovo (e nelle intenzioni fedele alle origini). Tuttavia – e qui sta il punto – la «funzionalizzazione» del sacramento determina una separazione tra sacramento e rito, che impedisce di riconoscere al rito la sua originaria funzione fondante. Solo quando il rito è catturato a priori nell'ambito dell'inautenticità si può sostenere che «se l'Eucaristia fosse soltanto un culto meramente rituale, non meriterebbe un posto nell'esistenza cristiana. L'Eucaristia però è tutt'altra cosa che un culto rituale; è un sacramento, cioè un mezzo per congiungere le esistenze reali, l'esistenza di Cristo e quella dei cristiani. Un culto rituale si presenta come un rito che ha valore in se stesso»¹⁹. Qui è evidente che una mediazione sacramentale è salvata e giustificata solo a patto di essere compresa in una radicale alterità rispetto a ciò che è «rito»; ma così la stessa mediazione è ridotta a mezzo: «essendo l'Eucaristia un sacramento, non costituisce lo scopo della vita cristiana, ma sol-

¹⁷ A. VANHOYE, *Liturgia e vita nel sacerdozio dei laici*, in R. CECOLIN (ed.), *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa* (Caro Salutis Cardo - Contributi, 5), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1991, 21-40, qui 22.

¹⁸ *Ivi*, 25.

¹⁹ *Ivi*, 33.

tanto un mezzo»²⁰. Questo passaggio, direi questo «scivolamento» del momento sacramentale da mediazione a mezzo, appare come la più chiara forma di «funzionalizzazione» che si ritiene possa gettare luce sul momento sacramentale²¹.

Volendo applicare questo «schema» fortunato alla realtà del ministero ordinato, troviamo le medesime difficoltà. Il ruolo del rito all'interno della teologia del ministero non è mai semplicemente accantonato, ma viene ridimensionato e diremmo così marginalizzato: «il sacerdozio rituale (che viene ammesso) non ha senso se non come un momento specifico di quello vitale»²². Il rito stesso dell'ordinazione – ossia di quella specificazione all'interno del sacerdozio comune – viene «salvato» soltanto in virtù di una sua decisa funzionalizzazione alla vita e argomentando questa prospettiva in base a un principio di teologia sacramentaria che merita di essere analizzato, poiché mette bene in luce la comprensione ristretta del rito che sovrintende a gran parte della teologia contemporanea. Il principio afferma che un rito sacramentale ha natura di segno e quindi può essere orientato a significare un mutamento nel sacerdozio vitale, non in quello rituale. Ciò impedirebbe di intendere il rito di ordinazione come «conferimento di potere consacratorio e di remissione dei peccati», ma imporrebbe di intenderlo come attribuzione all'ordinato di un carisma che modifica la sua «situazione di vita»²³. Ora, se è vero che nel sacramento deve essere sempre te-

²⁰ *Ivi*.

²¹ Von Balthasar ha parlato per la teologia cristiana di un fenomeno di *disestetizzazione* come oscuramento della «forma» e della «bellezza» nella considerazione dell'oggetto teologico (cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, Jaca Book, Milano 1971, 36-67). Qui dovremmo parlare di un fenomeno di *deritualizzazione*, anche se in un senso diverso. Mentre per la «disestetizzazione» si tratta di una fatto relativo alla *considerazione teorica del senso teologico*, per la «deritualizzazione» si tratta di un mutamento *nel rapporto tra teoria e prassi*: la teologia che non può più presupporre alle proprie spalle una *ovvia prassi rituale* deve mutare il proprio strumentario ermeneutico, integrando il *rito* all'interno dell'ambito riflesso, non potendo più *presupporlo come ovvia nella prassi*.

²² S. DIANICH, *Ministero*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, 889-914, qui 908.

²³ Vale la pena di leggere integralmente questo passo, che si apre commentando l'idea secondo cui il «potere sacerdotale» può trovare senso solo nel sacerdozio vitale: «Se queste non fossero le ragioni della specifica fun-

nuto presente il rimando segnico alla *res*, bisogna anche notare come proprio questa insistenza sulla natura segnica del sacramento funzioni per la teologia contemporanea come un freno a una piena comprensione della funzione del rito, e impedisca così di comprendere – a maggior ragione – quel sacramento che come l'*ordo* ha nei confronti del rito un rapporto tanto privilegiato e strutturale²⁴. In questa visione, la fede e la comunione sono i criteri che danno senso al «segno rituale e sacramentale», tanto che appunto si ritiene fondato istituire una sorta di verifica del sacramento-trascendente mediante il carisma-immanente²⁵, dove tuttavia alla scissione medioevale tra sacramentalità rituale e funzionalizzazione del potere si risponde con una totale funzio-

zione sacerdotale dei ministri, bisognerebbe interpretare l'imposizione delle mani come una consacrazione sacerdotale che ha come suo effetto primario e immediato quello di conferire un potere rituale sui sacramenti e in particolare sull'eucaristia. Questa concezione però rompe in maniera grave tutta la logica della teologia dei sacramenti, creando una specie di fatale corto circuito che rapporterebbe sacramento a sacramento, bruciandoli entrambi: infatti *la logica sacramentale fondamentale fa del rito un segno e uno strumento di una situazione di vita e non già segno e strumento di un altro rito*. È logico pensare che l'ordinazione dia un carisma per *creare nei ministri una nuova situazione di vita, uno specifico sacerdozio dei fatti*, nell'ambito del quale scaturisce una funzione specifica in ordine ai nuovi sacramenti. Ma non è logico pensare che l'ordinazione dia primariamente il potere di fare un altro sacramento: sarebbe come dire che il segno dell'imposizione delle mani serve primariamente a significare e a realizzare un altro segno che sarebbe la consacrazione dell'eucaristia. Veramente questa teologia rompe tutto l'essenziale equilibrio sacramentale che gioca completamente sull'alternanza rito-vita» (DIANICH, *Ministero*, 908, il corsivo è mio).

²⁴ Qui originariamente si pone la *differenza* tra la sacramentaria *classica* e la sacramentaria *contemporanea*: la prima poteva comprendere i sacramenti *in genere signi* poiché poteva pensare il rito come una ovvietà presupposta quasi «naturaliter»; viceversa, la seconda deve assumere per la comprensione un orizzonte più ampio, collocando anzitutto il sacramento *in genere ritus*, per poi indagarne la «funzione segnica» (*il genus signi*) come rimando cristologico in senso proprio. Qui evidentemente la «funzionalità» del segno si incontra con la «non funzionalità» del rito: la serietà di questa *non funzionalità* per la teologia è la sfida che domanda oggi al teologo un «supplemento di riflessione».

²⁵ La rilettura dell'ordine mediante questa dialettica *sacramento/carisma* è proposta da S. DIANICH, *Sacramento e carisma*, in G. FARNEIDI - PH. ROUILlard (edd.), *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessioni di teologi cattolici sul documento di Lima 1982* (Studia Anselmiana, 92 - Sacramentum, 9), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1985, 45-65.

nalizzazione del sacramento-segno all'intenzione coscienziale di fede. È la «coscienza credente» (del singolo e della comunità) a guidare il senso del sacramento.

Non è impossibile che proprio questa mentalità così largamente diffusa – per la quale non tanto il rito-simbolo dà a pensare, ma il rito-simbolo è legittimo soltanto se è già «coscienzialmente pensato» – abbia fornito come la base di appoggio per alcune analisi severe della «condizione» del prete nel mondo contemporaneo. Anche in esse in fondo è in questione il solito problema della «dimensione sacerdotale», che emerge tanto nella sua urgenza quanto nella sua incomprensione²⁶. L'alternativa istituita tra momento vitale-esistenziale e momento sacrificale-rituale, quando non adeguatamente compresa all'interno di una tradizione profetica che negava il ritualismo senza negare il rito, finisce nell'inevitabile affermazione della superfluità di ogni rito e quindi nella superfluità del ministro ordinato²⁷. È curioso che ci si dimentichi che il rito sacrificale non è semplicemente il residuo della caduta veterotestamentaria, ma anche un'invarianza antropologicamente rilevante e delicatissima. Qui veramente l'a-

²⁶ Mi riferisco ad esempio al volume: PETER EICHER (ed.), *La controversia sui chierici. La sfida di Eugen Drewermann* («Giornale di teologia», 203), Queriniana, Brescia 1991. Potrebbe essere utile notare come la grande critica rivolta al «prete clericale», con tutta la pertinenza rispetto alla sua «malattia» umana, cade in un errore veramente di fondo quando si pone davanti il drappo rosso della *funzione sacerdotale* come nemico numero uno: qui qualcosa di fondamentale risulta totalmente incompreso o frainteso.

²⁷ Anche per E. Drewermann (*Kleriker. Psykogramm eines Ideals*, Olten e Freiburg i. Br. 1989) la chiesa non dovrebbe cercare di formare sacerdoti, ma di promuovere nella maniera più intensa possibile l'*elemento sacerdotale* presente negli uomini in via di sviluppo. In mezzo alle devastazioni psichiche, politiche ed economiche del nostro tempo la religione ha infatti il compito di disporre, nel mezzo della storia e del tempo, di «asili dell'assoluto, in cui sia possibile lasciarsi condurre dall'azione all'ascolto, dall'avere all'essere, dal pianificare allo sperare, dal giudicare al perdonare, dal finito all'infinito» (p. 31). Questa bella immagine si accompagna però anche alla furia radicale dell'azzeramento. Per l'obiettivo di una grande riconciliazione nella comunità cristiana è infatti significativo che «la prima conseguenza della riconciliazione è la liberazione della comunità da ogni culto sacrificale e quindi dalla sua dipendenza da una classe sacerdotale particolare [...]. Non un culto particolare celebrato da sacerdoti, ma la vita quotidiana riconciliata costituisce il "culto spirituale"» (P. EICHER, *La paura della Chiesa di fronte a Dio*, in *La controversia sui chierici*, 180).

nalisi teologica è irrimediabilmente compromessa. Lo scopo «terapeutico» in queste elaborazioni del tema rischia di minare alla base ogni tentativo di comprensione della questione del rito sacramentale. Così l'incomprensione del rito e del culto rituale possono legittimare questa inclinazione pessimistica. Il fatto di negare il rito – anche se la risignificazione della fede rimane cosa importantissima e urgente – prima o poi si rivolta contro la stessa buona ragione della negazione.

1.3. Modello agostiniano e dionisiano a confronto

La difficoltà nel coordinare ordine e rito si rispecchia infine – e per così dire culmina – nella grande questione della necessaria coordinazione tra i concetti di comunione e gerarchia, la cui difficoltà mi pare possa essere fatta derivare anche in questo caso da una carenza di riflessione intorno al «rito». A tal proposito, un'interessante ermeneutica storica oppone due modelli antitetici di interpretazione del ministero: si tratta del modello agostiniano e del modello dionisiano, i quali stanno tra loro in un rapporto che per analogia può essere inteso come relazione tra i verbi latini *prodesse* e *praeesse*, tra comunione e gerarchia. I due stili interpretativi (e autointerpretativi) del vescovo e del presbitero rappresentano un dato obiettivo: al modello – riferibile genericamente ad Agostino – di un pastore che, come cristiano tra cristiani, giustifica se stesso in ragione della carità e abbandona l'*otium sanctum* in favore del *negotium iustum*, si oppone il modello riferibile al pensiero dello Ps. Dionigi, dove la visione gerarchica complessiva a livello ontologico sottolinea la «partecipazione» graduale neoplatonica e la «separazione sacra» conseguente²⁸. In tale opposizione, che pure mai si trova allo stato puro e perciò sempre prevede una certa «commistione» tra i due modelli, è facile scorgere il rapporto tra ordine e rito in uno sbilanciamento verso il modello dionisiano.

Sembra allora necessario aggiungere che «questa specie di «separazione sacra», cui la visione dionisiana dà consistenza, non è immediatamente di tipo «levitico», cioè rituale-cultuale: anche

²⁸ Cfr. G. MOIOLI, *Linee storiche della spiritualità presbiterale nell'età moderna*, in IDEM, *Scritti sul prete* (Quodlibet, 1), Glossa, Milano 1990, 195-219.

se, nel sistema dionisiano, non è tanto il rapporto pastorale complessivo quanto la celebrazione dei misteri che rende attuale la mediazione del vescovo. Non è «levitica» appunto perché questa figura del vescovo (e proporzionalmente del presbitero) si colloca in un orizzonte che non è in sé ritualistico: e tuttavia potrà essere letta, riduttivamente, attraverso un'ottica di questo genere²⁹.

In questa ottica e sulla scia di questa opposizione tra modelli antitetici si giunge fino all'impostazione dello *status quaestionis* del Vaticano II: «schematicamente esso veniva espresso con un'alternativa tra consacrazione/culto/religione e missione»³⁰.

Senza dubbio il concilio ha superato l'antitesi nel senso del modello agostiniano, senza però che la dottrina a esso successiva svilupasse questo accordo tra culto e missione con la preoccupazione di svicolare da un confronto aperto e sereno proprio con la dimensione rituale³¹. La sfida della «desacralizzazione», cui lo stesso concilio risponde con serena positività, impone alla teologia del sacramento dell'ordine di non trascurare ulteriormente quel confronto con l'antropologia che solo può consentire un'equilibrata risposta alla difficile questione della conciliazione tra impegno e adorazione.

Prima di passare a questo confronto, desidero però analizzare brevemente alcune diverse impostazioni del discorso sul ministro ordinato emerse dal dibattito post-conciliare.

²⁹ *Ivi*, 203.

³⁰ *Ivi*, 205.

³¹ Qui mi pare che Moioli colga uno degli snodi della questione: «Se in coerenza con tutta la visione ecclesiologica conciliare, che fa evidentemente spazio alla "gerarchia" ministeriale, ma non è "gerarchica" in senso dionisiano, il concilio si porrà decisamente sul versante della prospettiva agostiniana e recupererà quindi il senso del "pastore" e della carità "pastorale", esso non trascurerà la dimensione cultuale del sacerdozio cristiano. Non la trascurerà; e tuttavia non l'accosterà semplicemente alla precedente. Perchè il sacerdozio del Nuovo Testamento è servizio alla "liturgia" adeguata che è in definitiva l'esistenza stessa autentica della comunità [...]. D'altra parte, il ministero pastorale del Nuovo Testamento è dedicazione dell'esistenza alla comunità ecclesiale, che nasce dall'eucaristia e dalla parola» (MOIOLI, *Linee storiche*, 205). Mi sembra che qui emerga bene la reciprocità di sacerdozio e ministero che impedisce il dileguarsi del rito in una semplice «funzione rappresentativa» di un senso conquistato una volta per tutte sul piano «missionario».

2. CRITICHE A QUESTA IMPOSTAZIONE POST-CONCILIARE DELLA RIFLESSIONE SULL'ORDINE

La teologia dell'illuminismo [...] non voleva far altro che eliminare tutto ciò che era puramente positivo dalla Scrittura e dalla dogmatica.

(H.U. VON BALTHASAR)³²

In questo secondo passo della mia riflessione vorrei brevemente analizzare due direzioni della ricerca sull'ordine che mi pare si siano mosse lungo rivoli diversi rispetto al grande fiume della dottrina post-conciliare. La prima direzione tenta di sfumare il contrasto tra momento vitale e momento rituale, tentando di collocare il momento «sacrificale» in un certo rapporto con il rito. La seconda linea è costituita dalla «teologia liturgica» propriamente detta che, come già ho accennato, ancora stenta a trovare una propria «via» per condurre il rapporto tra ordine e rito verso una soluzione plausibile della tensione che lo attraversa.

2.1. Le «resistenze» contro la riduzione del rito a «rappresentazione»

Due autori si pongono nei confronti del rapporto tra «sacerdozio ordinato» e «rito» non escludendo che il rito partecipi del fondamento, mentre questo è proprio l'assunto che qualifica l'approccio che abbiamo appena terminato di delineare. Quei primi autori, con i quali ci siamo prima soffermati, è come se affermassero preliminarmente, e quasi per un'evidenza che non è il caso di argomentare: altro è il fondamento dell'ordine e altro è il rito. Questi secondi invece avanzano molto più cautamente e non escludono a priori che il rito abbia qualcosa da dire al fondamento dell'ordine.

Il primo di cui ci occupiamo brevemente è H.U. von Balthasar, che pur senza tematizzare esplicitamente la relazione che è qui oggetto di studio, riflette con finezza su molti aspetti del sacramento che potranno essere utilmente sfruttati nel seguito del nostro percorso. Tra le molte suggestioni possibili, trovo

³² Gloria, vol. I (*La percezione della forma*), Jaca Book, Milano 1971, 525-526.

centrali quelle lagate all'aspetto politico-gerarchico e a quello simbolico dell'ordine sacro: tali elementi possono preparare il terreno per individuare il ruolo della «sporgenza» del rito per la piena comprensione del sacramento.

Anzitutto l'aspetto «politico-gerarchico». È notevole il riconoscimento dell'interferenza tra comprensione del potere nella chiesa e sensibilità egualitaria contemporanea, che assume il livello di contestazione della gerarchia da parte dell'ideale democratico³³. Tuttavia questo modello di interpretazione – secondo Balthasar – non riesce ad adattarsi alla struttura ecclesiale:

In un sistema democratico la gestione del potere è sottoposta al controllo di coloro che ubbidiscono [...]. Nella costituzione del popolo di Dio del Vecchio e Nuovo Testamento, che non è democratica, ma teocratica e cristocentrica, questo modello non può essere valido. Qui infatti i pieni poteri vengono conferiti non dal popolo, ma da Dio e da Cristo³⁴.

La legittimazione della gerarchia non può però essere racchiusa sul piano di una pur legittima contestazione di facili entusiasmi per analogie con i sistemi politici moderni. Qui posso solo accennare a un secondo aspetto della riflessione balthasariana, che riprenderò al momento conclusivo della riflessione sull'ordine, alla fine del prossimo capitolo: si tratta del contenuto propriamente simbolico di cui è investito il ministro all'interno della compagine ecclesiale e che si concentra con tutta la sua evidenza proprio nel momento sacramentale. Secondo questa analisi³⁵, dato che Cristo nel NT è a un tempo sacerdote e vittima, ossia titolare di un sacerdozio soggettivo (come sacerdote sacrificante) e di un sacerdozio oggettivo (in quanto vittima sacrificata), il suo ascendere al cielo lascia alla chiesa questi due

³³ Per una rilettura delle influenze delle comprensioni politiche sulle figure ministeriali ecclesiastiche cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Per una chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella chiesa* (Biblioteca di teologia contemporanea, 49), Queriniana, Brescia 1986.

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Ministero e vita*, in IDEM, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1974, 97.

³⁵ Il riferimento fondamentale è a H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, 145-202; cfr. inoltre IDEM, *Sponsa verbi*, Morcelliana, Brescia 1970; IDEM, *Stili ecclesiastici*, in IDEM, *Gloria*, vol. II, Jaca Book, Milano 1978; IDEM, *Ministero e vita*.

elementi, ma nella divisione, nella differenza: la parte soggettiva è del sacerdozio comune, mentre l'oggettiva è dell'ordine. Così si spiega il diverso oggetto di due sacramenti:

battesimo → sacerdozio comune → Cristo sacerdote
 ordine → sacerdozio ministeriale → Cristo vittima

Questa impostazione in Balthasar scivola però troppo facilmente su di un piano di confronto «oggettivo»: a suo parere il cristiano, a differenza di Cristo, che è una sola sostanza con il Padre, può realizzare l'obbedienza oggettiva solo in forza dell'intervento esterno di un'altra persona. Ma è proprio il lato rituale e sacramentale che viene meno in Balthasar. Sulla base di esso, infatti, noi vediamo qui efficacemente delineato un autentico capovolgimento della comprensione ordinaria del rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ordinato. La superiore autorità del ministro ordinato deriva non tanto dall'oggettività dell'autorità del Padre rispetto al Figlio, quanto piuttosto dall'assunzione dell'immagine di vittima oltre che di sacerdote da parte del «sacerdote»: così mentre tutti i battezzati nel corpo della chiesa possono ritualmente offrire il sacrificio, soltanto i ministri ordinati a un tempo offrono e sono offerti, agiscono così a un tempo «in persona Christi» e «in persona ecclesiae». Qui viene anche rispettata la possibilità che la chiesa conosca una gerarchia soltanto sulla base di un abbassamento e di una più radicale forma di servizio. Così il fondamento della gerarchia va a collocarsi nell'acquisita capacità (carisma) a essere vittima oggettiva, pienamente obbediente e plasticamente evidente nella presidenza dell'eucaristia³⁶, che in tal modo coniuga primo e ultimo posto, l'essere servito e il servire.

L'evidente connessione tra fondamento della gerarchia e momento rituale appare, anche se con minore evidenza, dalla riflessione di J. Ratzinger³⁷. Per quanto riguarda questo secondo autore, mi limiterei a esporne la ricostruzione storica del con-

³⁶ Una riflessione approfondita su questo contributo di von Balthasar a una teoria del ministero si trova in E. CORECCO, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in A.T.I., *Popolo di Dio e sacerdozio*, 80-129.

³⁷ Mi riferisco ai saggi sul ministero contenuti in RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*.

fronto con il protestantesimo e la particolare interpretazione del legame tra «sacerdozio» e sacrificio che ne deriva. Sotto il primo profilo, questo teologo riconosce la centralità del tema dell'ordine sacro per l'impostazione della delicata questione del rapporto tra chiesa e tradizione. «Dovrebbe apparire chiaro come tale questione fondamentale della teologia sia strettamente legata a quella specifica dell'ordine. In questo senso, l'ordine non è solo un tema singolo materialmente preso, ma è legato inseparabilmente alla problematica sui fondamenti della forma del cristianesimo nel tempo»³⁸. Un'indagine sul ministero diviene così necessariamente anche una chiarificazione delle componenti che strutturano la chiesa. La chiesa antica aveva una comprensione eucaristica della chiesa e del ministero, nella quale vi era un'inseparabilità (anche concettuale) tra rito sacramentale, esercizio del governo e ministero della parola. Il medioevo inserisce una duplice cesura: tra sacramento e governo e tra sacramento e Parola, cui rispondono la Riforma gregoriana e la Riforma degli ordini mendicanti³⁹. Tutto ciò però non faceva che preparare la grande crisi luterana, al cui centro si colloca il concetto spiritualizzato di chiesa – elaborato originariamente da Agostino – che in Lutero giunge a una «svalutazione totale della chiesa come comunione nella liturgia», conducendolo a una comprensione estremamente ristretta del senso stesso della «messa»: essa viene intesa – in linea con la riduzione medioevale alle «parole dell'istituzione» – come partecipazione sicura alla remissione dei peccati. Tutto il resto è «opera dell'uomo», forma della legge che si oppone al vangelo. Di qui – evidentemente – scaturisce anche la limitazione del ministero ordinato alla predicazione e alla dimensione funzionale, con tutto quello che essa ha determinato sia per la reazione tridentina, sia per l'attuale dibattito sul sacerdozio⁴⁰.

³⁸ J. RATZINGER, *Il sacramento dell'ordine come espressione sacramentale del principio di tradizione*, in IDEM, *Elementi di teologia fondamentale*, 159.

³⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Sacrificio, sacramento e sacerdozio nello sviluppo della Chiesa*, in IDEM, *Elementi di teologia fondamentale*, 162-169. Cfr. anche J.M. TILLARD, *Ministero*, in A. VAUCHEZ - C. LEONARDI, *Dizionario encyclopedico del Medioevo*, Città Nuova, Roma 1998, vol. II, 1198-1199.

⁴⁰ La grande debolezza del concilio Tridentino è stata quella di voler negare le nagazioni di Lutero, finendo poi con il leggere la dimensione sacramentale e rituale del ministro come *potere* (di consacrazione e di remissione). Qui si pone la questione per il nostro mondo. In che senso è giustificato?

Ratzinger scorge però anche, alla base di questa impostazione luterana del binomio *sacrificium/sacerdotium*, uno sbilanciamento propriamente cristologico:

[...] risulta occultato il fatto che la cristologia di Calcedonia è una dottrina a due facce: il Cristo non è solo il Dio che discende, che si riversa, per così dire, negli abissi della morte; essa significa allo stesso tempo l'assunzione dell'uomo, il quale, nell'uomo-Dio, diventa capace di rispondere precisamente in quanto uomo, e può, nel Cristo, divenire, a sua volta, vittima⁴¹.

Qui viene bene messo in luce uno dei debiti fondamentali della «linea antisacrificale» che attraversa oggi la teoria sul ministero in ambito cattolico: la problematica sul ministero si apre costitutivamente a conseguenze ecclesiologiche e cristologiche di grande rilievo, o, meglio, ne presuppone la problematicità⁴².

2.2. Ambiguità della «teologia liturgica» nei confronti del rito

La «teologia liturgica», come anticipavo prima, ha riportato l'attenzione sul rapporto tra *ordo* e *ritus* e questo suo merito deve essere riconosciuto preliminarmente. Tuttavia, i modi con cui essa ha perseguito questo intento debbono oggi essere verificati e rimeditati, per scorgere se effettivamente il beneficio che ne è scaturito abbia davvero eliminato il problema centrale che in quel rapporto si cela. La letteratura sul tema – ormai assai ricca⁴³ – ci autorizza a notare una carenza di fondo, che soltanto

ficata una *mediazione* e in che senso si pone una necessaria differenza nell'ambito dell'esperienza ecclesiale cristiana?

⁴¹ RATZINGER, *Sacrificio, sacramento e sacerdozio*, 173.

⁴² Ciò è riconosciuto con lucidità anche da Dianich quando afferma: «[Lutero] coglieva che nel rifiuto del sacrificio eucaristico stava nascosto il germe di un ben più vasto e radicale rifiuto: quello dell'aspetto misterico e sacramentale di tutta la chiesa» (*Il prete*, 43).

⁴³ Rispetto a questa abbondanza presento una breve elencazione di elaborazioni teologico-liturgiche sull'ordine, come sommario *status quaestionis* sull'*ordo* indagato con l'approccio liturgico: B. BAROFFIO, *Sacerdozio*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (edd.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1233-1253; F. BROVELLI, *Ordine e ministeri*, in Anamnesis 3/1, Marietti, Genova 1986, 243-300; A.J. CHUPUNGCO, *Ordination Theology in the «Apostolic Tradition»*, in M. LÖHRER - E. SALMANN (edd.), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer* (Studia Anselmiana, 116), Centro Studi S. Anselmo, Roma

nell'ultimo periodo, e in modo molto generale, comincia a essere superata. Come ho già sottolineato, il modo di considerare il rapporto tra ordine e rito è solitamente orientato in modo interno: ossia tende a considerare il rito come dato e a desumere da esso, con un'analisi eminentemente filologica e storica, la teologia del sacramento⁴⁴. Questo indirizzo può presumere risolto il problema del rapporto esterno tra rito e ordine, poiché si affida ordinariamente – e direi quasi «naturalmente» – all'autorità di quel caposcuola che è stato S. Marsili. Il pensiero liturgico di questo teologo benedettino ha effettivamente saputo proseguire la grande tradizione monastica, affrontando di petto anche l'aspetto esterno del rapporto tra rito e sacramento in generale e nell'ordine in particolare. In questa riflessione egli ha fatto valere tuttavia un punto di vista che non si discosta di molto da quella chiusura all'antropologia che si è osservata nella dottrina sistematica postconciliare e che di fatto ha impedito un'adeguata messa a punto della relazione tra rito e sacramento⁴⁵. Il rito è

1995, 107-130; G. FERRARO, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato*, Dehoniane, Napoli 1977; IDEM, *Ordine/ordinazione*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA (edd.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 943-960; E.J. LENGELING, *Teologia del sacramento dell'ordine nei testi del nuovo rito*, «Rivista Liturgica» 56 (1969), 25-54; E. LODI, *Ministero/Ministeri*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 838-854; IDEM, *Infondi lo Spirito degli Apostoli. Teologia liturgico-ecumenica del ministero ordinato* (Caro Salutis Cardo. Studi, 6), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1987; A.M. TRIACCA, *Per una teologia liturgica del sacramento dell'ordine in occidente. Linee metodologiche*, in G. FARNEDI - PH. ROUILLARD (edd.), *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessioni di teologi cattolici sul documento di Lima 1982* (Studia Anselmiana, 92 - Sacramentum, 9), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1985, 77-106.

⁴⁴ Una bella sintesi di questo «atteggiamento medio» nella valutazione del rapporto tra rito e ordine si trova nel numero 3-4/78 (1991) di «Rivista Liturgica» dedicato al tema *I Riti di Ordinazione*.

⁴⁵ Questa critica è stata mossa lucidamente da R. TAGLIAFERRI, *Modelli di comprensione della scienza liturgica*, in *Il Mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1989, 48ss., che riprende alcune osservazioni già formulate da G. ANGELINI, *La celebrazione eucaristica: approccio teologico-pratico*, in *Eucaristia e rito* (Quaderni di studi e memorie, 4), Ed. del Seminario, Bergamo 1982, 159-176; IDEM, *Il Movimento liturgico: rilettura critica di istanze, orientamenti e problemi*, in AA.VV., *Riforma liturgica: tra passato e futuro* (Studi di liturgia - Nuova serie, 13), Marietti, Casale Monferrato 1985, 11-29. Una ripresa della critica si trova anche in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effetti-*

rimasto ai margini di una profonda elaborazione dei temi sacramentali e liturgici, non uscendo da una sorta di «cattività antiantropologica» che ne ha impedito la comprensione. Questa affermazione generale vale in particolare anche per il sacramento dell'ordine⁴⁶. Essa emerge soprattutto laddove, nel collegamento con il senso cristiano del sacrificio, Marsili afferma a chiare lettere che qualsiasi deviazione dal «culto spirituale» – inteso come obbedienza totale e incondizionata a Dio – corrisponde a un'aberrazione rispetto all'originario carattere del culto cristiano.

Il significato e il valore del «mistero» e del «sacramento» non consiste nel semplice fatto che, reso presente il supremo atto di culto che Cristo ha dato al Padre, questo possa dall'uomo essere offerto «in sostituzione» della propria vita. In questo modo noi avremmo una vittima più degna certamente di quella che poteva essere un animale: ma sostituendo Cristo a noi, anche noi – non identificandoci con la vittima come nell'antico culto «materiale» – potremmo continuare a essere «spiritualmente» lontani da Dio [...]⁴⁷.

Non vi è quindi un sacrificio esterno e uno interno/spirituale, ma un solo sacrificio spirituale in cui la funzione del «ministro ordinato» resta tuttavia compresa nei termini del «vicario-auctor salutis» cui è «conferito con il Sacramento dell'Ordine il potere di trasformare il pane [...]»⁴⁸. Che il sacramento sia un «fatto rituale» ed «esteriore», certo Marsili non lo nega⁴⁹, ma resta totalmente restio ad attribuire a questo fatto un significato diverso dalla «rappresentazione» del «sacrificio spirituale» della chiesa, unita al «sacrificio di Cristo» grazie alla mediazione del

vità sacramentale della fede, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

⁴⁶ Si veda in particolare S. MARSILI, *La liturgia culto della Chiesa* (in particolare *La Chiesa, comunità sacerdotale, Liturgia e sacerdozio comune e sacerdozio spirituale e sacrificio spirituale*) in *Anamnesis*, vol. I, Marietti, Castel Monferrato 1974, 107-136.

⁴⁷ *Ivi*, 135, il corsivo è mio. La radicale negazione di ogni aspetto mimetico del sacrificio è qui assunta a norma ermeneutica assoluta. Ne vedremo le implicazioni antropologiche più oltre: cfr. *infra*, par. 3.3.

⁴⁸ *Ivi*, 125. Sintomatica in Marsili è questa fusione di «vecchio» e «nuovo»: qui, accanto alla novità di una estesissima accezione di «sacerdozio comune», è conservata *in toto* la «vecchia» impostazione della peculiarità del ministro ordinato in termini di potere.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, 135.

ministro. Se è vero che in linea generale Marsili insiste con grande veemenza nel fare della liturgia un'«azione di Dio e non dell'uomo», qui invece, nella preoccupazione che neppure Cristo si sostituisca al sacrificio spirituale del cristiano, mi pare emerga proprio quello spazio di incomprensione antropologica del rito che di questa sospetta «sostituzione» è il luogo proprio. La riduzione del rito a «soggettività credente» è forse l'errore che accomuna la teologia sistematica e le premesse della teologia liturgica più diffusa. Rispetto a queste tendenze, la «esteriorità» e la «oggettività» del rito devono tornare a essere viste non solo come «minacce» – e tali pure continuano a essere – ma anche come fondamentali opportunità.

2.3. Passaggio alla problematica antropologica

Riuscire a comprendere il rito come elemento non immediatamente funzionale, come rapporto con l'«oggettivo», come il trapelare dell'eteronomico, come il solenne attestato della dipendenza, è oggi una questione delicata e però sempre più decisiva. Lo scadere della comprensione del rito in ritualismo, che accomuna quasi tutte le riflessioni teologiche sull'ordine e più in generale sul culto cristiano, indicano una specifica difficoltà della coscienza moderna come coscienza storica. È tipico di questa coscienza ridurre tutto l'oggettivo a condizione soggettiva. Per questo il rito, con il suo statuto fortemente statico e oggettivo, urta contro questo presupposto della civiltà moderna. Ma spesso ciò si accompagna – per opposizione – al fatto di un'inarticolata difesa del rito come comprensione complessiva e unificante della fede cristiana, comprensiva del momento morale individuale e sociale-politico. Proprio questa contrapposizione è quanto impedisce di comprendere ciò che nel rito è in gioco. Perciò riappropriarsi della funzione decisiva del rito significa riuscire ad articolare rito-morale-politica, come sfere connesse seppure con un forte grado di autonomia. Bisogna capire meglio questo passaggio.

Il rito non è l'inautentico che si sostituisce all'autentico morale; non è il «rito in quanto tale» o il «rito fine a se stesso» che non sopporta l'attribuzione di senso, ma è il rito che supporta (ma non sostituisce, si badi) l'investimento del soggetto. E il soggetto, per poter appropriarsi della rivelazione con la fede, deve

poter arrivare alla fede. Il rito della liturgia cristiana afferma così – a suo modo – la priorità del soggetto Dio sul soggetto uomo. In ciò si rischia certo l'oggettivazione di Dio e la sua deleteria falsificazione. Il rito infatti è tanto prezioso quanto rischioso: *corruptio optimi pessima*⁵⁰. Oggi però a corrompersi non è anzitutto il rito, bensì la comprensione entro cui lo chiudiamo quando non riconosciamo a esso se non uno statuto di celebrazione di una chiarezza acquisita per altra via, ovvero quando ne facciamo semplicemente una subdola insidia che minaccia la chiarezza della nostra coscienza e la decisione del nostro investimento storico. Ciò che il rito celebra come fondamento, poi il soggetto articola come scelta morale e come impegno esistenziale e politico. Il rito non è solo forma simbolica di ciò che la morale e la politica esprimono compiutamente, ma è anche il segno del limite costitutivo della morale e della politica. Qui vedo anche il limite dell'incomprensione con cui si stenta a percepire la differenza tra livello rituale e cultuale e livello morale-politico della questione dell'ordine sacro.

Ciò che è soltanto un'insidia per una mentalità giustamente allenata alla sensibilità verso i diritti di egualanza e di democrazia è letteralmente «trasfigurato» sul piano della ritualità cultuale. Nel culto il soggetto è ex-posto dinanzi all'oggetto, è denudato di fronte alla propria origine, è sottratto al tempo per essere destinato al tempo. Non c'è in questo una possibile egualanza che possa legittimarsi e resistere. È una radicale subordinazione che può permettere all'egualanza di brillare laddove le compete (ossia sul piano politico) e all'ideale del compito di affermarsi sul suo piano squisitamente morale. Ma, appunto, il compito e l'egualanza, come acquisizioni cristiane, possono cadere nell'errore di giudicare il rito cultuale con il metro che sovrintende al loro ambito, ma che non può giudicare in modo decisivo del momento rituale.

Certo qui nessuno può negare che il rito abbia anche un suo spessore morale e politico. Ma questo non ne dice l'essenza. L'essenza del rito non è né il mascheramento dell'inerzia morale

⁵⁰ Ogni grande espressione accresce anche i rischi del fraintendimento. Così è del rito, che si pone come massima trasparenza in forza della sua opacità e come massima possibile opacità proprio in forza della sua disar-
mante trasparenza.

né la finzione religiosa di un dominio politico oppressivo. Anzi, solo in una riconquistata visione della funzione essenziale del rito – della sua *funzione non funzionale* – può tornare ad acquistare forza sia l'impegno morale sia il servizio politico. Così il sacerdozio ordinato come ricordo del Gesù-oggetto, del Gesù vittima di fronte all'*auctoritas* del Padre mi pare l'intuizione più fulgida per dar conto di ciò che è accaduto alla ritualità cristiana, che ha trovato la forza di fare del Gesù sacerdote-soggetto il fondamento del sacerdozio comune (come *fides*) senza però rinunciare al Gesù vittima-oggetto, alla *thusia* che sfida ogni ri-comprensione puramente morale e politica del cristianesimo, senza smentirla, ma motivandola ancora più in radice.

Questa funzione del sacerdote ordinato, come simbolo storico e quindi mediazione del Cristo in quanto vittima, mi pare una strada per difendere la differenza *essentia et non gradu tantum* tra le due forme di sacerdozio. Qui tuttavia il concetto di *sacra potestas* non è privo di difficoltà. Il sacerdote non è tanto immagine della potestà del Padre, quanto della debolezza dell'agnello immolato, che in questo suo essere «abbandonato» assume autorevolezza. Anche Balthasar può tuttavia sostenere che l'istituzione ecclesiale, ossia l'*ecclesia* come istituzione, trova nell'essere sociale dell'uomo la sua base⁵¹, anche se ciò avviene su un piano ben diverso da quello della sua legittimazione teologica. E tuttavia l'interrogativo intorno a questo momento propriamente antropologico è risolto anche da Balthasar con uno stile, con una forma quasi «barthiana», con uno scarto diretto e immediato, anche se per promuovere un contenuto diverso da Barth. Con tutta la sua schubertiana «dolce lunghezza», qui Balthasar risulta imprevedibilmente secco ed essenziale. Ma come possiamo non sentire qui – proprio in questa sua disinvolta «rimozione» dell'interrogativo antropologico – un'insostenibile debolezza della teologia? La struttura sociale vuole una gerarchia? E in quale senso la nostra civiltà sociale può ancora tollerarla? E perché essa dovrebbe essere normativa nella chiesa? Per affrontare compiutamente questo passo dobbiamo uscire per un poco dal campo esplicitamente teologico, come faremo, almeno inizialmente, nel prossimo capitolo.

⁵¹ BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, 531-532.

CAPITOLO UNDICESIMO

LA MEDIAZIONE PER L'IMMEDIATEZZA.
IL CONTRIBUTO DELL'ANTROPOLOGIA
AL CHIARIMENTO DEL RAPPORTO TRA RITO
E GERARCHIA

Primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.

(TACITO)¹

Fa parte delle più tipiche caratteristiche della ricerca teologica: voler dire sempre tutto. Su ogni argomento, su ogni dettaglio, si arriva prima o poi a proiettare la luce del piano cristologico, pneumatologico, ecclesiologico, soteriologico, escatologico e così via. Questo forse è inevitabile: il Dio che «ricapitola tutto in sé» esige inevitabilmente una teologia della continua ricapitolazione. Si dovrebbe però rivendicare, anche per la teologia, la grande produttività di punti di vista parziali e unilaterali. Per questo vorrei che si mettesse in conto questa prima forma di affinità tra ricerca teologica e ricerca antropologica: troppo spesso si usa l'antropologia come semplice *locus*, ossia come mezzo di prova, citando distrattamente un'opera antropologica magari neppure troppo importante, per poi passare di colpo al piano strettamente teologico, senza mediazioni, senza lasciarsi veramente interrogare dall'antropologia, forse perché a priori ritenuta sospetta.

Così del tema «sacramento dell'ordine» ho voluto porre in luce nel capitolo precedente soltanto quell'aspetto che tanto la tradizione quanto il magistero più recente qualificano come una delle tre categorie fondamentali necessarie a individuare il prete: ossia il culto, il rito e il sacrificio (sacerdote), che si accompagna

¹ *De origine et situ Germanorum liber*, 43 (in P.C. TACITO, *Tutte le opere*, Sansoni, Milano 1993, 32).

sempre anche alla cura d'anime e al governo del popolo di Dio (re) e all'annuncio e all'insegnamento (profeta). L'uso dell'approccio antropologico non è però e non deve essere alternativo rispetto alla lettura teologica, ma piuttosto ha la funzione di renderla più acuta e perspicua.

Individuerò pertanto nel contributo dell'antropologia culturale un utile correttivo all'oblio del rito che segna negativamente la teologia dell'ordine del post-concilio: la riflessione sulla *hierarchia* e sul rito indicheranno alcune novità di rilievo, anche nell'opposizione a un troppo netto superamento dell'antitesi tra sacro/profano (§ 1); la tesi del rapporto costitutivo tra ministero ordinato e competenza rituale troverà nei concetti di mediazione e di differenza le chiavi per intendere in modo più ricco la relazione tra teologia e antropologia (§ 2).

Detto in altre parole, per illustrare la relazione originaria tra *hierarchia* e *ritus*, farò prima una capatina in campo antropologico (con l'aiuto degli studi di Dumont e Turner), poi arriverò al duplice concetto di mediazione e di differenza come possibili strade teoretiche per impostare uno *status* gerarchicamente determinato dal rito all'interno di una visione ecclesiologica del ministero che non contraddica, ma anzi promuova ancor meglio, quella comunione che brilla come verità compiuta della fede cristiana.

1. LE CATEGORIE ANTROPOLOGICHE DI LETTURA DEL RITO

La «gerarchia» è il nocciolo dell'«impensato» nell'ideologia moderna.

(LOUIS DUMONT)²

In che modo può realizzarsi un colloquio tra antropologia e teologia intorno al sacramento dell'ordine? Da un lato questa indagine potrà mostrare che il rito non può più essere compreso con categorie antropologicamente poco raffinate. La ricerca antropologica non è solo la ricerca del diverso da noi, ma procede

² L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991, 21-22.

anche con l'interesse per la «comparazione» e quindi con l'intento di parlare del nostro modo di comprendere il rito³. D'altro canto proprio la teologia può indurci, dopo questo cammino, a vedere i limiti di quella stessa antropologia che si sviluppa sulla base di comprensioni ovvie dei problemi teologici che non corrispondono a verità. Procederò quindi come segue.

La tesi iniziale che vorrei proporre in questo passaggio antropologico sostiene che il ministro ordinato si pone in rapporto con ciò che viene chiamato rito in modo tale che questo non può essere ridotto a pura funzione «esplicativa» o «rappresentativa». Qualcosa di originario si gioca in questo rapporto e il compito della teologia sta nel portarlo alla luce, avvalendosi dell'ausilio dell'antropologia.

La tesi mediana suonerebbe allora: la ricerca antropologica recente mostra modelli di riferimento al rito da parte della *hierarchia* che paiono antitetici: il rito viene inteso come «altro» dalla struttura sociale ovvero come «verità» della struttura sociale.

La tesi conclusiva sarebbe dunque: l'essenzialità della gerarchia (ossia di una differenza «essentia» e non «gradu tantum») non solo per la comprensione ma anche per l'esercizio del rito rappresenta la sfida lanciata alla rinnovata comprensione del sacerdozio sulla base del concetto generale di «sacerdozio comune»⁴. Ciò significa che se per essenza sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sono diversi, noi chiamiamo con lo stesso *nomen res* che sono essenzialmente diverse. Ciò è tutt'altro che ingiustificato, ha le sue buone e ottime ragioni, ma può ingenerare la falsa rappresentazione che per risolvere il problema

³ Come dice autobiograficamente V. Turner: «[...] col tempo diventai un antropologo, cioè un adepto di una disciplina sospesa in equilibrio precario tra quelle che promuovono la "scienza della cultura" sul modello delle scienze naturali del diciannovesimo secolo e quelle che mostrano come "noi" (occidentali) possiamo partecipare dell'umanità degli "altri" (non occidentali)». (V. TURNER, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 1986, 28). Per la nascita dell'antropologia allo scopo di sopperire a un deficit rituale, cfr. *infra* le riflessioni sull'opera di Louis Dumont.

⁴ Il «sospetto» che avanza è allora questo: l'orizzonte generale di comprensione del sacerdozio (ordinato) risentirebbe della trascrizione sul piano rituale di una mentalità egualitaria che può e deve sussistere, ma che viene dopo il rito, e non si combina con il rito. Nel rito è sperimentata una radicale dipendenza che libera le forze dell'egualianza. È una *hierarchia* rituale che dà forza a un'egualianza sociale.

del rapporto tra due momenti della vita cristiana, ossia vita e rito, li si possa chiamare con lo stesso nome (sacerdozio) e il gioco sia fatto.

1.1. Riabilitazione «teologica» del rito grazie all'antropologia

Il rito partecipa di ciò che è stato detto del sacro: ossia può essere vestigio di qualcosa che sta insuperabilmente «indietro», oppure può essere anticipazione di ciò che è «avanti» a noi, al di là della nostra riflessione⁵. Solo così si può dire che «il sacro [...] è l'orizzonte che la riflessione non comprende, non ingloba, ma saluta come ciò che sopraggiunge come volando»⁶. Ora, la teologia ha veramente riflettuto con tutta la serietà necessaria su queste parole?

Sullo sfondo di questa nuova impostazione è possibile comprendere in modo non semplicemente reattivo una tesi come la seguente, nella quale ci si riferisce all'accezione tradizionale di mediazione: «La differenza che si instaura tra sacro e profano è all'origine del bisogno di mediazione»; e altrove «questa separazione è il luogo in cui va posto il problema della mediazione sacerdotale»⁷. Per il compito che ci siamo prefissi – ossia la delucidazione del rapporto tra sacerdozio ordinato e rito – si tratta di coordinare questa mediazione con il nucleo della mediazione cristologica. Questa impresa fa del luogo sacerdotale un momento delicatissimo, che non sopporta semplicistiche o radicali cesure.

Per la questione dell'*ordo*, nell'impostazione della critica alla vecchia concezione della chiesa come *societas hierarchica* non si sospetta neppure che l'assunzione di un criterio di egualianza come base ovvia della fede trovi la sua crisi proprio nel momen-

⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, 341.

⁶ P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, 570. Per una ripresa più complessiva delle questioni sollevate da questo saggio, cfr. IDEM, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993 (ed. orig. 1990).

⁷ A.N. TERRIN, *Struttura del sacro e mediazione sacerdotale. Saggio di antropologia e di storia comparata delle religioni*, in R. CECOLIN (ed.), *Sacerdozio e mediations. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, 41-71.

to simbolico del rito. La giusta contestazione ecclesiologica può ridimensionare fino in fondo il concetto di gerarchia solo accettando di escludere dall'orizzonte la rilevanza costitutiva e centrale del momento rituale e cultuale. Ciò determina poi – significativamente – la comprensione del rito come segno della mentalità da superare. Mentre il rito del culto non è semplicemente la conferma di un'inautenticità della comprensione della rivelazione e della fede, ma anche un momento insuperabile di essa. Non sta fuori di queste concezioni, ma al loro interno, costitutivamente. Rifiutando la gerarchia in radice si perde anche la possibilità di comprendere il rito, nella sua essenza «eterotopica», «metonimica», «digitale» e non «analogica»⁸. Il modello dell'analogia teorica (morale e politica) non riesce a spiegare il rito, finisce con il demonizzarlo (di certo non sempre ingiustamente) e per escluderlo dal proprio orizzonte. Viceversa, tornare a comprendere la ritualità del culto come momento centrale della fede (anche se certamente tutt'altro che esclusivo) significa tornare a dare senso alla gerarchia avendo ormai stabilito i limiti e le valenze di una *sacra potestas*.

È evidente come il progresso successivo al Vaticano II sia potuto accadere solo a un certo prezzo. Ossia nella speranza (illusione?) di poter rileggere tutta la mediazione ecclesiale come se il culto potesse fare a meno del rito. Ma mentre il rito non tramonta, mentre il ministro continua a essere chiamato sacerdote, la teologia ha oggi il compito di ricomprendere il ruolo del rito nel proprio fondamento, non accettando più di ridurne la portata a un momento puramente accessorio o «espressivo». La fedeltà al concilio Vaticano II vuole che non se ne usino i risultati per chiudere, ma per aprire prospettive. Così quella differenza di essenza tra sacerdozio comune e sacerdozio ordinato resta una pietra d'inciampo per ogni ricomprensione globale della «comunione», che voglia fare a meno di scontrarsi con le peculiarità – peculiarità anche gerarchiche – che ogni rituale determina.

Certo, il ministro ordinato non è solo uomo del culto, ma anche uomo del servizio pastorale e dell'annuncio profetico del-

⁸ Cfr. L.-M. CHAUDET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann (TO), 1990, 227-244; IDEM, *Della mediazione*.

la Parola. E tuttavia è anche uomo del culto rituale, uomo di quella differenza che annuncia solennemente l'identità, dalla quale il cristianesimo non può essere dispensato. Qui si nasconde la chiave per la comprensione del nostro tema.

1.2. Necessità di una nuova alleanza tra teologia e antropologia

L'ipotesi moderna e contemporanea di rilettura dell'ordine auspica e persegue correttamente il superamento del concetto di chiesa come *societas perfecta*. E tuttavia, proprio questa nuova visione, presuppone una condizione a dire il vero tutt'altro che convincente.

Si può invocare il superamento del sacerdozio dei riti per passare al sacerdozio dei «fatti» (o della vita)⁹ solo sulla base del presupposto di uno smarrimento del senso simbolico e sociale del rito in tutta la sua serietà e rilevanza. È vero che la sensibilità dell'uomo contemporaneo appare segnata da difficoltà nei riguardi del rito e del simbolo. Ma occorre chiedersi se rinunciare alla decisiva significatività del rito possa essere una strada effettivamente risolutiva per la comprensione del ministero sacerdotale (o sacerdozio ministeriale), per il quale il rito si coniuga invariabilmente con una *hierarchia*. Il delicato passaggio con il quale la teologia del ministero rinchiude il rito in una visione angusta e poco (o affatto) significativa rivela la sua debolezza: essa fa proprio in modo irriflesso ciò che costituisce, se non il problema, certo almeno un problema decisivo per la qualificazione della differenza (*essentia et non gradus tantum*) tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Quello che dovrebbe essere applicato per la soluzione – in modo significativo – al sacramento dell'ordine non è altro che una più generale riadeguazione del rapporto tra teologia e antropologia, al cui interno il momento specificamente rituale del culto rappresenta l'autolimitazione che la religione pone al proprio eccesso speculativo, che fa inevitabilmente e strutturalmente centro su di sé.

Che cosa manca dunque a queste importanti interpretazioni

⁹ Cfr. S. DIANICH, *Il prete: a che serve? Saggio di teologia del ministero ordinato*, 194-207. Non dimenticherei però di ricordare le belle pagine (197ss.) in cui la liturgia è tratteggiata con la coscienza della «tipicità rituale» della sua natura.

post-conciliari? L'identificazione dell'antropologia del rito con l'Antico Testamento, rispetto a cui ogni buona teoglia cristiana sarebbe semplicemente da collocarsi in un aldilà, mi pare che faccia torto a un tempo all'antropologia e all'AT. All'antropologia perché non vuole riconoscere come il travaglio interno a essa sia giunto faticosamente a elaborare in sede «antropologico-culturale» una serie di comprensioni del rito che mi paiono franca-mente in grado di non far «sfarinare» e «svaporare» il nocciolo cristologico cristianamente irrinunciabile¹⁰. Attribuire con disin-voltura il ritualismo all'Antica Alleanza significa scambiare il difetto con l'essenza, vuol dire stravolgere il volto di un'esperienza religiosa che si è espressa – con una forza e un'efficacia altissime – proprio contro quel difetto che indebitamente ora si pretende di associare quasi automaticamente al suo nome. Certo, il massimo di quell'esperienza rimane ancora indietro rispetto al NT; il suo massimo è pur sempre un minimo rispetto al sacrificio e al sacerdozio neotestamentario. Ma è sicuro che il rito veterotesta-mentario è molto più prossimo al «culto spirituale» cristiano ri-spetto al ritualismo che noi gli imputiamo in modo così generico e astratto.

Per confidare in una positiva collaborazione tra antropolo-gia e teologia nella comprensione più piena dello statuto fon-da-mentale del sacramento dell'ordine bisogna partire quindi da al-cune premesse:

a) Occorre aver fiducia che parlando dell'uomo non si è semplicemente su una strada antitetica rispetto alla teologia. An-cor oggi molta teoglia, fingendo di imitare il rigore barthiano – ma perdendo purtroppo quasi tutta l'eleganza profetica che giu-stificava la brillante unilateralità di quella voce – trova la fin troppo facile scappatoia di rifugiarsi nel teologico mettendo fuori gioco l'antropologico come tale: perché l'antropologia non è

¹⁰ Cfr. A.N. TERRIN, *Antropologia culturale e homo religiosus. Problemi epistemologici posti dalla ritualità*, in G. BOF (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, EDB, Bologna 1994, 63-113. Cfr. anche il citato e più ampio saggio: *Il rito*. Nel saggio viene tentata la riabilitazione in chiave antropologica della significatività del rito. Vi si mostra bene come anche all'interno della stessa antropologia il rito rimanga ancora in gran parte incom-preso, perché spesso ridotto a irrazionalità o a una razionalità così debole, minore, secondaria da meritare in fondo sempre di essere superata.

teologia! Ma bisogna subito chiedersi: può esservi vera teologia cristiana senza antropologia?

b) D'altro canto è anche troppo facile accostare l'antropologia alla teologia, con una di quelle «e» con cui possiamo mettere tutto d'accordo senza minimamente scomodare né la nostra antropologia né la nostra teologia. Il loro presunto «rapporto» non è in realtà nient'altro che l'affermarsi e il risplendere del loro sottaciuto reciproco ignorarsi.

c) Bisogna rendersi conto che il disagio che segna un incontro reale tra antropologia e teologia deriva dallo storico dissidio che separa due concezioni che ancora sempre si presuppongono (erroneamente) incompatibili: occorre evitare sia l'*aut-aut*, sia l'*et-et*, articolando invece le diverse competenze nella forma di un reciproco «prendersi cura».

d) In particolare, la ricerca antropologica può aiutare a mostrare la superficialità e l'inconsistenza del modo con cui la teologia (anche di alta scuola) tratta il rito. Prendere sul serio il rito: questo sembra ancor oggi per i teologi molto difficile. Eppure questo è un passo decisivo per giungere a una teologia più profonda, più consapevole e più convincente, anche del sacramento dell'ordine. Quando la teologia cristiana sarà riuscita a evitare di collegare al termine «rito» tutto quanto di peggio l'insidia, senza cadere in una nuova e altrettanto pericolosa forma di ingenuità, quello sarà un grande giorno. E sarà un grande giorno non come forma provvidenzialmente realizzativa dell'attesa rivincita rispetto allo spirito del Vaticano II¹¹, ma come trionfo dello spirito di riconciliazione con il mondo moderno da parte di una fede, che non può accontentarsi di aver perso il senso del rito, ma deve fare in modo di tornare a ricomprenderlo come suo momento centrale.

Un'intesa tra teologia e antropologia richiede evidentemente un piccolo sacrificio da parte di entrambe. Tale doppia concessione costituisce anche la duplice condizione per una corretta comprensione del rapporto tra rito e ordine:

1) Nel rapporto con il rito la teologia deve ammettere il pro-

¹¹ Per una considerazione di questo pericolo nell'attuale contesto ecclesiastico, con possibili cedimenti a una logica tradizionalista e reazionaria, rinviamo ad A. GRILLO, *Oltre Pio V. La Riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*, Queriniana, Brescia 2007.

prio limite: infatti, a partire dal mondo moderno l'accesso al religioso si è scisso. Da un lato ci si è concentrati sempre più sul positivo (sul rito, sulla preghiera, sul sacrificio) da parte delle scienze antropologiche, dall'altro ci si è occupati dell'universale-trascendentale (teologia). Oggi, per recuperare quell'orizzonte rituale che la teologia classica poteva presupporre come ovvio occorre che la teologia integri al proprio interno la competenza antropologica sul rito, senza presumere di possedere una comprensione assoluta del rito e perciò la formula per la sua «riduzione funzionale».

2) Nel rapporto con il rito l'antropologia deve contribuire a disvelare il ruolo fondamentale della positività, e deve quindi tenersi lontana da quell'errore razionalistico che rende strutturalmente incompatibile la scienza umana (antropo-logia) con la scienza divina (teo-logia)¹². Solo in questo modo essa potrà elaborare categorie che, inserite nel quadro teologico, sapranno quasi rigenerare la riflessione sulla fede, in particolare trasformando la comprensione dei sacramenti da *in genere signi a in genere ritus*.

1.3. Sacralizzazione e desacralizzazione come tentazioni della teologia del ministero

Nel rapporto tra «rito» e cristiano ordinato è in gioco una posta altissima. Poiché, effettivamente, una nuova separazione tra sacro e profano, ogni abile reintroduzione della differenza tra uomo e Dio come criterio di fondo per intendere il culto rituale sarebbe un modo – neppure troppo elegante – per svuotare la croce di Cristo e far sì che Gesù sia morto gratis¹³. Qui siamo presi quasi per mano e guidati da quell'eccesso attualisti-

¹² È la preoccupazione che von Balthasar ha colto come principio di dissoluzione di ogni possibile riferimento cristologico: «L'illuminismo esclude razionalisticamente la positività e pensa in concetti universali, con la conseguenza che la rivelazione soprannaturale viene nella sua totalità assunta sotto un concetto di rivelazione universale ("naturale") e quindi con la necessaria dissoluzione, consapevole o no, della cristologia» (BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, 526).

¹³ Una splendida lettura del rapporto tra sacro e sacerdozio cristiano si trova nel breve ma denso scritto di E. BENVENUTO, *Proposta di alcune tesi su: "Popolo di Dio e sacerdozio"*, «Rassegna di Teologia» 22 (1981), 473-482.

co che Balthasar rimprovera originariamente agli interessi di Lutero soltanto per un certo Paolo (Romani e Galati). Ed è proprio questo il motivo dominante che – almeno in sede teologica – ci impedisce di fare serenamente i conti con il rito. Se il rito è veramente «soltanto rito», «rito fine a se stesso», ossia un’opera che ci dispensa dalla fede, allora questa giustizia suona come un’elusione della croce, una saggezza davvero troppo poco folle. Tutto questo discorso è certo convincente, ma ha un difetto: è troppo convincente. Ha in sé qualcosa di parzialmente distorto ed esagerato, che con il tempo si fa sempre più prossimo a una vera e propria perversione del ragionare teologico. È un «argomento» che si rivela «cieco» di fronte a quella realtà del rito che ha permesso alla Scolastica, e prima ai Padri, e prima ancora a Paolo e a Giovanni (per non dire dello stesso Gesù) di parlare in un orizzonte esplicitamente e anche ovviamente rituale¹⁴.

Ma occorre fare attenzione: anche dal fronte strettamente antropologico ci giunge una voce radicalmente antisacrificale, che pare aver assunto e radicalizzato duramente ciò che caratterizza questa linea interna alla riflessione post-conciliare. Il suo pensiero potrebbe essere tradotto nel motto: «ogni sacrificio di altro è atto mimetico ed espressione di una violenza originaria»: il capro espiatorio come verità di ogni mentalità sacrale corona un poderoso tentativo di rilettura antropologica del «Sacro» religioso e anche cristiano compiuto da René Girard. Al di là della tesi di fondo – secondo cui la verità del rito religioso è la violenza – mi pare che la forza del pensiero di Girard mostri assai bene quell’oblio del rito del quale è capace la scienza (e più ancora la coscienza) moderna.

I miti e i rituali, ossia le interpretazioni propriamente religiose, girano attorno alla violenza fondatrice senza coglierla davvero mai. Le interpretazioni moderne, la pseudo-scienza della cultura, girano attorno ai miti e ai rituali senza coglierli davvero mai [...].

¹⁴ «Questo è il nostro modo di riconoscerci eredi di una grande tradizione: meditare su ciò che essa esclude e che tuttavia è quello che la rende possibile» (CHAUDET, *Simbolo e sacramento*, 304). Il rito è – nella mia prospettiva – questo elemento che la tradizione «ha escluso» dalla teoria proprio per via di una sua ovvia sovabbondanza nella prassi religiosa antica e medioevale.

Nelle interpretazioni religiose è misconosciuta la violenza fondatrice ma è affermata la sua esistenza, nelle interpretazioni moderne è negata la sua esistenza¹⁵.

Solo la liberazione dal sacro per Girard può imboccare la via della «rinuncia alla violenza». Ma tale via può essere presa solo al prezzo di una rilettura radicalmente antisacrificale dell’Antico e Nuovo Testamento. Anche per Girard il meccanismo perverso del sacrificio è visto nella prospettiva del suo totale e definitivo superamento, finalmente manifestato in Cristo¹⁶. «Seguire Cristo significa rinunciare al desiderio mimetico»¹⁷, contro ogni sacralizzazione e significato culturale, visto che il culto sacrificale si identifica per Girard con la cultura. Nell’originale mescolanza di pensiero etologico, psicoanalisi, misticismo e istanza al «superamento» quasi hegeliano, Girard si pone addirittura al di là della cultura. In questo luogo della non-violenza i riti e i sacrifici sono aboliti perché ne è stata divelta la radice: il desiderio mimetico e la violenza che vi è connessa. L’ordine della comunione è così essenzialmente antitetico all’ordine del sacrificio.

In questa prima «tonalità» della voce antropologica, troviamo confermata l’ipotesi per cui al cristianesimo deve essere associata una «radicale desacralizzazione». A essa fa eco l’esigenza per cui Cristo «ci libera dalla necessità di mimare nel sacrificio d’altri (oggetti, animali, esseri umani) la nostra sottomissione alla collera di Dio». Perciò «il fatto che il servizio sacerdotale venga a consistere nel dono di sé capovolge integralmente le precedenti idee sul sacerdozio: sicché nel momento stesso in cui [...] Gesù è giustamente indicato come vertice della figura “sacerdo-

¹⁵ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, 416. Per una lucida critica alla teoria girardiana del sacrificio sul terreno della sua presa «non-violenza» cfr. G. BONACCORSO, *Il sacrificio come rito o come evento? Un problema aperto in René Girard*, in S. UBBIALI (ed.), *Il sacrificio: evento e rito*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1998, 181-202.

¹⁶ R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, soprattutto 191-327. Sensibile è l’affinità tra la lettura del cristianesimo qui offerta e una parte di quella che lo stesso Girard – in termini assai polemici – definisce come «versione progressista» dei «miseri resti» di coloro che si richiamano ancora al cristianesimo (Cfr. *ivi*, 529-530).

¹⁷ *Ivi*, 517.

tale”, con Lui anche tale figura si esaurisce»¹⁸. Il «sé» è la parolina che qui oscura l’orizzonte del «rito»: quando il sé cade nell’identità con Dio, allora ogni «altro» è veramente superfluo e dannoso. Ma quando il sé vuole mantenere la percezione della differenza, allora lo stesso sé si percepisce come «compito» e perciò ha in un altro la sua giustificazione ultima. Qui il rito si pone proprio come residuale impossibilità per il sé di autofondarsi. Questo tratto religioso, che il rito sacrificale ha sempre saputo, la moderna scienza e la moderna teologia lascia che scivoli e cada da parte, in un oblio che sospetta di tutto ciò che non può essere oggetto di una lucida *Aufhebung*¹⁹.

1.4. Un’antitesi nella comprensione del rapporto tra rito e potere: Turner e Dumont interpretano la «hierarchia»

Accanto alla violenta non-violenza di Girard e alla sua «distruzione del rito» per la promozione di un’effettiva comunione, l’antropologia si è mossa con tonalità meno accese, ma anche con una più prossima ed evidente pertinenza rispetto al tema di cui mi occupo. Girard aveva già mostrato una forte dialettica tra «potere rituale» e «potere sociale», che tuttavia finiva – più o meno coscientemente – in una teoria funzionalista del religioso: «Nei loro rituali le società primitive si abbandonano, volontariamente, a ciò che, per il resto del tempo, temono più di tutto, la dissoluzione mimetica della società»²⁰. Per indagare la relazione tra «gerarchia» e «rito cristiano» dobbiamo approfondire questa dialettica. Ci si para davanti un’alternativa: la religione è superamento della gerarchia oppure la gerarchia è momento costitutivo del piano religioso? E qual è il rapporto tra questa *hierarchia* e il momento specificamente rituale? A queste domande tenteremo di rispondere con l’aiuto di due antropologi di grande fama, che hanno saputo dire cose di indiretto rilievo anche per

¹⁸ P.A. SEQUERI, *Il ministero presbiterale quale figura di vita cristiana*, in AA.VV., *Il prete*, 191-223, qui 203. È evidente qui la «sintonia» con la posizione di Marsili analizzata *supra*.

¹⁹ Cfr. le conclusioni di G. COLOMBO, *Popolo di Dio e sacerdozio nell’ insegnamento magisteriale postconciliare*, in ATI, *Popolo di Dio e sacerdozio*, 130-175.

²⁰ GIRARD, *Delle cose nascoste*, 39.

quanto riguarda il tema che sto affrontando. La differenza tra i due autori sta nel fatto che L. Dumont pensa alla gerarchia nel cuore della religione, mentre V. Turner la supera nel religioso! Questa antitesi tra prospettive può svilupparesi adeguatamente la tematica del rapporto tra rito e potere sacro, onde poi tentare di risolverne le questioni nel prossimo decisivo paragrafo.

L’idea centrale di V. Turner interpreta la ritualità come liminalità e *communitas* e presuppone che: a) ci sia un passaggio continuo, una reversibilità tra struttura sociale e *communitas* rituale; b) ci sia quindi una circolarità del tempo, che la modernità cristiana nega. Ciò implica che la *communitas* sia ultimamente funzionale alla struttura, e così egli finisce indirettamente per ridurre la religione a funzione sociale. La religione contribuirebbe alla distruzione dello *status*, che invece la società tornerebbe a potenziare: «I rituali rafforzano la struttura»²¹. C’è comunque sempre in Turner la consapevolezza che le società altamente differenziate, successive alla rivoluzione industriale, mal sopportano questa figura ripetitiva dei rapporti tra struttura e *communitas*. Tale rapporto potrebbe essere riletto come dialettica tra immediatezza e mediazione: infatti la *communitas* (intesa come antistruttura) è una situazione di relazioni sociologicamente indifferenziate, ugualitarie, dirette, fondata per Turner su un «rapporto dialogico» nei termini descritti da M. Buber. Il fascino della teoria di Turner sta in questa sempre nuova apertura alla comunione che si nasconde nei «processi rituali». Ciò che in Girard mostrava la perversione mimetica dell’uomo, in Turner addita invece una dimensione del compimento nell’«interumano», senza che in esso ci si possa appagare e sempre come «di passaggio».

Per Turner infatti è il cambiamento di *status* a esigere la liminalità e la *communitas*. Prima del rito c’è gerarchia. Dopo il rito c’è gerarchia, mentre nel rito c’è la *communitas*, ossia ciò che diremmo «comunione», «egualianza», «immediatezza» di rapporti. E però le società avanzate fissano in istituzioni queste fasi marginali. Le chiese sostituiscono le emarginazioni rituali. Rispetto a Girard (e a Durkheim dal quale Girard qui dipende)

²¹ V. TURNER, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia 1972, 214.

la scissione tra religione/rito e potere/struttura è affermata, anche se dialettizzata in modo tale che da un lato il rito è in funzione dello *status*, ma nello stesso tempo la verità dello *status* appare solo nel rito.

Diverso è l'approccio di L. Dumont, per il quale la gerarchia costituisce addirittura «il nocciolo dell'impensato nell'ideologia moderna»²²: essa non è – come in Turner – la negazione del rito e il trionfo del potere, ma piuttosto – e paradossalmente – «una svalutazione del potere nel senso sociologicamente corrente del termine»²³, visto che a suo avviso altro è lo *status* (gerarchico) e altro è il potere. Lo «*status gerarchico*» è direttamente connesso al rito religioso, e solo successivamente (e secondariamente) riveste un peso sul piano «politico». Dumont così permette di scorgere una prospettiva veramente interessante. Potere e gerarchia non sono legati per principio e anzi, per essere davvero compresi, debbono essere pensati come cose diverse. Lo *status gerarchico* è per la comunione, mentre il potere ha una sua diversa necessità e struttura²⁴. Viceversa, nella sensibilità moderna l'uomo tende anzitutto al misconoscimento della gerarchia. «Tanto per cominciare non la vede affatto». Nella lotta per la comprensione, è veramente l'accecamento a costituire la norma: anche nella scienza – sociologica o teologica – vale il monito solo apparentemente «militare» di Tacito: *«Primi in omnibus proelii oculi vincuntur»*. Per recuperare quell'orizzonte immediatamente «invisibile agli occhi» occorre mettere a nudo il nostro pregiudizio verso la gerarchia: esso è legato al sorgere dell'individualismo moderno e alla conseguente mutazione nella «apprecep-

²² L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991, 21-22.

²³ *Ivi*, 40.

²⁴ Il problema di Dumont è – storicamente – quello di comprendere il sistema delle caste indiane, senza sotoporle – previamente e dannosamente – ai pregiudizi della nostra sensibilità egualitaria. Ciò però lo ha condotto ad alcune conclusioni teoriche davvero suggestive: «Le caste ci insegnano un principio sociale fondamentale, la gerarchia, a cui noi moderni ci siamo opposti, ma che è molto interessante per capire la natura, i limiti e le condizioni in cui si è realizzato l'egalitarismo morale e politico al quale siamo affezionati» (*Homo hierarchicus*, 73).

zione sociale» degli uomini²⁵. In quel momento, per colmare il «vuoto» lasciato dall'esclusione della gerarchia dall'orizzonte sociale, sorge la nuova disciplina sociologica: «La società moderna agisce collettivamente, e pensa muovendo dall'individuo. Questo spiega l'apparizione della sociologia come disciplina particolare che sostituisce ciò che era rappresentazione comune nella società tradizionale»²⁶.

Proprio questa ipotesi genetica sulla sociologia ci spinge a un'ulteriore considerazione. È stato infatti già proposto un parallelo tra questo deficit gerarchico sopperito dal sorgere della sociologia con il deficit rituale sostituito dal sorgere della teologia dogmatica²⁷. Ma qui mi interessa piuttosto l'urgenza di un'altra conseguenza: la ricomprensione della gerarchia all'interno della chiesa non può ignorare questa «correzione di tiro» che Dumont ci invita a disporre. Nello stesso tempo la teologia deve farsi cosciente della necessità di rimotivare la gerarchia con un esplicito riferimento al rito, senza temere né che l'affermazione del legame tra gerarchia e rito sia soltanto l'ombra di un passato perduto, né che possa assicurarne la quasi magica restaurazione.

Il principio generale che muove la ricerca di Dumont può produrre molti frutti se applicato allo studio della gerarchia ecclesiastica. Come Dumont può dire che «la negazione moderna della gerarchia costituisce l'ostacolo principale per la comprensione del sistema delle caste (indiane)», così, nella comprensione teologica della gerarchia nella chiesa ciò potrebbe condurre a un'affermazione forse inattesa, ma decisiva: la negazione moderna della gerarchia e del rito costituisce l'ostacolo principale per la comprensione del sacerdozio come «ordo». Ogni riduzione

²⁵ Assai complesso è il rapporto tra «condizioni di fatto» e «condizioni teoriche» di questo sviluppo: «questi uomini [moderni] finiscono per immaginare che la società tutta intera funzioni di fatto come essi hanno pensato che debba funzionare la sfera politica da loro creata» (DUMONT, *Homo hierarchicus*, 84).

²⁶ DUMONT, *Homo hierarchicus*, 84.

²⁷ Cfr. N. LUHMANN, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991, 87-91. Per un approfondimento di questa ipotesi cfr. il mio studio A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica* (Caro Salutis Cardo - Studi, 10), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1995, 255-260.

del ministero a funzione (potere) perderebbe di vista il senso originario della gerarchia (che è religioso) e così anche la possibilità di una vera comunione.

In Dumont gerarchia si oppone a egualianza e per questo favorisce la comunione. Tutto ciò potrebbe forse anche gettare qualche luce sulla resistenza ideologica di un concetto apparentemente tanto contraddittorio come quello di «comunione gerarchica»²⁸.

Siamo così in grado di affermare che il contributo di Turner e Dumont chiarisce il rapporto tra rito e gerarchia in una duplice prospettiva. Turner mostra come tra rito e *status sociale*-gerarchico vi sia un'insuperabile tensione, che egli denomina plasticamente come dialettica del processo rituale tra *status* e *communitas*, tra struttura e antistruttura. In tal senso potrebbe essere affiancato a Dumont, anch'egli preoccupato di porre in tensione momento religioso e momento politico. Tuttavia i due autori si muovono in modo pressoché antitetico se considerati sotto un altro profilo. Dumont infatti distingue tra *status* gerarchico e potere (politico), per poter collocare il rito religioso come fondamento dello *status* gerarchico, mentre Turner resta legato a un'antitesi più netta. In fondo Turner pensa che il rito sia l'emergere di un'immediatezza di rapporto (*communitas*) senza alcuna strutturazione sociale, mentre Dumont pensa che proprio nel rito prenda forma quell'«*ordo*» gerarchico che rappresenta l'ossatura della gerarchia sociale, la quale avrebbe dunque su di un piano religioso la sua legittimazione più profonda, pressoché dimenticata dalla nostra – ormai ovvia – sensibilità egualitaria. La differenza gerarchica ha uno statuto simbolico, cosa che invece l'egualianza farebbe implodere fino alla perdita del senso della trascendenza. Una società di individui è per questa prospettiva una contraddizione in termini, che nella democrazia trova la sua «ideologia» al prezzo di procedere però nel modo che Tocqueville ha colto con tanta lucidità: «[...] la democrazia spezza la catena e separa ogni anello»²⁹.

Al concetto di gerarchia può difficilmente accedere una men-

²⁸ Cfr. la Costituzione conciliare *Lumen gentium* e soprattutto la *Nota praevia*.

²⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1992 (ed. orig. 1835-1840), 516.

talità fondata sull'ideologia egualitaria. Tutto ciò ci induce ad articolare meglio e in un orizzonte più vasto i termini di identità-differenza e di mediazione-immediatezza. Infatti, al di là delle influenze teoretiche – che pure sono di prim'ordine – vi è il problema di un'irruzione del pensiero economico-politico per la comprensione dell'egualianza e della differenza all'interno del corpo sociale. La separazione tra *status* e potere come ipotesi di fondo dell'impostazione gerarchica prelude a un capovolgimento del sospetto marxiano e all'inveramento dell'ingenuità moderna di poter fare a meno dello *status*. In questo quadro il rito diventa la base per poter intendere il ministero ordinato, come «*status*» legato al puro/impuro, al sacrificio e alla «mediazione»³⁰.

Il problema del ministero ordinato e del suo rapporto con il rito è quindi anche il problema della possibilità del confronto tra società tradizionale e società moderna, di cui la teologia deve farsi carico senza facili deleghe a discipline esterne, veramente incapaci di incidere a fondo sull'autocomprendensione teologica. Per recuperare quell'orizzonte perduto non serve né la nostalgia, né il semplice affidarsi alle nuove scienze né la demonizzazione di queste come responsabili (presunte) di ciò che invece semplicemente attestano. L'esordire ottocentesco di un'interrogazione antropo-sociologica sul rito religioso segnala significativamente l'insufficienza comunicativa di una teologia che releghi il rito nell'ambito di ciò che si presuppone teologicamente, cristianamente, neotestamentariamente superato³¹!

L'antropologo, da Taylor in poi, studia l'altro per capire quel se stesso che non riesce più a intendere³². Ciò che prima la so-

³⁰ Nel «sacerdozio ordinato» avviene la «permanenza del lessico più tenace, la preistoria del sacro proveniente dalle regioni escluse dall'elezione» (BENVENUTO, *Proposta di alcune tesi*, 481). La sintassi di questo lessico è però mutata: il sacro non è più cosa, od opera, ma persona, evento di un Dio fatto uomo.

³¹ Solo se pienamente assunto dalla fede il rito è davvero «superato».

³² Il testo di H. HUBERT - M. MAUSS, *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, in IDEM, *Le origini dei poteri magici e altri saggi di sociologia religiosa*, Newton Compton, Roma 1977, 40-148, risale al 1899, e rappresenta forse l'inizio di un'attenzione antropologica sistematica verso il sacrificio (preceduta da Taylor e Frazer) che attesta lo smarrimento di quella ovvia adesione al rito su cui aveva potuto prosperare anche un'autocomprendensione

cietà presupponeva come regolare e ovvio – appunto il rito – ora diviene il problema. Anche qui mi pare evidente la tesi che anche Dumont manifesta bene. La rimozione del rito (o della gerarchia) è il frutto di una svolta epocale. La sociologia nasce quando la gerarchia e la comunione divengono un problema; l'antropologia nasce quando il rito e il mito divengono un problema. L'antropologo non studia i «primitivi» o l'«homo», ma quel se stesso che non riesce più a mettere in equilibrio e in pari con il proprio passato. Si è così creata una situazione quasi paradossale: l'antropologia cominciava a porre una questione centrale per sé e per la cultura del tempo interrogandosi sul rito, su quella realtà che nel frattempo la teologia continuava a «dare per scontata»: all'ovvietà della comprensione precedente succedeva la diversità di un'incomprensione inaugurata forse con la testa mozzata del re Luigi XVI! Di qui anche il sempre nascosto tentativo di ridurre la ripresa del rito alla «restauratio» politica. Qui si cela uno snodo, poiché se da un lato rito e principio di autorità sono legati e l'eteronomia rituale è sospetta a ogni spirito di egualianza democratica, d'altro lato l'egualianza democratica non è autoconsistente. Il rito si colloca non sul piano politico, né su quello morale, ma là dove la politica e la morale attingono la forza. Nemmeno uno spirito moderno come Rousseau ha dimenticato questa dimensione religiosa che «sostiene» la macchina politica. Eppure, con tutta la sua acutezza, anche Rousseau aveva ormai perso coscienza della dimensione «rituale» del cristianesimo: la sua incomprensione del «rito» non poteva che avere come conseguenza la demonizzazione del cattolicesimo romano come «religione del prete»³³.

Compito della teologia dell'ordine non è quindi quello di de-sacralizzare o di ri-sacralizzare, ma di fare fino in fondo il discorso sulla differenza del «sacro» compatibile con la mai superabile mediazione cristologica, senza lasciarsi chiudere nelle false alternative elaborate non senza superficialità dalla sensibilità contemporanea.

del rito in relazione all'ordine. Ci troviamo sulla stessa linea di ciò che Dumont dice della «funzione vicaria» della sociologia rispetto al senso sociale perduto dalla società: cfr. DUMONT, *Homo hierarchicus*, 84.

³³ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, libro IV, 8, Einaudi, Torino 1977, 176.

2. MEDIAZIONE E DIFFERENZA COME «CRITERI» PER UNA SOLUZIONE?

Voi sarete per me un regno di servitori im-mediati e un popolo santo.

(Es 19,6 - M. BUBER)³⁴

«Qui viene a proposito la vecchia questione se il prete sia una mediazione tra Dio e l'umanità. Agostino, che riconosceva il carattere specifico del *sacerdotium* nella chiesa e lo difese tenacemente, si oppose all'idea che il prete (vescovo o presbitero) potesse essere mediatore tra Dio e il popolo»³⁵: normalmente il termine «mediazione» è respinto da parte della sensibilità post-conciliare sulla base di preoccupazioni ecclesiologiche e cristologiche. Arriverò a chiarirle solo dopo aver analizzato il termine prima nella storia del suo uso teologico e poi nel variare del suo riferimento a Cristo. Tra le diverse questioni che si aprono nell'orizzonte della mediazione, occorre comprendere più profondamente in che senso l'*ordo* abilita a un rapporto diverso con il rito. Il passato ha interpretato questa differenza come *la* differenza. Offrire il sacrificio era inteso (da Trento) come lo specifico del ministero ordinato, accanto all'annuncio e alla cura pastorale che potevano anche riguardare ministri non ordinati. Ora per noi resta una differenza, che tuttavia deve essere pensata e non può essere abbandonata né all'evidenza della ragione né alla forza della sanzione positiva.

Quale è la ragione di questa differenza? perché non possiamo ridurre il ruolo di questa necessaria mediazione? Ecco riformulato e ampliato, precisato e ridisegnato il tema che stiamo affrontando.

2.1. Mediazione «si dice in molti modi»

La verità da cui dovremmo sempre partire è che ogni mediazione non è mai autoconsistente, ma neppure può mai essere

³⁴ Il passo dell'Esodo è proposto in questa traduzione da M. BUBER in *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana* (Classici del pensiero cristiano, 11), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 204.

³⁵ SCHILLEBEECKX, *Per una chiesa dal volto umano*, 233.

ridotta a essere inconsistente. Questa consapevolezza, anche se ancora un po' troppo ermetica, può aiutarci a capire perché il concetto di mediazione, reintrodotto nella teologia moderna, è divenuto un concetto a un tempo risolutore e decisivo, ma anche ambiguo e accecante³⁶.

Secondo l'accezione classica del termine, la mediazione – ossia la conciliazione e la comunicazione tra due elementi differenti – non è autoconsistente poiché è soltanto in ragione di un'immediatezza; l'elemento che media è in funzione dell'operazione di mediazione, la quale è il fine per cui la mediazione si pone: ciò che veramente importa, in ogni mediazione, è l'immediatezza da raggiungere. Si deve inoltre ricordare che ogni mediazione presuppone una duplice immediatezza – ossia quella immediata che lega i due termini da mediare con l'elemento mediatore – perché possa riuscire ad arrivare alla terza immediatezza, cioè al fine stesso della mediazione. Questa consapevolezza complessa è però facilmente negata e capovolta nell'errore più consueto: proprio la chiarezza (eccessiva) del risultato da raggiungere permette spesso di trascurare il procedimento e di pensare di conseguire la cosa senza mediare in effetti³⁷.

La questione messa in rilievo dal riferimento alla mediazione in ambito teologico è il rapporto tra storia e presenza rivelatrice e salvifica di Dio. La soluzione tradizionale utilizzava la differenza dell'antitesi tra sacro e profano: il sacerdozio costituiva la mediazione che consentiva il passaggio dal profano al sacro e dal sacro al profano, grazie alla duplice immediatezza che aveva con entrambi i versanti della differenza. Così la mediazione individuava questa capacità di «mettere in comunicazione» tempo ed

³⁶ Per quanto riguarda il problema teorico della mediazione rinvio al cap. IV (*La questione teoretica del rapporto tra immediatezza e mediazione*) del mio saggio: GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, 129-155.

³⁷ Ciò si fa evidente in due usi originari del termine. Il mediare come operazione logica e la mediazione come cosa media: il concetto di uomo tra Socrate e la mortalità permette il movimento del pensiero discorsivo: la mediazione è tipica dello scorrere del pensiero mentre l'immediatezza è dell'intuizione. Nel tempo si colloca il discorrere del pensiero, mentre l'immediatezza azzera il tempo e insieme lo compie. Nel comprendere dimentichiamo i passaggi e il tempo che ha mediato la nostra immediatezza attuale con il sapere.

eterno, storia e salvezza, peccato e perdono, lode e gloria, attraverso il rito sacerdotale del sacrificio.

Rispetto a tutto questo, mi pare che si manifesti una svolta decisiva nell'uso del termine – oltre che nel NT come dirò nel prossimo paragrafo – con una nuova accezione di esso sorta nel mondo moderno, ma dovuta essenzialmente alla novità protestante. Nel mondo antico la «mediazione» aveva quel senso che oggi conserva solo nell'antropologia, ossia mediazione come «potere sacro» tra uomo e Dio. Con il protestantesimo questa qualità diviene un attributo della coscienza e (quindi) della storia. Come dice Ebeling, per Lutero *theologice* è uguale a *in conscientia*³⁸. Nell'esperienza protestante, per la prima volta, si assume una prospettiva nella quale il ritorno alle fonti (al Gesù storico, al NT, alla chiesa primitiva, ai Padri) avviene in un orizzonte in cui la mediazione rituale del sacramento viene pressoché cancellata e sostituita con la mediazione coscienziale della fede.

Di qui scaturisce assai probabilmente il trasferimento del problema della mediazione dal sacerdozio alla coscienza, come bene si attesta in quel piccolo capolavoro che è *La liturgie catholique* di Dom Festugière³⁹, il quale riprendendo il tema della rilevanza del culto per la religione cristiana, ricomincia – guarda caso! – proprio dal problema della mediazione per i protestanti. Questa è infatti l'opera che agli inizi del secolo aveva aperto – purtroppo senza seguito – una via esplicitamente antropologico-filosofica al ripensamento della liturgia, parallela ma diversa ri-

³⁸ Cfr. G. EBELING, *Parola di Dio ed ermeneutica*, in IDEM, *Parola e fede*, Bompiani, Milano 1974, 153-181, qui 181, dove cita un brano di Lutero da WA 40,2; 3,5-8. Che questa ricostruzione incontri nello stesso protestantesimo fortissime resistenze (a cominciare da Barth e probabilmente dallo stesso Lutero) diviene per tutti coloro che sanno che la parola di Dio fonda la coscienza e non viceversa, è un fatto che rappresenta una reazione all'eccesso liberale che ha caratterizzato il secolo scorso e buona parte del nostro.

³⁹ L'opera, pubblicata a Maredsous nel 1913, è caratterizzata da un esplicito confronto con la nuova sensibilità protestante incline all'*immediatezza*: su questo tema gli interlocutori principali sono W. James e indirettamente Rousseau! Ora è disponibile anche in italiano: M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, ed. it. a cura di A. Catella - A. Grillo (Caro Salutis Cardo, Studi/testi, 15), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2002.

spetto alle contemporanee ipotesi filologiche e storico-teologiche, che invece battevano spesso esclusivamente quella che ho individuato sopra come la «via interna» del rapporto tra ordine e rito. Con Festugière invece ci si muove «per via esterna», raggiungendo così lo snodo decisivo, ossia la comprensione del ruolo del rito sacramentale come mediazione.

A questa svolta «anti-sacerdotale» e quindi «anti-mediatiche» rappresentata dal protestantesimo, il cattolicesimo solo molto tardi ha reagito con un ripensamento della mediazione, tentando di riqualificarla sul piano della connessione originaria con l'immediatezza, cioè proprio con il principio che aveva guidato la contestazione protestante. Ma ciò è avvenuto quasi sempre in una presa di distanza radicale rispetto alla positività del culto. Due esempi sovrani di questa tendenza tipicamente novecentesca sono quelli di K. Rahner da una parte e del Trattato sistematico *Mysterium salutis* dall'altra, dove la categoria di mediazione è divenuta la categoria che regge tutto l'impianto dogmatico e che è interpretabile in due diverse maniere:

- a) si tratta dell'assunzione di una nuova accezione del termine – velatamente «storistica» (ed hegeliana) –, ricondotta all'ambito teologico con abile ed elegante trasposizione;
- b) si tratta di un uso traslato della vecchia idea di mediazione = sacerdozio, per far rientrare dalla finestra ciò che era stato cacciato dalla porta.

Se oggi vogliamo riconsiderare il ruolo del rito in generale per l'identità sacramentale e in particolare per l'identità dell'*Ordo*, dobbiamo fare i conti con questa operazione di «riabilitazione dell'immediato» da parte della teologia del nostro secolo, e quindi riformulare il rapporto tra mediazione e immediatezza, senza cadere nell'ingannevole alternativa che domina le categorie contemporanee.

A questo punto però non posso tralasciare un'ulteriore questione teoricamente assai delicata e strettamente legata alla precedente: ci si chiede in quale misura sia ammissibile un fondamento della mediazione. Oggi una strada della teologia dei sacramenti propone di rinunciare al fondamento per giustificare così pienamente la mediazione (*in primis* Chauvet, ma anche la teologia narrativa, Jüngel, e originariamente anche Barth); l'altra tendenza è invece quella di concentrare a tal punto il discorso sul fondamento, da rendere in fondo accessoria la mediazione (è

il rischio che corre Rahner e la teologia che ne deriva)⁴⁰. È evidente che ognuna di queste direzioni auspicate nella riflessione sulla mediazione riprende una delle due diverse accezioni di mediazione che abbiamo tratteggiato, assolutizzandone il punto di vista. Ma per capire la mediazione credo che oggi occorra «mediare» tra queste due ipotesi.

Resta comunque aperta la questione decisiva: una mediazione cristiana o è capace di riconoscere il proprio rapporto di dipendenza rispetto alla mediazione di Gesù Cristo, ovvero si sovrappone a essa in modo indebito. Da un lato la mediazione può coprire e sostituire la mediazione di Cristo; dall'altro l'immediatezza può saltare e aggirare la mediazione di Cristo. Il cuore della questione è allora: qual è il rapporto tra il cristiano e la mediazione di Cristo? Se la mediazione può essere attribuita al sacerdozio oppure alla coscienza, la teoria del sacerdozio (cattolica) tende a vedere la coscienza come immediata (e dunque distante da Cristo), mentre la teoria della coscienza (protestante) è portata a vedere il sacerdozio come immediato (e quindi *extra Christum*). Questa è la peculiarità di queste due «vie» della mediazione cristiana: che ognuna vede nell'altra una «sospetta» immediatezza!

Per risolvere questo enigma, dobbiamo allora chiederci: ma Gesù è davvero «mediatore» e in quale senso?

2.2. *Gesù Cristo è davvero «mediatore»?*

Può essere considerata un'ipotesi «scontata» nella nostra sensibilità postconciliare quella che vede Gesù come mediazione di Dio, la chiesa come mediazione di Gesù e i sacramenti come mediazione della chiesa. Questa è la via «ordinaria» con cui è stata tradotta questa formula più o meno fondata sul piano conciliare. Ma essa può essere compresa in modo migliore solo se viene «capovolta» e da oggettiva diviene soggettiva (nel senso della soggettività divina, s'intende): in questo capovolgimento Dio media se stesso nel Figlio Gesù, il quale media se stesso

⁴⁰ Per un approfondimento di questo delicato tema rinvio al mio studio: A. GRILLO, *Ragioni del simbolo e rifiuto del fondamento nella sacramentaria generale di L.-M. Chauvet. Spunti per una critica «in bonam partem»*, «Ecclesia Orans» 12 (1995), 173-193. Per una parziale rettifica da parte del teologo francese, cfr. CHAUDET, *Della mediazione*.

nella chiesa, la quale media se stessa nei sacramenti. In questa seconda ricostruzione si evita almeno un errore: se nel primo caso è più facile che la «mediazione» assuma un'autonomia rispetto ai termini che media (Cristo = Dio/uomo, chiesa = Cristo/uomo, sacramento = chiesa/uomo), nel secondo caso la mediazione è azione di grazia e presenza salvifica attuale, non un «terzo» che si pone tra i due. Inoltre la scansione risulta meno schematica, poiché ogni passaggio conserva e «media» anche i precedenti. Il sacramento in tale prospettiva non è questione «applicativa» di ciò che già prima si è compiuto nella rivelazione e nella fede (ossia il rapporto con Dio in Cristo): una mediazione dispensabile non è più una mediazione, poiché viene continuamente superata da una raggiunta immediatezza superiore. Laddove una mediazione coscienziale raggiunge il rapporto con Dio, e con il Dio di Cristo, ogni «rito» è un elemento positivo da lasciar cadere, è una «mediazione» in un senso ormai quasi incomprensibile.

Il grande sforzo del rinnovamento conciliare è stato proprio di riconciliare questi due diversi sensi del mediare cristiano: il mediare della coscienza e il mediare del rito sacramentale.

Tuttavia la lezione più alta – anche sul «mediare» – dovremo poterla apprendere da Cristo e dal modo in cui è stato compreso il suo mediare nella Scrittura. Di solito infatti, quando proprio per prendere le distanze dalle mediazioni ecclesiali, si riferisce il mediare «unicamente al Signore Gesù», si dimentica che questa evidenza ha anch'essa le sue linee d'ombra, già a partire dal NT e da Paolo, che la definisce in termini antitetici. Sembra quasi che anche la Scrittura ci inviti a tener saldo il legame tra immediatezza e mediazione, persino nel modo in cui comprendiamo lo stesso Gesù: vediamo come⁴¹.

Nella Lettera ai Galati (Gal 3,19-21) Paolo indirettamente esclude che a Gesù possa essere attribuito il carattere di «mediatore», dato che è la «legge» che ha avuto bisogno di un mediatore (Mosè). Cristo invece è l'evento dell'immediatezza di Dio e noi partecipiamo di questa immediatezza in quanto siamo «una sola persona in unione con Cristo Gesù» (Gal 3,28).

⁴¹ Seguo qui la breve analisi di RATZINGER, *Il sacerdote come intermediario*, 183-188.

Invece la Lettera agli Ebrei (Eb 8,6; 9,15; 12,24) e la Prima lettera a Timoteo (1Tm 2,5) sottolineano il carattere di «mediazione» e di «sacerdozio» attribuibile a Cristo, ricorrendo tuttavia a un utilizzo talmente «traslato» dei significati tradizionali dei due termini (di mediazione e ancor più di sacerdozio) che non è difficile coordinare questi testi «positivi» con il testo «negativo» di Galati. «Nel Cristo mediatore noi incontriamo Dio immediatamente e si rivela il vero mediatore appunto in quanto conduce alla immediatezza, o piuttosto Egli stesso è questa immediatezza»⁴². Rispetto a questa mediazione, la mediazione propriamente ecclesiale (e quindi anche ministeriale) è un'altra cosa, poiché essa non trasmette se stessa, ma l'altro, il Signore, e lo fa tanto meglio quanto più si fa trasparente e raggiunge quella «alienazione ed espropriazione di sé per lasciarsi attraversare, per così dire, da un altro»⁴³. In linea con questa preoccupazione si può giungere alla non inopportuna conclusione secondo cui «il sacerdote è “mediatore” solo come servo di Cristo. Questo concetto ha la preminenza; per ragioni di chiarezza, si dovrebbe piuttosto rinunciare al concetto di mediazione»⁴⁴.

Lo statuto analogico che ha investito i due termini sacerdozio e sacrificio ha aperto la via a un «genere nuovo» di mediazione religiosa, che – si sostiene – «non deve essere compreso in rapporto a uno schema generale di teologia del culto»⁴⁵. Questa preoccupazione – che un a priori religioso non predetermini il contenuto teologico – è tanto giustificata quanto l'esigenza di «dar polpa» a questa non-mediazione ecclesiale e ministeriale. In sostanza si tratta del fenomeno tipicamente moderno (ma in origine decisamente cristiano) per il quale sia il sacerdozio sia il sacrificio non possono essere più intesi né come prima né come presso le altre religioni. Che cosa è successo?

⁴² Ivi, 186.

⁴³ Ivi, 189.

⁴⁴ Ivi, 197. Nella stessa direzione si muove anche L. SARTORI, «In persona Christi», «In persona Ecclesiae». Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa, in R. CECOLIN (ed.), *Sacerdozio e mediazioni*, 72-98.

⁴⁵ RATZINGER, *Il sacerdote come intermediario*, 197.

Il sacerdozio e il sacrificio, in regime cristiano, dipendono entrambi dalla concentrazione cristologica. Propriamente parlando, ossia originariamente, sacerdozio e sacrificio è solo quello di Gesù Cristo. Solo Cristo è il vero e unico sacerdote e solo la croce di Cristo è il vero e unico sacrificio. Ma questa ammissione determina nello stesso tempo, accanto a una concentrazione cristocentrica necessaria e innegabile (anche se per lungo tempo messa come tra parentesi), una dilatazione ecclesiologica che radica originariamente in ogni cristiano sia il sacerdozio cristiano, sia il sacrificio cristiano: ossia ogni cristiano è (sia pur derivatamente) tanto sacerdote quanto sacrificio cristiano. Quello di Cristo prima, e del cristiano poi, è comunque tanto un sacerdozio quanto un sacrificio *sui generis*, ossia strettamente parlando un sacrificio che non è un sacrificio e un sacerdozio che non è un sacerdozio.

Tanto la concentrazione cristologica quanto l'estensione ecclesiologica mostrano che la ricomprensione teologica dei due termini tende a mettere da parte i due termini «medi» della questione. Ossia tende a rappresentare la realtà sacerdotale e sacrificale indipendentemente dall'*ordo* del sacerdozio e dal *ritus* del sacrificio. La realtà e il rapporto tra *ordo* e *ritus* sono allora oggi una provocazione alla riflessione teologica, purché evitino di assumere la figura di una semplice nostalgia per un tempo in cui il sacerdozio era *naturaliter* ordinato e il sacrificio era *naturaliter* rituale. A questo non si deve però rispondere pensando che la gerarchia sia naturalmente veterotestamentaria e che il rito sia necessariamente inautentico. A questo punto allora comprendiamo davvero la centralità dell'interrogativo che ci poniamo, sotto un punto di vista eminentemente fondamentale: come è possibile oggi considerare il rapporto tra ordine e rito senza svuotare l'uno e l'altro, trasferendo il discorso esclusivamente o sul piano cristologico o su quello ecclesiologico, che strutturalmente tendono a superare d'un balzo proprio quell'istanza antropologica che la teologia oggi ha il compito di reintegrare originariamente nel proprio fondamento? È evidente che in una confessione come quella cristiana, nella quale in Cristo si concentra il sacerdote, la vittima, l'altare e lo stesso tempio, non è possibile che tutto rimanga sostanzialmente come prima e che dopo quella luminosa scintilla si resti in attesa del ritorno come se nulla fosse stato, in una tenebra buia quanto prima. D'altro canto neppure si può pensare che l'uomo nuovo abbia fatto i

conti una volta per tutte con l'oscurità del peccato e che non abbiamo bisogno ancora di una struttura rituale per accedere al cuore della verità che confessa.

L'idea di mediatore è quindi in realtà una semplice analogia inadeguata. Il sacerdote è mediatore solo in relazione a Cristo mediatore: questo è il «refrain» della moderna riflessione sul sacerdozio. Ma anche per Cristo l'appellativo di «mediatore» è un termine improprio: il mediatore è Mosè e per analogia con Mosè lo si dice di Cristo. Ma ciò che in Mosè (nel suo essere il mediatore) vi è di inadeguato, in Cristo è compiuto, e tuttavia Cristo compie la figura di Mosè solo in quanto è più che mediatore. Ecco la difficoltà più grande. Per Cristo stesso è inadeguato il termine mediatore, perché rispetto a Dio Padre è altro come Figlio, ma è il medesimo come Dio, mentre c'è mediazione solo là dove c'è differenza, mentre immediatezza e identità sono un'unica cosa. Cristo è un altro genere di mediatore poiché vero Dio e vero uomo, mentre Mosè può essere mediatore solo in quanto lo è *ex parte hominis*. Direi dunque che qui emerge il fatto che Cristo è detto mediatore perché non è più solo in una mediazione, ma nell'immediatezza sia verso l'uomo sia verso Dio. È questa immediatezza che gli dà titolo a essere un mediatore così *sui generis* da non essere più riconducibile al modello storico del mediatore (mosaico o sacerdotale). L'immediatezza «essenziale» e «originaria» che si realizza in Cristo rispetto a Dio e all'uomo, nella chiesa e nei suoi ministri è un'immediatezza derivata e subordinata, fondata sempre in quella particolare «mediazione».

Come per Cristo la possibilità di essere mediatore (nel senso nuovo del termine nel NT) risiede nel fatto di possedere un'immediatezza con l'uomo e con Dio, così per la chiesa la sua possibilità mediatrice si colloca nella sua immediatezza (derivata) con il singolo uomo e con Cristo. Questa doppia immediatezza necessaria alla «mediazione» sacerdotale, purché assunta nel senso debole che si è chiarito, è tuttavia significativa, poiché riporta in evidenza la necessità che per la mediazione del sacerdote è tanto necessaria l'immediatezza verso Cristo, quanto quella verso l'uomo credente, nella sua umanità dispersa e controversa: anche la «piccola» mediazione del ministro ordinato ha bisogno di una duplice immediatezza come suo presupposto: da un lato il sequestro cristologico, ma dall'altro l'esperienza in umanità: la

competenza rituale può scaturire solo dalla sintesi di questi due versanti e culminare nell'eucaristia come luogo della consegna di sé alla misericordia del Signore.

2.3. La reciproca implicazione tra mediazione e differenza nell'esplicitazione del rapporto tra «ordo» e «ritus»

Torniamo allora alla questione aperta da Schillebeeckx: in che misura la chiesa e i ministri sono mediazioni e in che misura sono immediatezze? Solo rispondendo a tale questione potremo poi domandarci: in quale misura vi è un soggetto cristiano che poi celebra un rito e in quale misura proprio nel celebrare un rito si diviene soggetto cristiano?

Se il rito effettivamente «partecipa del fondamento» – cioè se ha a che fare con qualcosa di fondamentale per il cristianesimo stesso e non solo per la «religione» – non può essere ridotto a mediazione! Deve invece avere una qualche forma di «immediatezza» con ciò che è decisivo per il vangelo di Cristo. Se invece è – per così dire – puramente «consequenziale» e «accessorio», allora veramente può essere soltanto una mediazione, intesa piuttosto come «mezzo» e «strumento» che si getta via quando si possiede il fine.

Se le cose stanno così, allora è chiaro che giungiamo a un'affermazione paradossale: il rito assume il ruolo di «necessaria mediazione» solo se può contare su un'immediatezza di fondo; al contrario cade inevitabilmente nella superfluità soltanto quando assume «staticamente» il ruolo di «cosa che media» e in esso si esaurisce.

L'analisi antropologica ci ha mostrato poi due linee antitetiche di lettura del rapporto tra rito e gerarchia: per una (Turner) il rito è l'infrazione della struttura gerarchica e si apre a una deriva «mistica». Per l'altra (Dumont) il rito è la verità della struttura gerarchica e si apre a una deriva «legittimante».

Si tratta ora di comporre questo livello fenomenologico-antropologico con il momento propriamente cristologico: la differenza del sacro deve essere coordinata dunque con la mediazione cristologica e insieme la mediazione del sacro deve essere unita alla differenza cristologica. Una cosa non molto diversa ha auspicato von Balthasar quando ha scritto che nel cristianesimo «viene fondamentalmente superata l'opposizione tra sacro e

profano, anche se nello spazio intermedio e terreno non è ancora eliminabile la tensione tra vecchio e nuovo eone, chiesa e mondo»⁴⁶. Questa esigenza, se connessa con quanto qui ricordato in coda alle premesse sul piano del rapporto tra antropologia e teologia, ci consente di approdare a una tesi che prepara le conclusioni.

Per arrivare a essa in modo ancora più chiaro dobbiamo però prima fare ancora alcune precisazioni intorno al tema teorico della mediazione. Come abbiamo visto, si è dato un senso classico di mediazione e uno moderno. La prima è mediazione del positivo (sacrificale/sacerdotale) rispetto all'immediatezza della coscienza; la seconda è mediazione della coscienza rispetto all'immediatezza del positivo (sacrificale/sacerdotale). Questa dialettica tra coscienza e sacrificio determina trasversalmente un'altra distinzione rilevante che si riflette nell'uso attuale del termine. «Mediazione» infatti è oggi usata in altri due sensi principali, che solo in parte possono essere sovrapposti ai primi due:

a) mediazione come ciò che favorisce il contatto tra due elementi;

b) mediazione come ciò che articola e distanzia un rapporto immediato;

Spazialmente mediazione è così sia avvicinamento sia allontanamento, mentre temporalmente mediazione è sia accelerazione sia rallentamento.

Come M. Buber ha parlato di «due generi di fede», opponendo una immediata a una mediata, noi possiamo parlare di «due generi di mediazione». Entrambe le «vie» che ho indicato (*zwei Vermittlungsweise*) presuppongono un rapporto con l'immediato, ma in modo diverso: vi è un immediato dopo della mediazione, raggiunto grazie alla conciliazione, e un immediato prima della mediazione, superato dalla mediazione. C'è quindi una mediazione che tende all'identità e all'unità e una mediazione che tende alla differenza e alla separazione.

Sono importanti le conseguenze di questi due generi di mediazione, poiché grazie a essi si può arrivare a pensare una mediazione come allontanamento e differenza: ciò significa mostrare che questo «genere di mediazione» – certamente moderno –

⁴⁶ BALTHASAR, *Gloria*, vol. I, 538.

ha già prima di sé un'immmediatezza, che disvela, rivela e trasfigura, inserendosi in mezzo a essa. Separa ciò che è unito per unire ciò che è separato. Il suo aspetto più rilevante è però che in questa mediazione resiste un aspetto sacro/separato, proprio perché la differenza è uno dei passaggi della mediazione. Si può mediare per unire solo se si è saputo mediare per dividere. L'identità conquistata (e non originaria) è già frutto di una differenza altrettanto conquistata. Proprio di qui, da questo addensarsi teoretico, emerge la tesi cui volevo approdare e che formulo così:

La mediazione cristologica deve dividere e separare l'immmediatezza del sacro, la sua tendenza all'identità; d'altro canto la mediazione del sacro deve articolare l'immmediatezza cristologica, i suoi diversi modi della presenza, e garantire la sua differenza rispetto a tutto ciò che è mediazione⁴⁷.

Solo sulla base di questa idea di mediazione cristologica si può intendere la «mediazione del ministro ordinato», proprio come mediazione della differenza tra sacerdozio soggettivo e sacerdozio oggettivo di Gesù, tra il Gesù che crede e il Gesù-vittima. Comunicare questa differenza non è solo del rito, ovvia-

⁴⁷ L'immmediatezza dell'amore divino è l'unica vera autorità originaria della chiesa: così anche von Balthasar, in *Glaubhaft ist nur Liebe*, può dire che «la plausibilità di questo amore divino non risulta da nessuna riduzione comparativa a quello che l'uomo ha sempre conosciuto come amore, ma risulta piuttosto unicamente dalla forma in cui l'amore si rivela e si esplica, forma però in sé così carica di maestà, che, senza esigerlo espressamente, determina, colà dove viene percepito, il distacco dell'adorazione. Nei confronti di questa maestà dell'amore assoluto, che è il fenomeno originario e fondamentale della Rivelazione, ogni autorità che funge da mediatrice verso l'uomo presenta carattere derivato. L'autorità originaria non la possiedono né la Bibbia (in quanto «Parola di Dio» scritta) né il *cherigma* (in quanto proclamazione viva della Parola di Dio) né il *ministero ecclesiastico* (in quanto rappresentazione ufficiale della Parola di Dio); tutti e tre sono esclusivamente Parola e non ancora carne, e in tal senso l'AT come Parola rappresenta soltanto uno stadio sulla via che conduce all'autorità definitiva. Questa autorità originaria la possiede soltanto il Figlio, che interpreta il Padre nello Spirito Santo come l'amore divino. Perchè unicamente qui, all'origine della Rivelazione, l'autorità (o maestà) può e deve coincidere con l'amore stesso; perciò anche ogni richiesta autoritativa di obbedienza e di fede da parte dell'uomo nella Rivelazione non può che condurre a una giusta visione e alla debita valutazione dell'amore di Dio proclamato» (*Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1991 [ed. orig. 1963], 57-58).

te. Ma la differenza rituale, il salto gerarchico della celebrazione, riconduce a Cristo grazie alla dialettica tra identità e differenza, tra mediazione e immediatezza, che i diversi *status* al suo interno possono garantire.

3. CONCLUSIONE: RECUPERO DELLA DIMENSIONE CRISTOLOGICO-ECCLESILOGICA DELL'ORDINE IN RELAZIONE AL RITO

Salvator noster [...] ad faciendam [...] resuscitationem nostram in sacramento et in exemplo praeposuit et proposuit [...] suam.

(AGOSTINO)⁴⁸

Ciò che per noi resta ancora da approfondire – e forse anche da comprendere – è il fatto che Gesù ha superato definitivamente ogni possibile ritualismo, senza però superare il rito. Il riconoscimento dell'unica mediazione di Gesù comporta molteplici «mediazioni», tra cui quella rituale che consente proprio a tutto ciò che è aggiunto, contingente, secondario e declinante di lasciar spazio, di «farsi da parte» per lasciare in evidenza luminosa soltanto il Mediatore nello Spirito di fronte al Padre. Il ritornare al Padre, nello Spirito attraverso il Figlio non avviene primariamente nel rito, ma ha bisogno del rito per acquisire quell'evidenza e quell'efficienza che la dimensione religiosa pretende e che la riflessione è incapace per sé di garantire.

Un ultimo incoraggiamento nella direzione in cui mi muovo viene anche dal maturare di sensibilità affini in ambito protestante, dove la rilettura cui è stato di recente sottoposto il concetto di *Opfer* (sacrificio) attraverso l'antitesi concettuale agostiniana *sacramentum/exemplum* apre una prospettiva di significativa sintonia⁴⁹. E. Jüngel ha infatti utilizzato questa coppia di nozioni per sostenere una tesi importante, secondo la quale il concetto di sacrificio – che già il cristianesimo antico aveva con-

⁴⁸ *De Trinitate* IV, 3,6.

⁴⁹ Cfr. E. JÜNGEL, *Das Opfer als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?*, in IDEM, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, 261-282. Di recente disponibile in italiano in IDEM, *Segni della Parola. Sulla teologia del sacramento*, Cittadella, Assisi 2002, 65-92.

tribuito a de-culturalizzare – ha subito però nella modernità un fenomeno di «riduzione etica»: una cristologia dell'*exemplum* non è di per sé censurabile, purché non si perda in un'insufficiente comprensione del significato salvifico della persona di Gesù⁵⁰. Jüngel qui muove la sua critica non a ciò che viene espresso dalla moderna interpretazione del sacrificio, ma a ciò che in essa non viene espresso⁵¹. La sovraordinazione del *sacramentum all'exemplum* è invece una conseguenza necessaria della distinzione tra «imitazione etica» ed «efficacia sacramentale», la quale a sua volta deriva dal cuore stesso della cristologia, nella quale la morte di Cristo non è solo «modello normativo», ma anche «evento della vittoria sulla morte», ossia un fatto che modifica l'uomo non semplicemente nei suoi «compiti», ma nel suo stesso essere. Il sacramento assume così una portata decisiva per la stessa comprensione della cristologia. Ed è questa in effetti la preoccupazione decisiva di Jüngel: non si può pretendere che nel suo discorso possa rientrare la considerazione del rito come momento necessario del sacramento. Tuttavia, a parte il già riconosciuto contributo del testo di Jüngel allo sviluppo della riflessione cattolica sulla liturgia⁵², esso indica una prospettiva convincente per concludere il discorso qui svolto sul rapporto tra sacramento dell'ordine e rito.

Potrei dire che una ripresa della pienezza del rapporto tra rito e sacramento dell'ordine è subordinata al lavoro teologico – anche ecumenico – da compiere sul triplice piano cristologico, ecclesiologico e liturgico-sacramentale. Una cristologia che accanto all'*exemplum* tenga vivo il *sacramentum* e un'ecclesiologia che non si chiuda in una prospettiva puramente giuridico-funzionale ma resti aperta alla sua dimensione eucaristica e simbolica non possono non arrivare a ripensare il valore del rito nel

⁵⁰ Cfr. JÜNGEL, *Das Opfer als sacramentum et exemplum*, 264.

⁵¹ Come osserva M. Loehrer, a commento di queste idee di Jüngel: «Das Nicht-Gesagte, aber zu Sagende, kommt zum Ausdruck, wenn die Bedeutung Christi als sacramentum dem Verständnis Christi als exemplum vor und übergeordnet wird» (M. LOEHRER, *Das augustinische Binom «sacramentum et exemplum» und die Unterscheidung des Christlichen bei G. Ebeling und E. Jüngel*, in *Mysterium Christi*, 377-403, qui 396).

⁵² «Für die katholische Theologie wäre es wichtig, wenn die Reflexion über Liturgie und Kult mit diesem Ansatz Jüngels konfrontiert würde» (LOEHRER, *Das augustinische Binom*, 402).

sacramento e a comprendere l'*ordo* in un orizzonte ontologico e simbolico finalmente adeguato.

Il rapporto di differenza tra sacro e profano non è eliminato e tolto da Gesù e dalla sua chiesa, ma rivisitato e mutato: una differenza tra sacro e profano non è più il segno di una chiusura del rito in se stesso (se mai vi è stata originariamente), ma dell'insuperabilità del significante (mediazione) perché si dia il significato (immediatezza). Cioè: il superamento dell'autogiustificazione rituale non può essere detto altrimenti che ritualmente. Il *minus* del rito, il suo essere opaco, irriflesso, esteriore può e deve diventare il suo *plus*, dato che l'opacità è garanzia della massima trasparenza, che l'irriflessione è garanzia del corretto orientamento della riflessione, che l'esteriorità rende salda e fedele l'interiorità. Il rito come espressione di quell'*unum necessarium*, del sovraindividuale e oggettivo atto di rinuncia all'auto-giustificazione che l'uomo, come il prete e la chiesa, hanno sempre pronto a disposizione.

Il sacramento dell'«ordine», come simbolizzazione gerarchica sacramentale (e inevitabilmente «separata») del Cristo-vittima rispetto al sacerdozio comune che è segno (tendenzialmente diffuso) del Cristo-sacerdote, assume il rango di mediazione solo se mantiene la duplice immediatezza nei confronti di Cristo e nei confronti del popolo di Dio. Nessuno nega che questa mediazione (minore, come si è detto) possa essere immediatezza di servizio, acquisita nell'esercizio: essa approda però a uno strano capovolgimento finale: come l'insistenza cristocentrica ha determinato spesso una spiritualità presbiterale incomprensibilmente «dionisiana», così un'insistenza sulla sacramentalità cristologica, sul rito della presenza del Cristo, sul sacro superamento del sacro, non potrà forse aprire a una spiritualità presbiterale davvero capace di rappresentare non soltanto Cristo di fronte alla chiesa, ma anche la chiesa di fronte a Cristo? È davvero impossibile che la riscoperta del nesso strutturale tra *ritus* e *ordo* possa far scaturire il bisogno di capire davvero l'abisso di investimento per chi sceglie di essere «servo» di Cristo? Il suo *status* gerarchico può derivargli soltanto da questa rappresentanza del Cristo-capo sotto forma del Cristo-vittima, in cui egli non può non sperimentare sempre di nuovo la non identità prorompente tra uomo e ufficio: quella differenza che ha sempre tormentato la missione più consapevole: «Mentre Paolo piange sui cattivi ministri

del Vangelo, Pietro piange su se stesso»⁵³. E l'*amare flere* è consolato solo dallo sguardo, dal pasto, dall'invio, dall'immediatezza dell'amore che nel rito sacramentale si rappresenta efficacemente.

Il superamento di ogni differenza (tra uomo e Dio, tra peccato e grazia, tra perdizione e salvezza) si dà ed è accessibile (solo perché può accadere) nella differenza da ogni superamento⁵⁴. Il sempre nuovo può darsi soltanto come sempre identico, il perennemente mutevole solo nell'apparente sovrana staticità. Rispetto al superamento del profano come profano è data e permane una differenza del sacro, come irriducibile fondamento del sacrificio di sé nel sacrificio di Cristo.

Lo si è detto ripetutamente: l'idea sottesa all'interpretazione contemporanea del nesso sacrificio/sacerdozio parte da questa tesi: l'alienazione del sacrificio di (un) altro si supera nell'autenticità del sacrificio di sé. Ma il sacrificio di sé è letteralmente svuotato se finge di non dipendere – anch'esso, sebbene *totaliter aliter* – dal sacrificio di altro, di un Altro. L'autenticità della destinazione storica, temporale e di libertà si può allora autocomprendere solo tutelando questo legame (non solo di *exemplum*, ma di *sacramentum*) con il fondamento in una ritualità orientata in senso eucaristico, dove superamento del sacrificio e sacrificio del superamento⁵⁵ sono indissolubili e ultimamente coincidono non teoricamente, ma praticamente, in una prassi della massima efficacia proprio perché totalmente in-efficiente.

Per consentire questa nuova ottica della «immediatezza mediata» è però necessario tornare a guardare al rito e al suo ne-

⁵³ VON BALTHASAR, *Gloria*, I, 530.

⁵⁴ Mediazione è la parola sia della differenza (tra sacro e profano) sia del superamento (coscienziale e storico). Per questo è a un tempo – proprio per via di queste sue due accezioni – sia troppo sacralizzante, sia troppo desacralizzante! Solo una dialettica di immediatezza e mediazione, di rivelazione e nascondimento, può approdare a un'adeguata teoria della chiesa e del ministero.

⁵⁵ Non c'è forse, nella coscienza di questo sacrificio del «superamento», quella stessa consapevolezza che trapela dal «panegirico di Abramo» di Kierkegaard, oppure da quella definizione di cristianesimo rahneriana che ha fatto tanto dubitare: «Colui che accoglie la sua esistenza [...] dice di sì a Cristo» (RAHNER, *CORSO FONDAMENTALE SULLA FEDE*, Paoline, Roma 1977, 297)? Non è questo «accogliere» e «accettare» il segno di quel sacrificio?

cessario riferimento simbolico alla gerarchia di un «ordo» come via per garantire quella natura di *diakonia* che caratterizza radicalmente la chiesa. Per cogliere questa possibilità occorre però lasciarsi dotare di «occhi nuovi», in modo tale da poter smentire nei confronti della forma rituale quella frase che von Balthasar ha usato per l'oblio della «forma estetica» in teologia: «Ma ciò di cui l'uomo non è più capace, ciò per cui è divenuto impotente, non può più essere da lui sostenuto, proprio perché si sottrae alla sua sottomissione. Non resta che negarlo o circondarlo di un silenzio di morte»⁵⁶.

⁵⁶ BALTHASAR, *Gloria* I, 11.

CAPITOLO DODICESIMO

MATRIMONIO, LITURGIA E PROFILO SPIRITUALE DELLA VITA CONIUGALE

Quelli che amano conoscono Dio meglio di tutti e perciò il teologo deve ascoltarli.

(H.U. VON BALTHASAR)¹

Alcune domande preliminari possono configurare il quadro entro cui si muoveranno le riflessioni generali a cui ci dedicheremo in questo penultimo capitolo di questa parte, quasi come l'accordatura dello strumento con cui eseguiremo il nostro motivo musicale.

Nel contesto culturale della chiesa di questo inizio di millennio, la prima domanda che ci poniamo riguarda anzitutto lo «statuto» della presenza laicale nella chiesa. Di tale presenza, la parte più larga, anche se non esclusiva, riguarda proprio quelle «coppie cristiane sposate» che rappresentano la grande possibilità per la crescita non soltanto della coscienza cristiana e della spiritualità a essa necessariamente legata, ma anche del ruolo che i laici (sposati e non) possono e debbono assumere sul piano teologico e sul piano liturgico.

«Degli sposi abbiamo bisogno tutti, vescovi, sacerdoti e teologi; il loro apporto non è sostituibile né pleonastico, tuttavia non è autoreferente né autosufficiente»². Questa considerazione merita di essere presa fino in fondo sul serio, come integrazione tra due diverse modalità dell'«appartenenza ecclesiale» che han-

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1984, 14.

² G. ANFOSSI, *Il primo ciclo di settimane di studi sulla spiritualità coniugale e familiare in vista del Giubileo*, in R. BONETTI (ed.), *Cristo sposo della Chiesa sposa, sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 1997, 11-21, qui 19.

no bisogno di una reciproca complementarietà. Non si tratta qui soltanto di avere a che fare con una via più pragmatica e operativa (quella laicale) e con una via più teorica e teologica (quella clericato-sacerdotale). È prima ancora una questione di esperienze ed espressioni diverse dell'identità cristiana, che hanno bisogno di un'adeguata calibratura e messa a punto nel loro necessario coordinarsi per poter fondare un'efficace e incisiva spiritualità coniugale³. Che l'esperienza coniugale e familiare come tale offre un grande tesoro di spiritualità cristiana può essere detto con piena coscienza soltanto da chi – oltre a «fare» esperienza – è capace anche di esprimere con categorie comunicative, ecclesiastiche, partecipabili e persuasive⁴.

La seconda considerazione preliminare riguarda invece in che modo oggi è possibile seriamente parlare del ruolo dello Spirito nella teologia e nella liturgia attuale. Continuo a insistere sui due termini (teologia e liturgia), perché mi pare di riscontrare un possibile difetto nell'accoppare troppo velocemente la teologia alla liturgia. Se è vero infatti che una teologia che non esplicita un riferimento allo Spirito può essere una teologia inadempiente (e molto spesso oggi continua a essere tale), è altrettanto vero che la liturgia opera anzitutto sul piano dell'azione, della vita, prima che sul piano del pensiero e della riflessione. Per questo, spesso la liturgia agisce nell'ambito dello Spirito, presupponendo lo Spirito, anche senza la necessità di moltiplicare i riferimenti esplicativi a esso⁵. Una vita cristiana «nello Spirito» diviene un'esperienza indimenticabile e può farsi un'espressione

³ Cfr. le riflessioni a proposito di M. VERGOTTINI, *L'identità del fedele laico. Interesse e riflessi del dibattito teologico per il discorso sulla figura spirituale del cristiano*, in AA.VV., *La spiritualità del cristiano come problema pastorale. «Vivere con pietà in questo mondo»* (Quaderni di Studi e Memorie, 9), Piemme, Casale Monferrato 1991, 35-52.

⁴ Una consapevolezza simile si trova in K. DEMMER, *The origin of an Idea*, in K. DEMMER - A. BRENNINKMEIJER-WERIAHN, *Christian Marriage Today*, Catholic University of America Press, Washington 1997, 1-12.

⁵ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito della verità* (Teologica, 3), Jaca Book, Milano 1992, 26-27. Esplicito raccordo tra teologia dello Spirito e liturgia si trovano in F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza* (Corso di teologia sistematica, 5), EDB, Bologna 1987, 242-266. Sul tema esplicitamente matrimoniale la più recente riflessione si trova nel volume di M. MARTINEZ PEQUE, *Lo Spirito Santo e il matrimonio nell'insegnamento della Chiesa*, Ed. Dehoniane, Roma 1993.

convincente soltanto nella misura in cui assume in pieno il luogo liturgico come mediazione essenziale per il continuo passaggio dalla fede alla vita e dalla vita alla fede, al di là di ogni troppo semplice identificazione della prima con la seconda⁶.

La terza calibratura dell'intonazione riguarda invece la possibilità che tutto il nostro discorso sulla spiritualità matrimoniale possa perdere di vista la realtà più decisiva, quella per cui la verità del sacramento cristiano del matrimonio sta in una radicale trasfigurazione religiosa e in un profondo compimento credente delle esperienze ordinarie, comuni e naturali dell'uomo di fronte alla donna e della donna di fronte all'uomo⁷. Il matrimonio non lo hanno inventato i cristiani, né l'incontro tra maschio e femmina lo ha inventato l'uomo. Ma il piano naturale-estetico (dell'incontro e della convivenza), il piano civile-etico (dell'assunzione degli impegni e della promessa della fedeltà condizionata) e il piano religioso-cristiano (della risposta a una promessa e della fedeltà incondizionata e gratuita) non si trovano in una posizione di opposizione, bensì di superamento e di compimento trasfigurante⁸. Il matrimonio è davvero sacramento cristiano quando sa includere e comprendere le altre dimensio-

⁶ Cfr. G. CAMPANINI, *La liturgia della vita: tra secolarizzazione e ricerca di senso*, in AA.VV., *Famiglia santuario di Dio. Una comunità che celebra e che prega* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Sectio pastoralis, 14), C.L.V., Roma 1995, 11-30; IDEM, *I laici e la liturgia. Luci e ombre di un cammino cinquantennale*, in AA.VV., *50 anni alla luce del Movimento liturgico* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Sectio pastoralis, 18), C.L.V., Roma 1998, 101-106.

⁷ Cfr. R. TAGLIAFERRI, *Sposarsi nel Signore*, in *Celebrare il mistero di Cristo*, vol. II, *La celebrazione dei sacramenti* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia, 88), C.L.V., Roma 1996, 407-448; R. CECOLIN (ed.), *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1995; dello stesso R. TAGLIAFERRI si veda anche *Annuncio e cultura nel sacramento del matrimonio*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 241 (2003), 29-36.

⁸ Cfr. VON BALTHASAR, *Lo Spirito della verità*, soprattutto alle pp. 275-276, dove si legge tra l'altro: «conviene nel matrimonio cristiano parlare più espressamente di quanto si fa di solito di una abitazione dello Spirito Santo in tutte le forme – compimenti e rinunce – di amore fedele» (275).

ni, non quando sostituisce (od oppone) a esse qualcosa di altro⁹. Questa forzatura, questa pretesa di opporre divino a umano, questa presunzione di purificare totalmente l'uomo, è ancora un punto debole della visione e della comprensione del nostro tema¹⁰.

Solo una spiritualità cristiana della coppia e della famiglia sarà domani in grado di ovviare alla rappresentazione errata per cui – nella vita matrimoniale cristiana – si tratterebbe principalmente di sottoporsi a doveri maggiori che non nella vita matrimoniale *tout court* o nella semplice «convivenza». Finché la vita cristiana non sarà pensata anzitutto con le categorie del dono, della grazia, della misericordia, della gioia e della relazione d'amore non sarà possibile coglierla nella sua verità. Ma questo non è affatto possibile senza dar forma e prospettiva a una spiritualità coniugale che si nutra della parola e del sacramento.

1. PRELUDIO: LA TEOLOGIA E LA LITURGIA CON SOGGETTO LAICALE, LUOGO DI PRESENZA E DI EFFICACIA DELLO SPIRITO

Il nostro preludio sarà costituito dà una breve riflessione dedicata al chiarimento del metodo con cui vorrei procedere e anche dei termini essenziali del discorso che vorrò proporre.

– Anzitutto deve essere affrontata una duplice questione, a un tempo squisitamente teologica e profondamente radicata nella cultura antropologica contemporanea. Proprio il raccordo tra teologia e antropologia, tra scienza della fede e scienze umane appare infatti la via obbligata per il sorgere di un'autentica spiritualità coniugale e familiare¹¹.

⁹ Non è errato affermare che, rispetto alle famiglie di fatto e alle famiglie di diritto, la chiesa annuncia anzitutto la *famiglia di mistero*, ossia quella famiglia che vive come *dono* ciò che la vita propone ordinariamente nella prospettiva o del *diritto* o del *dovere*.

¹⁰ In primo luogo per una spiritualità coniugale è giusto mettere subito in primo piano il dato per cui «l'autonomia antropologica non si contrappone al piano teologico, ma rappresenta il luogo inviolabile della responsabilità dell'uomo concesso dalla stessa volontà divina» (TAGLIAFERRI, *Sposarsi nel Signore*, 419).

¹¹ Cfr. G. DANNEELS, *Théologie, sciences humaines, spiritualité*, «Intams review» 3/2 (1997), 128-130; CH. DEPOORTERE - G. GRESHAKE, *The Impact of*

a) La questione della liturgia riguarda la dimensione di un'azione dello Spirito che la teologia ha largamente trascurato¹². Fare teologia riferendosi esplicitamente alla liturgia, ossia alla modalità celebrativa del mistero di Cristo, è una forma di procedimento conoscitivo che è stato riscoperto solo negli ultimi decenni, per quanto sia saldamente attestato fin dagli inizi della chiesa cristiana. In effetti nel mondo moderno è parso spesso alla teologia di poter promuovere se stessa soltanto in uno stile accentuatamente metafisico o morale, trascurando o dimenticando addirittura la sua dimensione *rituale* e celebrativa. La riscoperta di questa modalità determina oggi una serie di conseguenze non irrilevanti per la stessa «teologia della famiglia». In particolare questa nuova consapevolezza – frutto del Movimento liturgico e della Riforma liturgica affermata e promossa dal concilio Vaticano II – sollecita a ripensare il rapporto tra fede, teologia e rito. Infatti, se a una tradizione che presupponeva il ruolo del rito per il fondamento della fede, e a una modernità teologica che ha largamente rimosso il culto rituale dal fondamento della fede, può seguire oggi uno stile della reintegrazione del rito nel fondamento della fede, allora è evidente che tale nuova ottica di valutazione fondamentale del rito liturgico non riguarda semplicemente la «teoria teologica», ma anche la «prassi e la vita spirituale» dei cristiani¹³. Sulla scia di questo pensiero si può scoprire che il ruolo della liturgia per un matrimonio cristiano che sia davvero «matrimonio nello Spirito del Cristo» è molto più radicale e molto più profondo di quanto normalmente si pensa. Porre una domanda sulla liturgia in relazione alla «spiritualità coniugale e familiare» significa affrontare la questione liturgica¹⁴ |OK

the Human Sciences on Marital Spirituality, «Intams review» 3/2 (1997), 192-197.

¹² Per una ripresa del dibattito teologico sul tema, cfr. AA.VV., *Spirito Santo e liturgia*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

¹³ Un approfondimento di questa «svolta» nella considerazione della liturgia si trova nel citato volume di TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*.

¹⁴ Un bella ricostruzione recente della «questione liturgica» si trova in A. CATELLA, *Dalla Costituzione conciliare «Sacrosanctum Concilium» all'enclica «Mediator Dei». Un percorso interpretativo*, in AA.VV., *La «Mediator Dei» e il Centro di Azione Liturgica. 50 anni alla luce del Movimento liturgico*, C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma 1998, 11-43. Sul problema generale del rapporto tra teologia e liturgia rinvio a quanto ho scritto in A. GRILLO, *Teologia*

nei suoi risvolti significativi per la vita delle coppie cristiane.

b) Da questa nuova consapevolezza a livello liturgico deriva una nuova sensibilità circa la questione dell'autocoscienza laicale, come possibilità del «laico semplicemente battezzato» di essere soggetto teologico e liturgico plenario. Si noti: si tratta di promuovere un soggetto che sia soggetto teologico e liturgico in modo indissolubile, dove l'identità non è garantita prima e altrimenti rispetto alla celebrazione sacramentale. Sembra infatti che la promozione di un'alta e matura autocoscienza laicale del cristiano (e delle stesse famiglie cristiane) possa essere perseguita prima di tutto in ambiti diversi da quello liturgico, e in special modo su un terreno teologico (teorico o pratico, conoscitivo o attivo) che sembra (e sottolineo sembra) essere una premessa e una precondizione della liturgia. In realtà, proprio per i laici sposati, dovrebbe oggi valere una consapevolezza nuova, secondo cui essi possono promuovere e approfondire la loro identità cristiana prima di tutto cominciando con il diventare soggetti pieni e convinti delle loro liturgie. Che nella liturgia si giochi qualcosa di essenziale e non di accidentale, di costitutivo e non di accessorio, di fondamentale non di marginale è la nuova coscienza che può far maturare su basi più solide un'efficace spiritualità coniugale¹⁵.

La liturgia, in tale particolare prospettiva di riabilitazione dell'autocoscienza laicale, deve essere considerata nello stesso tempo come esperienza e come espressione. Essa è dimensione da cui comincia la vita del laico cristiano ed è anche momento a cui arriva tale vita: in altri termini, molto più tradizionali e consueti, è *fons e culmen* dell'esistenza cristiana, secondo la nota espressione di SC 10. Il grave limite della presenza laicale nella chiesa di oggi e di ieri è stato proprio il non aver colto la delicata

fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella scienza teologica (Caro Salutis Cardo. Studi, 10), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1995.

¹⁵ Sullo sfondo possiamo vedere la pertinenza dell'osservazione che individua la crisi della spiritualità e della devozione a essa connessa «nella crisi di persuasività delle forme del culto» (G. ANGELINI, *Devozione e secolarizzazione. Per una riformulazione del problema*, in AA.VV., *La spiritualità del cristiano come problema pastorale*, 53-109, qui 71). Sullo stesso tema cfr. anche il più recente e più ampio G. ANGELINI, *Il tempo e il rito alla luce delle Scritture*, Cittadella, Assisi 2006.

tezza e la decisività di un'adeguata partecipazione alla celebrazione liturgica dei sacramenti. La qualificazione della presenza laicale nella chiesa – e quindi anche del sorgere di una spiritualità coniugale – passa attraverso la piena valorizzazione del rito liturgico come esperienza e come espressione: cerchiamo di capire meglio la differenza che passa tra queste due caratteristiche della dimensione liturgica.

a) L'esperienza è anzitutto e in generale, per il cristiano e per l'uomo, la possibilità di «star dentro» ciò che vive, di ricordare, di «rivivere» e perciò di cambiare in una relazione che lo fonda e lo trasforma. Far diventare «esperienza» la dimensione liturgica del cristiano laico significa fare in modo che egli nel culto rituale possa trovare se stesso, possa appassionarsi ai testi, possa ricevere le parole decisive, possa incontrare il Signore e il prossimo in una purezza di relazione altrimenti impossibile. Già a questo livello di esperienza, è chiaro che ogni uomo può fare un'esperienza nella liturgia, ma non è detto che debba necessariamente farla. Anzi, la collaborazione dell'esperienza dell'uomo, per quanto non sia condizione del sacramento, è certamente misura della sua recezione e della vita che da esso deriva. Se esiste una dimensione del sacramento in cui la sua validità non riguarda direttamente la sua fruttuosità, è altrettanto vero che il significato della liturgia per la spiritualità laicale e coniugale può avere riferimento soltanto ai sacramenti in quanto fruttuosi, ossia soltanto nel mobilitare la risposta della libertà dell'uomo proprio a partire dalla celebrazione piena del rito. Da questo punto di vista il cristiano laico deve poter fare del rito come tale una propria esperienza, senza cedere né alla fuga in un cristianesimo rituale, né nel semplice conformarsi a una tradizione della pura conformità senza senso. Insomma, non può esistere una vera spiritualità coniugale e familiare se la spiritualità laicale sottovalluta sistematicamente la pertinenza del rito cultuale alla propria identità, o con l'opporre al rito un'esperienza diversa (del mondo o del secolare), o rinunciando all'esperienza rituale e sostituendola con la devozione personale. Una «liturgia della vita quotidiana» è possibile soltanto nel continuo confronto «esperienziale» con la liturgia festiva¹⁶.

¹⁶ Sul problema è intervenuto con una prospettiva parzialmente diversa

b) Ma la liturgia è anche espressione: ciò significa che il laico cristiano sposato deve poter trovare nella liturgia le parole più alte per dire la verità di sé come singolo, come coppia, come madre, come figlio, ecc. La liturgia riesce a essere pienamente esperienza della vita cristiana del battezzato solo se essa può raggiungere la possibilità di essere veramente la più piena espressione della sua vita. Qui dovremmo soffermare la nostra attenzione su un fatto che normalmente trascuriamo e facciamo scivolare sotto i nostri occhi con molta trascuratezza: finché non esprimiamo con parole e gesti adeguati la nostra vita, noi non sperimentiamo davvero il suo senso. Il rilievo che ha l'espressione per la strutturazione della nostra esperienza tende a essere sottovalutato da ogni forma di intellettualismo (culturale e cristiano). Viceversa, la consapevolezza di questa funzione costitutiva dell'espressione rafforza in noi l'inclinazione non intellettualistica e non astratta verso la concretezza di un vero realismo.

Ecco allora che l'espressione liturgica diviene anche condizione dell'esperienza cristiana, bagaglio di parole e di pensieri – quasi vocabolario essenziale – per poter dire e proporre se stessi come cristiani, nella vita di coppia e di famiglia.

– Che cosa significa allora che il laico battezzato e sposato possa diventare veramente «soggetto» della teologia e della liturgia? Porre questa domanda oggi vuol dire aver scoperto che un'esperienza e un'espressione rituale sono essenziali alla strutturazione di una vera e piena identità cristiana, al di là di ogni illusione «autoreferenziale» del laicato, come anche di ogni presunto automatismo liturgico. Non c'è un'esperienza laicale che dispensi dall'espressione liturgica, né un'espressione laicale che dispensi dall'esperienza liturgica. La liturgia, come «esercizio del sacerdozio di Cristo», costituisce proprio quella dimensione in cui, ripetendo parole e gesti originari in un rito, il cristiano può essere sempre nuovo, può diventare se stesso nel regolare confronto con altri e con un Altro che lo promuove e lo accompagna senza posa. In questo accadimento avviene un duplice fenomeno, che risulta antropologicamente e teologicamente essenziale:

CAMPANINI, *I laici e la liturgia*, 104. Una discussione del concetto di «secolarità» come caratteristica del laico cristiano si trova invece in VERGOTTINI, *L'identità del fedele laico*, 37ss.

a) Il cristiano sperimenta nella liturgia di poter essere soggetto soltanto in una relazione, di poter essere se stesso solo di fronte e grazie a un altro: e questo è ciò che la coppia annuncia come propria modalità specifica dell'esser cristiano¹⁷.

L'esser coppia infatti è una delle determinazioni essenziali dell'essere uomo. Noi siamo uomini e donne in quanto non siamo riducibili a un modello unico, come uomini in relazione a donne, come donne in relazione a uomini. L'umanità si dà solo nel genere coppia, non nel genere maschile o femminile. L'originario dell'uomo è di esser uomo e donna, non di essere uomo o donna. Ma non basta: la coppia – come realtà all'interno dell'umanità e anche all'interno della chiesa – offre la possibilità di capire in modo più profondo che cos'è la fede. Riuscire a capire la coppia diventa in tal senso preliminare per capire pienamente che cosa è la fede. Questo già Paolo lo sapeva, quando parlando della coppia faceva immediatamente riferimento al rapporto tra Cristo e la chiesa. Perché possiamo essere chiesa cristiana, dobbiamo avere un rapporto con Cristo, così come l'uomo e la donna hanno tra loro un rapporto: capire quel rapporto è la condizione per poter dire effettivamente il rapporto tra chiesa e Cristo.

Da questo punto di vista noi intuiamo che sarebbe del tutto sbagliato pensare che la competenza puramente teologica, religiosa, possa dire totalmente che cos'è la vita di coppia. Perché è la vita di coppia che può scoprire, dischiudere settori interi della vita religiosa, che altrimenti non si possono comprendere perché solo l'esperienza di coppia dice fino in fondo che cosa è la fede. Per questo si deve attentamente studiare la vita di coppia come esempio luminoso di vita non autosufficiente, come il caso più evidente di crisi e di turbamento di ogni forma di autosufficienza del singolo, come passione e disperazione di poter trovare da soli il punto su cui consistere. Questo è il germe di ogni atto di fede, che ognuno è costretto a fare se vuol cominciare a vivere un rapporto di coppia. La vita di coppia presuppone che uno si alleni in quell'atto di spogliazione di sé e di affidamento all'altro che è la base di ogni atto di fede religioso, in cui si risponde non

¹⁷ Cfr. J. SPLETT, *Marriage as seen by christian anthropology*, K. DEMMER - A. BRENNINKMEIJER (edd.), *Christian Marriage today*, Catholic University of America Press, Washington 1997, 13-24.

semplicemente di sé ma dell'altro, perché l'altro prima di tutto risponde di te. Questo è il rapporto tra l'uomo e Dio, che nella coppia si rende presente nella vita quotidiana, nella più piccola come nella più grande delle occupazioni.

La coppia può così essere compresa in tutta la sua profondità come testimonianza di una relazione fondante, di una vita intesa come rapporto, come apertura, come incapacità di chiudere i conti all'interno della propria esperienza, come ringraziamento perché si è ottenuta dall'altro la fiducia e la possibilità di dare fiducia anche dove non si vede il risultato, dove non si è certi dell'esito. Questa è la dialettica e la dimensione più profonda di ogni fede e di ogni amore. La possibilità di rischiare, di mettere a repentaglio tutto se stesso perché l'altro possa vivere, possa progredire, possa star bene. Questo è in fondo il senso ultimo della motivazione per cui la chiesa da sempre ha guardato all'esperienza della coppia come a un'esperienza carica di senso cristiano e religioso. Al di là di tutto quello che si può dire superficialmente sulla comprensione del matrimonio come rimedio della concupiscentia, la vera motivazione per cui si è guardato al matrimonio come a un luogo profondamente ricco di senso sacramentale è dovuta al fatto che in quell'esperienza, nella profondità di quella forma di vita, si rende presente – in un modo radicalmente autentico e originario – l'atto di fede in Gesù Cristo.

Ciò che va fatto emergere in modo prepotente è pertanto l'idea che la capacità di relazionarsi a un altro in modo del tutto gratuito è in fondo il senso primo e ultimo del matrimonio, della vita di coppia; questo è appunto il mistero della vita come dono ricevuto. La coppia che vive autenticamente questa sua dimensione rende presente tutto ciò che la fede predica, annuncia e spera. Ma lo rende presente soprattutto nella (apparente) banalità della vita quotidiana. Per questo la vita di coppia è grande ed edificante soprattutto nella quotidianità: è la quotidianità che in essa viene alzata al livello di manifestazione, di rivelazione del senso ultimo della vita. Ogni matrimonio porta in sé questa straordinaria possibilità di annunciare la gratuità come legge di una vita concepita come dono d'amore. Una cosa tanto alta non può non avere un rito che la inaugura e la introduce, ma deve avere anche una relazione stabile con la modalità liturgica dell'esperienza. Solo mettendo in connessione l'esperienza quoti-

diana dell'amore di coppia con l'esperienza festiva dell'amore tra Cristo e la chiesa può gradualmente crescere e affermarsi uno «stile spirituale» della coppia, irriducibile ad altri modelli sebbene in profonda comunicazione con essi.

b) Questa esperienza di profonda correlazione tra vissuto esperienziale quotidiano e vissuto liturgico festivo¹⁸, di cui pure la coppia e la famiglia «sa» qualcosa di decisivo dalla «catechesi» e dal «servizio», diventa esperienza profonda, religiosa e pre-molare, soltanto se strutturata nell'ambito di esperienze religiose, detta con linguaggi simbolici e vissuta con azioni rituali. Il cristiano sperimenta perciò che tale relazione deve essere continuamente celebrata per poter essere ancora vissuta: questa espressione necessaria non è dunque un sovrappiù rispetto a quell'esperienza, ma è invece un elemento che la rende possibile, che ne costituisce la possibilità e ne apre la vivibilità cosciente.

Laddove l'uomo e la donna debbono esprimere tra loro ciò che regge e fonda la loro unione (il sentimento, l'impegno, il dono reciproco, l'amore, la passione, la tenerezza, ecc.) passano naturalmente a un registro diverso: abbandonano spontaneamente il livello concettuale-segnico del comunicare e si immergono nel livello simbolico del linguaggio. Il bacio, la carezza, il fiore, lo sguardo, l'abbraccio «parlano» sul piano simbolico, implicano anche un agire «non ordinario», di carattere rituale e configurano lo spazio per un'esperienza «diversa», eccezionale, straordinaria¹⁹.

A questa logica non sfugge la determinazione «cristiana» della vita della coppia e della famiglia. Le espressioni simboliche e le azioni rituali sono elementi costitutivi e necessari di ogni

¹⁸ Si noti, a tal proposito, che tale correlazione strutturale tra esperienza feriale ed esperienza festiva significa essenzialmente bisogno di un'interruzione del *continuum* del vissuto ordinario per far sì che esso possa corrispondere al «dono» e al «compito» che lo ha istituito. Ciò significa che la polarità festa-feria è una dinamica temporale-spaziale che trova posto in ogni giorno e lo struttura significativamente. Riguarda perciò ogni espressione di «culto rituale», che introduce il festivo in ogni ora, in ogni minuto della giornata. Per una ripresa complessiva della questione festiva, cfr. il gustoso volumetto AA.VV., *Il tempo della festa. Dieci voci per riscoprire la domenica*, a cura del Servizio nazionale per il Progetto Culturale, San Paolo, Cinisello B. 2005.

¹⁹ Trago queste prospettive simbolico-rituali dal bel libro già citato di BONACCORSO, *Celebrare la salvezza*, soprattutto 9-56.

vera esperienza religiosa cristiana. Occorrono «parole determinate» non solo per esprimere, ma per «esperimentare» il vissuto cristiano familiare; occorrono azioni rituali determinate per lasciar emergere – anche dal proprio quotidiano – l'apertura cristiana a un'invincibile speranza di salvezza. Anche qui vediamo facilmente la debolezza di quelle ricostruzioni del vissuto cristiano coniugale e familiare (come anche della sua determinazione in termini di «spiritualità») che, astraendo dalla correlazione con la simbolica e la ritualità liturgica, pensano di poter semplicemente costruire una simbolica e una ritualità diversa a partire da un'esperienza diversa. In verità, senza una radicale coordinazione e armonizzazione, senza un lasciar leggere la vita dalla liturgia e la liturgia dalla vita, senza un continuo mettere l'esperienza di vita coniugale alla prova dell'espressione liturgica e l'esperienza liturgica alla prova dell'espressione coniugale, non è possibile dare sufficiente solidità e affidabilità a una vera spiritualità della coppia.

2. TEMA: LA SPIRITALITÀ CONIUGALE E FAMILIARE NON STA SEMPLICEMENTE «PRIMA» O «DOPO» LÀ LITURGIA, MA ANZI TUTTO «NELLA» LITURGIA

Eccoci allora arrivati al tema del nostro studio: esso ha come centro l'idea che la spiritualità matrimoniale e familiare, ossia il matrimonio nello Spirito di Cristo, si realizzi anzitutto e prioritariamente nell'ambito della liturgia cristiana, purché essa sia resa «esperienza» ed «espressione» fondante dell'identità della famiglia. Questo significa, evidentemente, che la vita liturgica dei coniugi è essenziale perché essi possano elaborare e vivere una loro «spiritualità». Se qui ci riferiamo alla «liturgia» è ovvio che non possiamo pensare semplicemente alla «liturgia del matrimonio», bensì a tutto l'ambito del culto rituale in cui i coniugi hanno vissuto prima del matrimonio e in cui vivranno anche dopo di esso. Ciò equivale a dire che la qualità spirituale del matrimonio cristiano è definita dalla sua qualità eucaristica²⁰.

²⁰ Giustamente C. Giuliodori ha posto in evidenza questa dimensione articolando sul ringraziamento eucaristico e sulla misericordia del perdono

I cristiani sono uomini e donne, morti e risorti in Cristo nel battesimo e nella cresima. Ciò che però caratterizza oggi questi due sacramenti è largamente il fatto di essere anticipati rispetto all'inizio della vera «esperienza» ed «espressione» dell'uomo e della donna. Essendo sacramenti «non reiterabili», ossia sacramenti che incontrano il cristiano una sola volta nella vita, essi oggi scontano questa grande difficoltà di una strutturale e originaria separazione tra il sacramento e l'esperienza²¹. Il cristiano muore al peccato e rinascere alla nuova vita non per propria iniziativa, o per proprio merito, ma per grazia di Dio, per l'atto misericordioso di un Dio che in Cristo ha ricostruito la relazione originaria con l'uomo e che nel suo Spirito la rende accessibile a ogni uomo e a ogni donna. Ma l'atto con cui l'uomo risponde a tale offerta da parte di Dio deve essere la parola più alta e il sentimento più profondo, l'espressione più nobile e l'esperienza più commovente che gli sia possibile pronunciare, incomparabilmente più motivata e sentita di qualsiasi altra parola o esperienza che possa pronunciare o provare. Proprio questo «scollamento» tra esperienza e sacramento è la prima delle radici che rendono difficile una piena autocoscienza laicale nel matrimonio e che ostacolano perciò il decollare di una vera «spiritualità matrimoniale».

– Diversa è la struttura del sacramento dell'eucaristia, a cui battesimo e cresima tendono naturalmente e dove uomini e donne che hanno fatto esperienza della salvezza offrono i loro corpi nel corpo di Cristo e ringraziano. È vero, infatti, che il deficit di esperienza legata al battesimo e alla cresima è molto simile a

la spiritualità coniugale: cfr. *La sponsalità di Cristo e della Chiesa a fondamento della vita nello Spirito della coppia cristiana*, in R. BONETTI (ed.), *Cristo sposo*, 88-113, soprattutto 109-113. Il problema cardine della spiritualità coniugale consiste proprio nel far emergere queste «evidenze» come momento intrinseco alla vita della coppia, e non come un dato «estrinseco», per quanto doveroso e impegnativo. Senza negarne la natura di compito, si tratta di farne emergere appieno la natura di dono fondante l'identità dei coniugi.

²¹ Quando lamento una separazione del sacramento dall'esperienza non intendo negare che il sacramento segni effettivamente una separazione dall'esperienza ordinaria della vita, ma voglio dire che tale separazione deve essere esperita. Sperimentare lo stacco che il sacramento introduce nella vita ordinaria è un elemento necessario al sacramento stesso: è proprio ciò che ordinariamente chiamiamo «fede».

quello che caratterizza la «prima comunione». Ma proprio il fatto che di comunioni ve ne siano una seconda, una terza e così via rende possibile colmare il deficit esperienziale del sacramento nella distensione del tempo. L'esperienza del morire, del vivere, dell'amare e del tradire, dell'odiare e del perdonare, sono tipiche esperienze dell'adulto che costituiscono il vero contesto in cui prende senso il battesimo, la cresima e l'eucaristia. Solo collegando i sacramenti dell'iniziazione cristiana con queste radicali esperienze umane ed esistenziali possiamo raggiungere quella sovrana connessione tra teologia e antropologia, tra Dio e uomo, che i sacramenti hanno il fine di realizzare in modo tanto sorprendente quanto umanamente significativo. L'eucaristia, come luogo ordinario dell'identità cristiana, con la possibilità di ristabilire la connessione tra esperienza-espressione e rivelazione, costituisce il livello privilegiato della spiritualità cristiana, anche matrimoniale.

– Non può essere qui dimenticata la funzione essenziale che in ordine a tale superamento del deficit esperienziale ed espessivo del rapporto con i sacramenti dell'iniziazione cristiana ha con il tempo assunto il sacramento della penitenza, divenuto come l'eucaristia sacramento reiterabile e reiterato. Esso oggi si colloca significativamente come «sacramento dell'età adulta», quasi della maturità del cristiano, avendo spesso il compito di riconnettere in modo significativo le radici battesimali con la vita del cristiano e con la sua destinazione al banchetto eucaristico. Eppure, con tutta la sua legittimità, il largo affermarsi di questo recupero penitenziale delle radici battesimali ha contribuito a una possibile distorsione nella vita del cristiano, distogliendo l'attenzione dalla centralità della dimensione eucaristica e subordinandola a una previa «autorizzazione» confessionale.

Il tendere del battesimo all'eucaristia come compimento si è così tramutato – non tanto nella teoria quanto nella prassi – in un dipendere dell'eucaristia dalla confessione. In tal modo, si sono verificati due fenomeni – apparentemente contraddittori tra loro – ma che hanno profondamente segnato la spiritualità laicale e coniugale: da un lato ha prevalso una comprensione sempre più giuridico-morale del sacramento della penitenza, con il prevalere del compito (di confessarsi) sul dono (del perdono e della gioia eucaristica); dall'altro si è tendenzialmente compreso il sacramento della penitenza nello scambio tra con-

fessione e assoluzione, emarginando in una «zona neutra» l'aspetto penitenziale della «soddisfazione» e avvalorando così l'idea che il dono della misericordia dispensi davvero da un compito diverso da quello di dire il peccato.

In questo modo si è determinata una condizione per cui il compito morale ha prevalso sul dono teologale per quanto riguarda l'approccio al sacramento e all'intera esperienza cristiana; d'altra parte il compito morale è rimasto offuscato da una semplicistica visione del perdono divino per quanto riguarda l'efficacia del sacramento. Il recupero di una «forma eucaristica» del sacramento della penitenza, che riabiliti il dono teologale e non deprima il compito morale come risposta della libertà al dono della grazia costituisce uno dei passaggi necessari anche per il costituirsi di un'autentica spiritualità degli sposi.

– Uomini e donne si uniscono perciò in matrimonio sulla base di quell'esperienza ed espressione della loro esistenza di fede che ha «forma eucaristica» e che è maturata nella riappropriazione delle radici battesimali che l'eucaristia e la penitenza rendono possibile nella ripetizione. Solo così la «liturgia matrimoniale» prende senso e viene illuminata proprio lasciandosi «guidare» dall'esperienza-espressione eucaristica che i coniugi hanno acquisito prima come «figli-single», poi come «fidanzati» e infine come «sposi». Solo la dimensione eucaristica, come verità del mistero pasquale del corpo di Cristo (vero e mistico) riesce a salvaguardare la radicazione antropologica del matrimonio e la sua trasfigurazione teologica. Solo essa può far cogliere la differenza (che non è opposizione) tra il piacere di vivere insieme, il dovere di essere condizionatamente fedeli e il dono di scoprirsì incondizionatamente offerti all'altro e accettati dall'altro. Il «mistero grande» di Cristo e della chiesa diviene così, esperienzialmente ed espressivamente, la verità annuciata e ricevuta dall'unione matrimoniale della coppia di cristiani. La coppia cristiana è capace di una spiritualità quando – nell'amore che la lega e la libera come amore del prossimo – riesce a far trapelare con forza ed efficacia l'amore per Dio. Quando cioè il matrimonio riesce a essere davvero «sacramento permanente», ossia uno stato «inaugurato» da una celebrazione (rito del matrimonio) e arricchito, approfondito e trasformato da molte altre celebrazioni (soprattutto dell'eucaristia e della preghiera).

3. VARIAZIONE (1): LA LITURGIA È «ESPERIENZA» DELLO SPIRITO DI CRISTO NEL MATRIMONIO

– La liturgia è, come abbiamo detto, esperienza in quanto è *fons* della vita cristiana: come tale essa deve essere compresa come ascolto, silenzio, pazienza, attesa, ricezione, origine. È così la base di un'autointerpretazione e di un'autocomprendensione radicalmente nuova, del singolo come della coppia. Il soggetto cristiano, già segnato dall'insufficienza di sé e dall'impossibilità di autogiustificarsi, coglie nella liturgia la verità di quell'esperienza che pure è chiamato a vivere quotidianamente nella vita di coppia e di famiglia, quel «perdersi per ritrovarsi», quella libertà come relazione che costituisce una delle più profonde verità della vita cristiana.

Proprio per questo motivo il cristianesimo, la fede cristiana, riguarda l'essere, il senso di quello che siamo, nel modo più profondo e radicale. Essere cristiani significa allora cogliere la potenza del bene che ci ha creato e ci ha redento in Dio Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Inevitabilmente tutto questo deve gradualmente apparire, deve far nascere una coscienza di vivere la vita come risposta a una chiamata, come ringraziamento a un dono, come partecipazione a una gioia: di qui scaturiscono una serie di possibilità, una serie di doveri, una serie di abiti: solo allora si possono avere cose e si debbono fare cose, perché si è nella logica del dono, nella logica della grazia, nella logica della partecipazione²².

Qui, come è evidente, la dimensione morale è sempre una dimensione insuperabile: non avrebbe senso parlare contro l'elemento morale o contro l'elemento doveroso nel cristianesimo, ma resta importante dire che questo elemento che noi abbiamo così gonfiato nella nostra vita cristiana, è un elemento necessario ma successivo, sempre successivo. Il motivo di questo sta in una

²² Queste parole: dono, partecipazione, grazia, non sono le ultime parole, quelle che alla fine si dicono dopo che si son fatte le cose quotidiane: sono invece le prime! Se non ci sono quelle al primo posto, le cose quotidiane – della chiesa come quelle della famiglia – diventano presto come quelle del comune, come quelle del datore di lavoro: non c'è più tra di esse alcuna differenza. Si chiede un sacramento come si chiede un'agevolazione fiscale. Quando va bene non c'è differenza: al peggio, si chiede un «condono fiscale» con molta più convinzione rispetto a un «dono di grazia».

cosa molto banale, e molto nascosta, ma che alla lunga può diventare anche evidente e consolare molto, molto di più di qualsiasi dovere: l'uomo deve fare qualcosa (e in questo sta il suo dovere morale) solo perché ha ricevuto un dono (l'amore) che lo trasforma. La consapevolezza di aver ricevuto ciò che si è risultata fondamentale per cogliere il senso di quel dovere. La coscienza di questo dono, di questa grazia mette in moto la libertà che decide, e questo allora è il punto di partenza anche dell'attività morale del cristiano.

La libertà che è chiamata in causa (devi fare questo o quello) è già essa stessa frutto di un dono, ossia non è originaria: ognuno di noi non sta di fronte alla possibilità del credere come un dio: no, egli è uomo, e come uomo e come donna ha ricevuto la possibilità di scegliere trovandosi collocato già in una relazione: guardare alla propria possibilità di scegliere come a un dono: questo è il miracolo della fede e del credere. E da qui, lungo questa strada, si diventa cristiani. Gli atti originari del cristianesimo, quelli che nei sacramenti dell'iniziazione cristiana scopriamo, sono atti di morte e di rinascita, di morte a quell'io che pensa di poter lui scegliere per Dio e di rinascita a quell'io che non può essere afferrato se non in un'originaria relazione con un tu (umano) e con un Tu (divino)²³.

– La coppia può sperimentare questo straordinario evento del dono d'amore che rende liberi in forma particolare nella celebrazione rituale del proprio matrimonio. Il rito – come è evidente – può parlare appieno solo se è già stato un'esperienza dei due sposi. È l'esperienza del rito che può far maturare una vera esperienza del matrimonio nello Spirito di Cristo e perciò una spiritualità cristiana della nuova coppia. Nel reciproco «prendersi» degli sposi si manifesta la verità e la realtà attuale di ciò che la Scrittura annuncia, di ciò per cui la chiesa ringrazia, di ciò per cui Cristo è morto e risorto.

Le letture del rito del matrimonio risultano allora non solo portatrici di un «contenuto», ma capaci di articolare una «forma dell'esperienza»: si interrompe la diretta comunicazione, si volge lo sguardo e l'orecchio alla «fonte» per «ricevere ciò che si è», per

²³ La risonanza «personalistica» di questa rilettura deve necessariamente misurarsi anche con il «pensiero dialogico» di Buber, Rosenzweig e Lévinas.

accogliere come dono ciò che diventerà il contenuto di un compito. L'ascolto della parola è «forma» dell'esperienza spirituale che la coppia vivrà nella sua esistenza quotidiana e festiva, ordinaria e strordinaria, nelle opere e giorni della sua vita insieme.

– Per la spiritualità coniugale ciò significa cogliere nella narrazione della parola la propria verità di reciproco affidamento. Come Cristo si è esposto al tradimento per non deflettere da quell'obbedienza che era riconoscimento di una cosustanzialità originaria e la chiesa riceve se stessa proprio nell'affidarsi al suo Redentore, così la coppia cristiana, vivendo la propria esperienza di vita e la propria esperienza di culto (esperienza di corrispondenza e di interruzione) dà figura a un'autentica «spiritualità matrimoniale» nella quale l'annuncio della presenza dello Spirito è proposto e sviluppato in modo specifico, nella figura dell'incontro benedetto di maschio e femmina, come «luogo sacramentale cristiano», in cui ognuno non può trovarsi più singolarmente, se non ricevendosi dall'altro.

4. VARIAZIONE (2): LA LITURGIA È «ESPRESSIONE» DELLO SPIRITO DI CRISTO NEL MATRIMONIO

– La liturgia può essere espressione in quanto è *culmen* della vita cristiana, ossia per la sua capacità di farsi parola, gesto, movimento, impegno, azione. Si noti bene: solo un ascolto esperienziale può farsi parola di risposta espressiva. Questo principio non è cosa dappoco, se considerato come momento decisivo per lo strutturarsi di una spiritualità coniugale e familiare. Ascoltare con la propria esperienza e parlare con la propria espressione: questo sarebbe il punto di arrivo ideale per una spiritualità liturgica che coinvolga radicalmente la coppia cristiana. Ma tutto ciò – come abbiamo notato sopra – significa anche una verità più nascosta e sottile: solo nell'espressione del culto rituale (formale e comunitario) la coppia può fare della propria esperienza quotidiana un'esperienza di rivelazione, di gratitudine, di gioia, di misericordia, di coraggio, insomma un incontro splendido e sorprendente con lo Spirito del Cristo.

– L'esempio che vorrei qui proporre riguarda non più l'ascolto della parola, ma la risposta a tale ascolto, che si verifica nella liturgia del matrimonio, con quell'articolazione del «gra-

zie» che assume la figura del «consenso», come «forma» del sacramento.

Che tale consenso sia espressione che matura in un rito significa che contiene dentro di sé l'esperienza e l'anticipazione di un'originaria risposta dell'uomo alla parola dell'amore. Il consenso è di per sé – colto nella sua inserzione liturgica dentro l'eucaristia – l'affermarsi di un'iniziativa iniziata, di una libertà liberata. Per questo l'espressione è necessaria al configurarsi di un'esperienza. Aver già tante altre volte risposto alla parola può far percepire anche il consenso – con tutta la sua novità – come una forma della risposta e rendere così solenne la coscienza di un dono che fonda il compito della vita coniugale e familiare.

Intorno al tema del «consenso» e del suo legame con la liturgia del matrimonio in cui si inserisce si annodano molti dei problemi che gravano oggi non soltanto sulla comprensione teologica del sacramento, ma anche sulla concreta spiritualità familiare che in esso matura.

Da un lato (quasi sul piano della tecnica rituale) è interessante notare come il desiderio recente di connotare cristologicamente, pneumatologicamente e comunque teologicamente il consenso espresso dagli sposi dimostra una nuova forza, ma anche una nuova debolezza. Chiedere che l'espressione degli sposi esplicati tematicamente il riferimento teologico implica aver già rinunciato alla forza implicita del contesto (rituale del momento e della storia dei due) come capace di orientare il senso di quell'affermazione che i due si scambiano.

Da un altro lato (dal profilo più squisitamente teologico) si riapre la questione su chi sia il ministro del sacramento del matrimonio²⁴. Le considerazioni che abbiamo fatto fin qui sembrano autorizzare una via media tra le opposte affermazioni di un'assoluta ministerialità degli sposi (nel consenso) e una ministerialità del ministro ordinato (nella benedizione degli sposi). La contrapposizione risponde evidentemente a un vizio teorico di fondo, che potrebbe essere individuato agevolmente nella contrapposizione tra antropologia e teologia e che si trasforma facilmente in un'unilateralità laicale contrapposta a un'unilateralità

²⁴ Sul tema cfr. C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio*, EDB, Bologna 1996, 203-223.

clericale (cfr. *infra*). Se però, partendo dalla consapevolezza di una radicale commistione di antropologia e teologia, in cui esperienza ed espressione coniugale debbano «sposarsi» originariamente con l'esperienza e l'espressione del culto rituale, allora sarà facile mostrare che è la forma eucaristica della spiritualità coniugale, e del rito stesso del matrimonio come sua solenne inaugurazione, a pretendere una ministerialità complessa per questo sacramento. «Due sono i ministri di questo sacramento, anzi tre»: poiché se è indiscutibile l'affermazione per cui gli sposi sono «ministri» del sacramento in senso pieno, resta vero il fatto che la verità del sacramento non appare pienamente se non nel suo collocarsi «nella» eucaristia, dove gli sposi pronunciano il loro reciproco sì in una reciprocità più grande, nella quale anche la loro domanda è già una risposta, e dove il «ministro» è un altro, appunto colui che agisce «in persona Christi et ecclesiae».

Proprio le ragioni di una connessione tra esperienza ed espressione permettono di fare nello stesso tempo due diverse affermazioni, che risultano perciò complementari e non contraddittorie:

a) Il consenso, come atto insostituibile degli sposi, costituisce il nucleo necessario, ma non autosufficiente per attribuire a essi una piena ministerialità sacramentale. Ciò che tuttavia fa degli sposi i ministri del sacramento non è semplicemente la «volontà di battezzati», ma l'espressione rituale di tale volontà. E tale volontà, quando espressa ritualmente, risulta appunto una risposta prima che un'iniziativa²⁵.

b) La benedizione delle nozze è il carattere propriamente

²⁵ È proprio l'avvertenza di una profonda correlazione tra esperienza ed espressione a rendere limitata e condizionata l'affermazione di un'assoluta ministerialità degli sposi nel sacramento. Si consideri la seguente affermazione di C. Rocchetta: «gli altri sacramenti rappresentano eventi di salvezza che si inseriscono nella storia umana, il matrimonio è un evento della storia umana che – per i battezzati – si costituisce come evento di salvezza» (*Il sacramento della coppia*, 8): la frase ha una sua incisiva efficacia, ma ammette un limite alla propria intenzione in quel piccolo inciso (– per i battezzati –), in cui rientra dalla finestra il problema che si era fatto uscire dalla porta. Ossia la questione di un'effettiva (e non formale) dimensione battesimalle degli sposi. Proprio su questo arduo crinale sta o cade la possibilità di non chiudere la coppia in una sorta di autoreferenzialità teologica e sacramentale, che sarebbe tanto rischiosa quanto una sua determinazione puramente estrinseca.

eucaristico e rituale che contribuisce in modo decisivo al mantenimento di quel carattere «secondo» dell'atto con cui la coppia «si dona e si riceve». Il «presidente della celebrazione» è sotto questo aspetto pienamente ministro del sacramento nel garantire che nel donarsi reciproco dei coniugi sia anzitutto Dio a donare l'uno all'altro. Ma anche questa ministerialità, necessaria all'espressione del sacramento, non è autosufficiente per l'esperienza dello stesso.

– Per la spiritualità coniugale, la piena valutazione della liturgia come espressione significa dar parola al proprio vissuto, portare a un livello esplicito ciò che è solo implicito, e così pienamente valorizzare la relazione della coppia alla luce e in vista della relazione con Cristo e con la chiesa, che sola può reggere e fondare il matrimonio come «sacramento», e non solo come contratto. Finché ci fermiamo alla semplice «esperienza», possiamo anche parlare di una ministerialità solo dei coniugi o solo del presidente della celebrazione. Quando dobbiamo correlare esperienza ed espressione, dobbiamo necessariamente ammettere una «ministerialità complessa» per il sacramento del matrimonio, che apre anche alla piena percezione della dimensione spirituale di esso. Se è vero che è la «relazione della coppia che diventa sacramento» (Rocchetta-Schillebeeckx) è altrettanto vero che solo l'espressione di tale esperienza acquisisce la forza di strutturare una spiritualità cristiana del matrimonio.

5. VARIAZIONE (3): RITI DI SPIRITALITÀ CONIUGALE TRA ESPERIENZA ED ESPRESSIONE

– Se volessimo sintetizzare i contenuti delle prime due variazioni sul nostro tema fondamentale, potremmo arrivare a queste cinque affermazioni:

a) La realtà della coppia è di per sé comprensibile come relazione ed è capace di annunciare l'implicazione teologica dell'antropologico, mettendo a nudo la vera realtà dell'uomo²⁶.

²⁶ «Che Dio può essere capito solo mediante Dio è da concedere; ma allora non si è ancora riflettuto sul fatto che "capire" è un atto dell'uomo come tale» (VON BALTHASAR, *Lo Spirito della verità*, 286).

b) Ogni coppia annuncia che – considerato di per sé – l'uomo non ha senso, ossia che l'uomo comincia a essere se stesso (comincia a entrare nell'umano) solo di fronte a un altro, grazie a un altro, sotto la libertà-autorità di un altro.

c) La forma più alta con cui l'uomo può semplicemente conservare se stesso (come singolo e come specie, mangiando e generando) è anche capace di annunciare e rendere presente la verità dell'amore di Dio, della gratuità dell'obbedienza del Figlio, del dono dello Spirito.

d) Ma questa esperienza può essere fatta pienamente ed esplicitamente emergere soltanto mediante un'espressione adeguata. La coppia è già sempre luogo di annuncio del vangelo solo se ogni volta di nuovo, qui e ora, può dar parole di fede alle proprie esperienze e sperimentare in proprio le parole della fede²⁷.

e) Questo continuo passaggio dall'esperienza all'espressione e dall'espressione all'esperienza avviene primariamente nella liturgia, che agendo sul piano simbolico-rituale struttura l'esperienza e l'espressione cristiana.

Tuttavia, accanto alla strutturale esigenza – per la coppia e la famiglia cristiana – di un rapporto di esperienza e di espressione con i riti della liturgia ecclesiale e comunitaria, la spiritualità coniugale deve fare i conti anche con una dimensione di «riti propri e peculiari a essa». Questa nostra terza variazione assume proprio il compito di integrare questa ulteriore dimensione del «matrimonio nello Spirito».

²⁷ Proprio il contrasto tra il «sempre e ovunque», tipico di ogni impostazione trascendentale e intellettualistica, e il «qui e ora», proprio di ogni tendenza positivistica e realistica, ripropone bene la falsa alternativa tra una esperienza di coppia che come tale costituisce il sacramento e una positiva assunzione sacramentale (e giuridica) che estrinsecamente determinerebbe la qualità sacramentale dell'unione.

In realtà anche qui parlano le ragioni di un'incomprensione che l'opposizione tra intrinsecismo ed estrinsecismo non riescono a superare. Per un interessante sviluppo di questo tema teorico applicato al sacramento cfr. S. UBBIALI, *Il simbolo rituale e il pensiero critico. Per una teoria del segno sacramentale*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia e incarnazione*, 251-284.

— Riti propri della spiritualità coniugale e familiare

La possibilità di mettere in relazione liturgia e spiritualità – occorre ricordarlo ancora – costituisce un orizzonte problematico globale già di per sé. Ancora oggi, a distanza di molti anni dal concilio Vaticano II, e ancor più dal sorgere di un interesse forte per la liturgia (agli inizi del secolo XX), possiamo dire che la spiritualità liturgica non ha ancora un suo chiaro statuto²⁸. Ma non basta: gli inizi di questo rapporto tra spiritualità e mondo del rito liturgico – nei primi decenni di questo secolo – sono stati tempestosi, luogo di polemiche, di contrapposizioni dure e anche laceranti (i nomi di Festugière, Maritain, Casel bastano a evocarle).

Già per chi è «chierico celibe» il rapporto tra spiritualità e liturgia non è teoricamente del tutto chiaro: forse lo è praticamente, ma non lo è ancora del tutto sul piano teorico. In particolare il rapporto tra interiorità ed esteriorità, tra contemplazione e azione, tra soggettività e oggettività risulta spesso impacciato o semplicisticamente risolto. Se questo vale per chi è – come abbiamo detto – «chierico celibe», sembrerebbe che a maggior ragione (quasi *a fortiori*) ciò debba valere per chi è «laico sposato», per chi si dedica alla «consecratio mundi» come sua vocazione speciale. Per costoro (donne e uomini) forse non è chiaro né lo statuto del loro livello liturgico, né quello del loro contenuto spirituale.

Ma forse questa deduzione quasi automatica deriva soltanto da un errore di prospettiva. Potrebbe darsi, invece, che proprio questa diversità essenziale di esperienza dei laici sposati cristiani – senza alcun senso di concorrenza o di competizione con i loro colleghi celibi – crei uno spazio nuovo di interazione tra spiritualità e liturgia; ossia faccia sorgere – quasi *ex novo* – una zona di esperienza spirituale che non è ancora liturgica in senso stretto.

²⁸ Un tentativo di chiarificazione della questione si trova in G. MOIOLI, *Il rapporto tra liturgia ed esperienza di Dio. Linee di riflessione storico-teologica*, in A.N. TERRIN (ed.), *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?*, Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1982, 39-61. Sul piano storico chiarimenti e notizie utili vengono da L. ARTUSO, *Liturgia e spiritualità. Profilo storico* (Carlo Salutis Cardo. Sussidi, 4), Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 2002.

to, e una zona di esperienza liturgica che non è spirituale in senso stretto²⁹.

Questo fenomeno è legato strettamente al fatto – incontestabile, ma assai trascurato – di una differenza essenziale, direi quasi dimensionale, nell’esperienza del laico rispetto a quella del chierico, che consiste nello sperimentare forme intermedie di relazione tra individuo e comunità, tra regno della spiritualità (individuale) e il regno della liturgia (comunitaria). Il rapporto a due, a tre, a quattro, tipico della coppia e della famiglia, è zona intermedia e di mediazione. È più, molto più di un’esperienza individuale – e perciò mette in crisi e modifica positivamente ogni modello individualistico di spiritualità. D’altra parte è meno, molto diversa, rispetto a una comunità liturgico-ecclesiale in senso stretto, e perciò mette in crisi e modifica positivamente ogni pura logica della celebrazione.

Proprio questo è il lato interessante della nostra terza variazione: la famiglia e il matrimonio sono luogo di adibizione e di sperimentazione di un’ampia gamma di «spiritualità rituali» che debbono meritare l’attenzione di una teologia rinnovata.

— Luoghi di una possibile liturgia domestica

La questione iniziale che dovrebbe essere affrontata riguarda la possibile definizione di un tale ambito di ricerca. Credo occorra anzitutto operare una distinzione tra spiritualità e ritualità coniugale.

Correre il rischio di pensare la spiritualità matrimoniale astrattamente o inadeguatamente – questo errore così diffuso – significa non considerare i luoghi concreti e le forme determinate con cui si diventa uomini e donne spirituali nel matrimonio. Spesso questo errore si identifica con il pensare a una mistica senza un’ascetica, a un «fine» senza un «mezzo», o meglio senza una «mediazione» tra esperienza coniugale e forme della spiritualità cristiana. Sostanzialmente significa correre il rischio di

²⁹ Cfr. B. FISCHER, *La prière ecclesiale et familiale dans le christianisme ancien*, «La Maison-Dieu» 116 (1973), 41-58; A. HAMMAN, *Liturgie, prière et famille dans les trois premiers siècles chrétiens*, «Questions Liturgiques» 57 (1976), 81-98; P. DUFRESNE, *Liturgia familiare*, Ed. Dehoniane, Bologna 1977; D. SARTORE, *Famiglia*, in A.-M. TRIACCA - D. SARTORE (edd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, 524-536.

restare ancora «clericali», anche quando si ritiene di proporre contenuti assai avanzati e innovativi³⁰.

Nello stesso tempo occorre ben considerare che la ritualità è solo una sezione, una parte della spiritualità coniugale, sebbene forse una delle più nascoste e invisibili. Non tutto si risolve nella «ritualità» della coppia, sebbene la ritualità che i coniugi riescono a costruire abbia grande efficacia nello strutturare ciò che rituale non è, non deve e non può essere. D’altra parte è bene parlare di spiritualità rituale, e non di liturgie domestiche, perché l’elemento pubblico della liturgia è irriducibile alla logica privata e sempre un po’ «chiusa» della famiglia.

È giusto puntare sulla dimensione festiva della ritualità familiare. Forse però bisognerebbe parlare anche di una spiritualità della feria, ancora più tipicamente propria della famiglia, e pertanto si potrebbero ipotizzare due diversi livelli:

- a) *ritualità spirituale festiva della famiglia*;
- b) *ritualità spirituale feriale della famiglia*.

Per articolare ulteriormente la questione, bisognerebbe inoltre domandarsi se la tematizzazione della ritualità religiosa e cristiana non pretenda un’attenzione rivolta anche alla ritualità che la coppia – più o meno consapevolmente – esercita anche sul livello non religioso, ma civile e antropologico: il rito del pasto, il rito del bacio, il rito della distanza, il rito della «visione comune», il rito dell’incontro, il rito della ginnastica, il rito del viaggio...

Un’attenzione seria anche al livello «puramente antropologico» della problematica mi sembra il modo più corretto per affrontare in modo deciso la trattazione di un ambito particolare – ma così centrale – della vita della chiesa, per dar corpo a quella forma di «spiritualità laicale», che non può essere semplicemente retta da «buone intenzioni», ma che ha bisogno di competenze specifiche e irriducibili alla semplice imitazione di stili monastico-clericali. Ciò vuol dire che non si costruirà mai una spiritualità matrimoniale nella semplice imitazione di ciò che – pur

³⁰ Mi si permetta di precisare che cosa intendo qui con «clericale». Voglio riferirmi a un particolare modo di rapportare esperienza ed espressione, che si avvale strutturalmente di un lungo apprendistato rituale, maturato in luoghi «separati» (seminari, monasteri, conventi, gruppi di preghiera, ritiri) che esulano largamente dall’esperienza della coppia e della famiglia.

da secoli – fanno coloro che non si sposano. Questo è il *punctum dolens* della ricerca, ma anche il *punctum triumphans* della possibile scoperta.

— La tensione tra festa e feria

Ecco il paradosso: la famiglia è famiglia soprattutto nella feria, mentre la liturgia è liturgia soprattutto nella festa³¹. La famiglia si costruisce e si edifica nell'abitudine al pasto comune, nella consuetudine al reciproco ascolto e perdono, nella cura reciproca e nella mutua assistenza: in ciò ha il suo luogo di strutturazione antropologica, che tuttavia deve poter scoprire (sperimentare ed esprimere) come derivato da un amore più grande e teso a questo stesso amore più grande.

Dove collocare l'intersezione tra antropologico e teologico? Proprio questo punto «utopico» è il luogo di una spiritualità rituale della famiglia! Cioè di una spiritualità più che individuale, ma anche meno che liturgica.

Se è vero che è molto più difficile formulare buone domande, che dare buone risposte, eccoci di fronte al compito di sollevare questioni davvero interessanti e centrali per la problematica in esame. Seguirò qui un metodo tradizionale, eppure sempre nuovo: alcune categorie ci accompagneranno nel ragionamento.

a) Il tempo = quando?

Il tempo di una spiritualità rituale della famiglia si trova nell'intersezione tra feria e festa, ossia in quei momenti della feria, della quotidiana routine della giornata, che smentiscono proprio tale senso di «ciclica insensatezza».

b) Lo spazio = dove?

La ragionevole pretesa di un «luogo separato» per la ritualità liturgica comunitaria non può essere del tutto assecondato da una liturgia familiare. La casa è e resta il luogo proprio della

³¹ Sul tema cfr. AA.VV., *Liturgia delle ore. Tempo e rito* (Atti della XXII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia - Susa [TO], 29 agosto - 3 settembre 1993), Ed. Liturgiche, Roma 1994 (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae», «Subsidia», 75); A. RIZZI, *Il segreto del tempo. Meditazioni su tempo, festa e preghiera*, LDC, Leumann (TO) 1993; R. TAGLIAFERRI, *Il senso e la qualità della festa per l'uomo moderno*, «Ambrosius» 66 (1990), 389-408; A. GRILLO, *Tempo e preghiera. Dialoghi e monologhi sul «segreto» della Liturgia delle Ore*, EDB, Bologna 2000 (Quaderni di Camaldoli, 18).

famiglia, anche e forse soprattutto per i riti di spiritualità coniugale.

c) La sostanza = che cosa?

Gli atti più banalmente abituali della vita coniugale contengono un nocciolo gratuito, un soffio di grazia, una «nuance» di tenerezza che rivela la loro impensabile importanza.

Interrompere la vita per farla corrispondere al suo senso, perché possa ricevere il suo significato, dall'alto e dall'esterno! Questa è la cosa di cui è questione. Non semplicemente una spiritualità, ma proprio un'abitudine ritmata a «staccare» per ricominciare, a un'altezza superiore rispetto a prima!

Tornare dolcemente all'inizio della propria parabola di vita a due, nel più alto come nel più basso degli entusiasmi, «condividendo lo stacco». Questa dovrebbe essere la principale meta. Armonizzare il ritmo della riflessione sul senso della scelta matrimoniale, ponendo riferimenti comuni (lettura, preghiere, silenzi) come tappe fisse della giornata, della settimana, come «punti chiave» di essa.

d) La relazione = con chi?

C'è un soggetto della preghiera cristiana che regge la coppia, con il suo Spirito, con la sua morte e con la sua vita. Intessere tutte le piccole nascite e le piccole morti che costellano la vita quotidiana di questa vita e di questa morte. Essere sposi «nel Signore» passa attraverso queste morti e queste rinascite.

e) La modalità = come?

Si tratta, inequivocabilmente, di «interruzioni» della vita quotidiana, perché la vita quotidiana possa «corrispondere» al suo compito e alla propria vocazione. Poter «staccare» per poter essere donati al proprio compito: questo è il modo per eccellenza della ritualità.

— Prospettive di sviluppo

I livelli sui quali potrebbe essere articolato uno «stile rituale coniugale» sono necessariamente molteplici e comportano l'intersecarsi di competenze e interessi assai distanti tra loro³². Ogni

³² Primi segni di questa esigenza appaiono in A. CATELLA, *L'esperienza della festa e la famiglia*, in AA.VV., *Famiglia santuario di Dio. Una comunità che celebra e che prega* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Sectio pastoralis, 14), C.L.V., Roma 1995, 45-62. G. KLUGER, *Familiengottesdienst*, «Theo-

domanda che abbiamo formulato brevemente al punto precedente dovrebbe trovare risposta dai diversi punti di vista che qui vengono suggeriti:

a) Sarebbe assolutamente necessario l'apporto di una lettura fenomenologica e antropologica del rito nella famiglia, come «base» di ogni possibile progetto liturgico-cristiano che voglia «respirare» secondo i ritmi stessi della vita matrimoniale e familiare.

b) Altrettanto prezioso sarebbe conoscere come le strategie comunicative più smaliziate scoprono le tendenze della famiglia odierna: penso soprattutto alle strategie che le agenzie pubblicitarie progettano per promuovere un prodotto. Nelle loro scelte e decisioni attingono certamente a dati che risulterebbero preziosi per scoprire le «fessure» e le «crepe» di una visione puramente funzionale della vita.

c) Altrettanto necessaria sarebbe una recensione di ciò che è la prassi tradizionale che sopravvive nella società attuale: preghiera (solitamente individuale) alla sera, talora al mattino. Preghiera (solitamente comunitaria) prima del pasto. Preghiera per il lutto in famiglia. Forse anche in occasione della benedizione della casa, quando e dove ancora sopravvive.

6. FUGA: CRISTO SPOSO DELLA CHIESA SPOSA COME IMMAGINI «LITURGICHE» DEL SENSO DEL MATRIMONIO CRISTIANO IN RAPPORTO ALLO SPIRITO

– L'immagine di Cristo sposo della chiesa sposa deve essere compresa in relazione alla sua natura «complessa», perché «simbolico-liturgica». Non è nozione, o verità da insegnare, ma evidenza da vivere, che può essere vissuta soltanto immersendosi ritualmente in una tradizione, con il corpo e con la mente, con

logische Quartalschrift» 159 (1979), 195-202; J. POTEI, *Vita familiare e celebrazioni liturgiche: nascita, morte e matrimonio*, «Concilium» 17 (1981-1982), 137-147; nel numero 102 (1980) di «Rivista di Pastorale liturgica» interamente dedicato al tema: *Famiglia e liturgia*; ricordo anche G. CAMPANINI, *La preghiera in famiglia*, «Rivista del Clero italiano» 12 (1996), 829-839, e 1 (1997), 30-39 e infine A. GRILLO, *Riconoscere il ruolo della famiglia*, «Famiglia oggi» 27 (2004), 18-23.

l'esperienza grazie all'espressione e con l'espressione grazie all'esperienza. Questa immersione rituale, questa «interruzione» da cui può sorgere la possibilità di una corrispondenza, ci indica il limite di un recupero semplicemente morale dell'identità cristiana delle famiglie³³.

a) Nella vita di coppia non si tratta prima di tutto di un dovere, ma di un dono.

b) La vita di coppia può scoprire nella liturgia proprio il volto gratuito dell'iniziativa di Dio, che rende saldi anche nella difficoltà.

c) Esperienza ed espressione liturgica sono dimensioni rituali, simboliche e religiose che fondano e alimentano l'energia morale, in una dinamica sempre aperta tra interpellazione di grazia e risposta della libertà.

d) Solo così l'*«indissolubilità»* dell'impegno non appare più semplicisticamente come frutto di un impegno dei coniugi, ma come risultato della risposta dei coniugi a un impegno previo, gratuito e misericordioso da parte di Dio.

e) Come cristiani e in quanto cristiani, ci si può impegnare per sempre solo in seconda battuta, non in prima battuta: questa è la forza più autentica del cristianesimo. Tale forza viene sostanzialmente strutturata e potenziata dall'esperienza religiosa, dal linguaggio simbolico e dalle azioni rituali che nella liturgia trovano la loro sede ordinaria.

– È allora evidente che la semplice espressione liturgica non è ancora capace di modificare le cose, di condurle alla loro verità. Così come un'esperienza cristiana digiuna di esperienza liturgica rischia continuamente di fare troppo appello al livello morale-moralistico, di contare più sul compito che sul dono, di guardare più alla risposta dell'uomo che all'iniziativa di Dio.

Di qui due forme diverse di rapporto distorto tra il discorso cristiano sulla famiglia e il suo indispensabile fondamento liturgico:

a) L'eccesso «clericale» (esperienza/espressione liturgica senza esperienza/espressione familiare) risulta incline a presupporre l'esperienza liturgica come ovvia e scontata. Essa assume

³³ Ha ragione C. Rocchetta a insistere su una teologia al positivo della coppia, in cui «l'ethos della vita coniugale [...] sgorga dal sacramento del matrimonio» (*Il sacramento della coppia*, 13).

un orizzonte determinato (quello di una certa abitudine all'espressione e all'esperienza liturgica) come un orizzonte formale e generale, attribuendolo all'essenza astratta del cristiano e non alla sua esistenza concreta.

b) L'eccesso «laicale» (esperienza/espressione familiare senza esperienza/espressione liturgica) è invece incline a rimuovere il momento liturgico per concentrare l'attenzione sul piano dell'impegno etico-esistenziale o interiore-sentimentale. Spesso ciò si lega a una semplicistica rilettura del culto cristiano come culto semplicemente non rituale³⁴, così perdendo una dimensione essenziale di esso, che invece la componente «clericale» vive diffusamente.

Entrambi questi «gravi eccessi», che pure sono così diffusi, impediscono una spiritualità coniugale, una vera coscienza ed efficacia dello Spirito nel matrimonio.

– La grande opportunità è quella di unire un'esperienza liturgica che si esprima sul piano della coppia/famiglia e un'esperienza coniugale/familiare che si esprima nella liturgia. Superare un legame estrinseco con Cristo e promuovere un rapporto intrinseco con Cristo, appunto «nello Spirito». Solo con queste cautele (esperienziali ed expressive) potremmo infine affermare, con piena consapevolezza, che nel matrimonio cristiano «Cristo è lo sposo, la chiesa è la sposa, lo Spirito è l'amore». Tutto ciò potrà alla fine permettere che si verifichi quell'unica condizione che rende possibile una vera spiritualità della coppia e della famiglia: ossia che non solo più «il teologo debba ascoltare coloro che amano» (come ci ha suggerito all'inizio von Balthasar), ma che «coloro che amano» possano assumere una piena e convincente soggettività teologica e liturgica.

³⁴ Mi pare da segnalare il fatto che la riflessione su un rapporto tra spiritualità coniugale e liturgia implica la necessità di riconsiderare il ruolo che l'esperienza religiosa, il linguaggio simbolico e le azioni rituali svolgono in modo non accessorio. È l'insuperabilità di un momento «sacro» a pretendere un nuovo riconoscimento: «Far valere il massiccio dirottamento del linguaggio relativo alla pratica rituale e cultuale dal suo legame originario con le relative figure di gestione del sacro in termini di alternativa e di esclusione del rito e del culto è impensabile» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 743). Per questo un'esperienza esplicitamente rituale rimane una necessità insuperabile per la spiritualità cristiana di ogni coppia sposata nel Signore.

– Per concludere, ci viene in soccorso una grande voce della letteratura mondiale. Forse il più bel romanzo che sia stato scritto sul rapporto di coppia – in positivo e in negativo – è *Anna Karenina* di L. Tolstoj. «Tutte le famiglie felici si assomigliano tra loro, ogni famiglia infelice è infelice a suo modo»: queste sono le parole con cui il romanzo incomincia e che ne illuminano in sintesi tutto lo sviluppo. Proprio le parole espresse sulla «spiritualità coniugale» sembrano essere tra le più alte mai scritte in un romanzo.

Significativamente, i due protagonisti, Anna e Levin, nelle ultime pagine arrivano vicini al suicidio: per Anna la perdita di ogni senso del vivere, dopo la separazione dal marito e la delusione con Vronski, si manifesta in modo definitivo di fronte a un «atto liturgico». Nel pieno della sua ultima crisi di disperata depressione essa afferma: «Suonano a vespro [...]: perché queste chiese, questo suono, questa menzogna?». E non sono – proprio queste parole – una drammatica realtà, presente, sebbene in modo mai così lucidamente esplicito, in tanti vissuti familiari di oggi?

Rispetto a esse risuonano luminose e profetiche le parole di Levin, del Levin che rifiuta il suicidio e comprende il senso dell'esistenza, attraverso una sofferta, ma liberante esperienza matrimoniale, che è esperienza di conversione e di fede, il cui centro – che vale qui anche come conclusione – Tolstoj sa esprimere con parole indimenticabili, quando, descrivendo il rapporto che Levin scopre di aver costruito con sua moglie Kitty, afferma: «Capì che non solo ella gli era vicina, ma che ora non sapeva dove finiva lei e cominciava lui».

Una riflessione sulla spiritualità coniugale dovrebbe proporsi essenzialmente di scoprire in che modo i coniugi possano vivere ed esprimere l'esperienza miracolosa di una comunione talmente profonda, che nessuno dei due può più capire fino in fondo «dove finisce lui e dove comincia l'altra», poiché nello Spirito del Cristo annunciano nella vita il primato di un amore che libera dalle angustie dell'«io», e apre a un «tu» e a un «noi», a una relazione fondante.

CAPITOLO TREDICESIMO

IL MATRIMONIO E LA SALVEZZA DELL'ALTRO.
UNA RILETTURA TEOLOGICA A PARTIRE
DAL NUOVO «ORDO» DELLA CHIESA ITALIANA

Non è nella brama di cose pronte per l'uso, belle e finite, che l'amore trova il proprio significato, ma nello stimolo a partecipare al divenire di tali cose.

(Z. BAUMANN)¹

La recente riscoperta del tema teologico del matrimonio – e più in generale della vita matrimoniale come parte costitutiva della testimonianza ecclesiale – sembra aver grandemente valorizzato il livello dogmatico e morale del settimo sacramento, ma appare ancora segnata da una certa arretratezza per quanto riguarda una sua adeguata comprensione e valorizzazione sul piano liturgico e spirituale².

L'ambizione a costruire una «spiritualità liturgica per la vita matrimoniale» sconta dunque in partenza una duplice difficoltà: da un lato il riferimento spesso soltanto estrinseco che viene proposto tra matrimonio e liturgia, dall'altro il livello ancora embrionale di elaborazione di una «spiritualità non individuale» nell'ambito della tradizione ecclesiale occidentale moderna e contemporanea.

D'altra parte sembra altrettanto urgente lo sviluppo adeguato di una profonda indagine circa il rapporto tra matrimonio e spiritualità, cosa che tuttavia non può essere promossa senza

¹ Z. BAUMANN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2004, 10.

² Cfr. R. BONETTI (ed.), *Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito*, Città Nuova, Roma 1998; E.R. TURA, *Nodi della riflessione teologica sul matrimonio*, *«Studia Patavina»* 51 (2004), 695-709.

una coraggiosa rilettura della vocazione spirituale dell'esperienza liturgica cristiana.

Il taglio di questo capitolo, pertanto, vorrà indagare la relazione tra vita matrimoniale e rito in tre diverse accezioni del termine:

- il rapporto tra rito del matrimonio e vita matrimoniale;
- il rapporto tra ritualità quotidiana matrimoniale e rilevanza del sacramento cristiano;
- il rapporto tra rito cristiano in generale e matrimonio.

I tre aspetti della questione si intrecciano profondamente e vanno perciò attentamente dipanati e distinti. Procederò pertanto con il seguente ordine: dapprima vorrei brevemente presentare l'intreccio tra le tre relazioni tra rito e matrimonio che ho appena illustrate (§§ 1-3), per giungere poi (§ 4) ad alcune brevi conclusioni, compresa un'appendice (§ 5) sulle conseguenze della nostra riflessione sul problema non trascurabile dello statuto civile e religioso delle cosiddette «coppie di fatto»³.

1. RITO DEL MATRIMONIO E VITA MATRIMONIALE

È bene cominciare questo primo passaggio considerando un piccolo assunto teorico che, pur essendo spesso sottovalutato o risolto in modo sbrigativo, appare tuttavia di un'importanza davvero decisiva per cogliere il senso più profondo del sacramento della coppia. È il *Catechismo della Chiesa Cattolica* a suggerircelo, quando con brevità incisiva afferma al n. 1534 che i due sacramenti del servizio (cioè l'ordine e il matrimonio) «sono ordinati alla salvezza altrui».

Questa idea, non nuova alla tradizione teologica e catechistica, sembra essere in grado di assumere oggi un ruolo di grande rilievo – e perfino di assoluta preminenza – a patto che venga compresa secondo una prospettiva di «primo annuncio simblico-rituale della fede», piuttosto che nella sua (pur possibile e necessaria) rilettura semplicemente giuridico-morale. Il fatto

³ In alcuni passaggi di questo capitolo farò riferimento alla recente esperienza di un nuovo rito del matrimonio che la chiesa italiana ha inaugurato nel novembre del 2004, adattando al proprio contesto il nuovo *Ordo rituale del 1990*.

che il matrimonio sia «ordinato alla salvezza altrui» costituisce in effetti l'attestazione di una visione cristiana della storia, che si apre alla logica pasquale e che la testimonia nella quotidianità della vita a due, persino nei suoi dettagli più nascosti e apparentemente secondari.

Questa particolare ermeneutica del «matrimonio» come «forma potentissima di desiderio, di quotidiana pratica efficace e di eloquente testimonianza della salvezza dell'altro» mi pare una bella prospettiva con cui sintetizzare in un sol punto ben cinque dimensioni delle nuove possibilità celebrative e teologiche offerte dal nuovo rito del matrimonio alla chiesa italiana e alla riflessione dell'intera compagine ecclesiale.

1.1. La forza del desiderio, il dovere della natura e il dono della grazia

Lo statuto del matrimonio – persino nella cultura post-moderna della «trasformazione dell'intimità» (Giddens) e dell'«amore liquido» (Baumann) – mantiene la caratteristica di essere nello stesso tempo *ultimo* e *primo* dei sacramenti. Luogo primario di evangelizzazione e di annuncio, per la forza antropologica di *officium naturale* che mantiene, talvolta anche a una certa distanza dalla sua potenza di segno cristologico ed ecclesiale. Esso evoca comunque – scritto a fondo nella carne stessa della coppia – un «primato dell'alterità» che non è solo «più esterno della mia esteriorità», ma anche *intimior intimo meo*, «più intimo della mia interiorità» (Agostino).

Il dono che l'altro è per me e che io sono per l'altro si fa carne e sangue nella quotidianità sponsale della coppia-famiglia, che così può aprirsi al nuovo, al figlio come allo straniero, al vicino come al passante. Potremmo dire, ancor più, che il matrimonio sacramentale ha in sé una potenza quasi ineguagliabile all'interno dell'intera esperienza ecclesiale, nel far trasparire una particolare peculiarità di tutti i sacramenti, ossia di essere «luoghi originari» e fontali della chiesa e non semplicemente luoghi di esercizio o di amministrazione da parte di una chiesa già esistente⁴.

⁴ Forse è proprio questo il senso di quell'acuta coscienza interna alla tradizione ecclesiale, che, pur sapendo che matrimonio dice sempre anche

In effetti, la chiesa nasce proprio da questo sorprendente consenso tra disegno/desiderio di Dio e desiderio/disegno dell'uomo, che si manifesta nel lavacro di una nuova nascita, nel profumo di una nuova identità compiuta, riconosciuta e riconoscibile, nel pasto comune che associa tutti nell'offerta di sé al Padre e poi anche nel patto di reciproco amore fedele e di comunione feconda tra maschio e femmina.

La fedeltà dell'amore, la santità del legame e la fecondità del rapporto, scrutati da questa prospettiva, appaiono donati al «sì» della coppia da un «sì» che la precede e che la istituisce, che la istruisce e che la promuove, che la consola e che si «dice» anzitutto nella solennità indimenticabile di un simbolo rituale. Ed è il loro «sì» consensuale a consentire, quasi in seconda battuta, al grande sì con cui Dio, in prima istanza, manifesta fedelmente, indissolubilmente e in modo felicemente fecondo il suo amore gratuito per l'uomo maschio e femmina, nel Nuovo Adamo che si prende cura della chiesa sua sposa.

1.2. Il contesto ecclesiale del sacramento

Su questa base, come appare evidentemente, l'ambiente in cui si celebra il sacramento non può più essere espresso con indicazioni semplicemente «occasionali» – «nel corso della messa» o «senza la messa», come ancora diceva la stessa Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, con terminologia ancora troppo

l'ultimo dei sacramenti (il più fragile, il meno efficace...) sapeva però pur sempre che esso è anche *primo*. Il suo primato – *ratione significationis*, per dirla con Tommaso d'Aquino – indica il suo collocarsi alla radice di quell'esperienza antropologica che si apre a ciò che la supera, costituendola nella sua originaria dignità. B. Pascal ha detto: l'uomo supera infinitamente l'uomo. Questo pensiero è *provato* (nello stesso tempo «dimostrato» e «messo alla prova») dall'esperienza della *fedeltà*, dal *legame per sempre* e dalla *generazione*. I «beni» del matrimonio sono l'istituirsi dell'uomo nella sua umanità paterna/materna-filiale, generante-generata, affidabile-fiduciosa. Per questo, se il Vangelo è ancora una parola significativa, se la chiesa come luogo del soffio vivificante del Risorto è una realtà ancora vivibile e credibile, allora ciò dovrà certo dipendere anzitutto da altri sei luoghi simbolici dell'iniziazione, della guarigione e del servizio, ma forse il luogo più delicato, e persino quello nel quale si gioca qualcosa di *primario* e di *originario* sarà proprio quell'intreccio di fedeltà, paternità/maternità nel quale la libertà liberata antropologica riconosce e si lascia sorprendere dalla libertà liberante teologica. Il *nexus mysteriorum* è qui molto delicato, molto sottile, ma molto potente.

timida rispetto al nuovo contenuto – ma piuttosto è sempre un ambiente simbolicamente e ritualmente qualificato a dover essere evocato: le nuove espressioni del rituale («nella celebrazione della parola» o «nella celebrazione eucaristica») indicano esplicitamente, celebrativamente ed ecclesialmente, un contesto di ascolto, di preghiera, di lode, di rendimento di grazie, entro cui la celebrazione del matrimonio trova la «sua» parola.

È per gli sposi un'«alterità cristico-ecclesiale» che li precede, che li ospita e che li accoglie, quasi a conformazione e in solidarietà rispetto al loro percorso che comincia e che si svilupperà in profondo dialogo con tale interlocutore. Anzi, è un'alterità nella quale potranno riconoscersi riconosciuti soltanto nella relazione che la coppia e la famiglia scriverà – d'ora in poi – nel proprio cuore e sul proprio volto, nella propria interiorità e nella propria esteriorità. Aver un altro (e poi altri ancora, nella conseguente generazione materna/paterna) cui strutturalmente corrispondere, da attendere e da prevenire, da ascoltare e da svegliare, da addormentare e da lavare, da sorvegliare e da perdonare, costituisce l'orizzonte teologico dell'esperienza matrimoniale-familiare e l'orizzonte antropologico di un'approfondita esperienza ecclesiale⁵.

1.3. La ricchezza e la vivacità dell'esperienza ecclesiale

Per questo, allora, le parole più sacre del consenso sono ora articolate in una forma più ampia e libera, raccordate a una più ricca gamma di solenni ascolti biblici e collegiate più intimamen-

⁵ Va aggiunto, a tal proposito, che oggi noi guardiamo al matrimonio considerandolo prevalentemente come collocato «*a valle*» della nostra identità. E forse proprio per questo non ne comprendiamo più la logica autorevole (ossia generante, formativa, rammemorativa), ma vediamo soltanto quella «restrittiva», «repressiva» e «impositiva», quasi una gabbia di contenimento della nostra libertà. Tuttavia, se il matrimonio (sia come fedeltà, sia come indissolubilità, sia come generazione) sta «*a monte*» della nostra identità, allora esso costituisce davvero una risorsa grande per ricostruire il volto dell'uomo in profonda relazione con il prossimo e con Dio. Potremmo dire, allora, sotto questo punto di vista, che rispetto all'identità dell'uomo moderno e post-moderno, non è l'aldilà del matrimonio, ma l'aldiqua del matrimonio che ci interessa, nel senso del suo essere *radice e fonte di identità* prima che del suo essere *fioritura e compimento* di una identità già acquisita. Matrimonio *fons* prima che *culmen*.

te alle altre parole sante della benedizione (anch'esse ripensate e ampliate di molto). Il consenso – sotto questa angolatura – non può non essere sorretto, ispirato, orientato e guidato dalla «grazia di Cristo». Tale inedita esplicitazione, che introduce nella formula «assetica» in uso fino a ora una limpida nota cristiana, raccorda già il consenso alla benedizione, la libertà umana alla grazia divina: si potrebbe quasi dire che essa sintetizza e intona armonicamente ministerialità familiare e ministerialità ecclesiale, ed è questa una novità fondamentale di questo rito rispetto al precedente⁶.

Le altre novità principali appaiono anch'esse sostanziali molto prima che formali:

– il verbo della formula del consenso, che passa da «prendere» ad «accogliere», sposta in primo piano l'aspetto di «dono» del sacramento, pur non attenuando affatto l'aspetto di «compito»;

– la formula «dialogata» del consenso, con la quale ogni coniuge pone all'altro la domanda iniziale, porta poi entrambi a formulare la solenne promessa insieme e a una sola voce, con una sorta di espressione «duale» della volontà e del reciproco riconoscimento, che costituisce un'espressione singolarmente efficace della ministerialità coniugale.

1.4. Una ministerialità non univoca, ma articolata

D'altra parte, al di là della formula del consenso in senso stretto, la logica del rapporto consenso/benedizione e la soggettività «laicale» del matrimonio vanno di pari passo e anche qui, dietro piccole novità, che potrebbero anche passare inosservate, possiamo scoprire l'aprirsi di ampie prospettive teologiche e pastorali tutt'altro che trascurabili.

In verità nessuno ignora che consenso e benedizione indicano non soltanto *due centri* del sacramento (di cui la tradizione occidentale e quella orientale si sono quasi spartite la valorizzazione), ma anche due diverse visioni della ministerialità propria di questo sacramento. Tale raccordo dice anche il superamento

di una visione ecclesiale antitetica, che può finalmente sperimentare la verità della comunione laicale solo in relazione a una ministerialità ecclesiale non derivata, ma che sa riconoscere la verità della gerarchia soltanto nel servizio testimoniale a una possibile e reale comunione di laici battezzati.

Almeno in questo caso, è del tutto necessario parlare qui – e non se ne può proprio fare a meno, se non si vuole rischiare un abuso – di «assemblea celebrante», in cui presidenza e ministerialità sacramentale, debitamente distinte, contribuiscono organicamente all'unica celebrazione.

1.5. L'iniziazione cristiana e la «forma» celebrativa

Infine, bisogna notare con un certo rilievo l'articolazione pastorale delle «forme», che mira anche linguisticamente a parlare in modo differenziato da un lato a cristiani «iniziativi» e dall'altro a cristiani «in via di (rinnovata) iniziazione». Se è vero quanto abbiamo detto fin qui, allora è chiaro che la diversificazione tra due grandi «forme celebrative» (nella celebrazione dell'eucaristia e nella celebrazione della parola) costituisce anche l'adeguazione dell'atto celebrativo alle concrete condizioni di iniziazione cristiana e di inserimento ecclesiale della coppia degli sposi.

Essa ha la funzione di rimediare ai due eccessi, che spesso attraversano la pastorale – nonostante tutti i pur lodevoli corsi di preparazione – tra una sorta di «universale diritto acquisito a sposarsi in chiesa», garantito da una chiesa intesa spesso come «agenzia di grazie» da una parte, mentre dall'altra parte vi sarebbe una sorta di *selettivo concorso a numero chiuso*, per il quale il matrimonio sacramentale potrebbe essere soltanto il frutto di una dura formazione specifica, affine (se non più ardua) di quella riservata ai candidati al diaconato-presbiterato. Questo trionfo parallelo di una *pericolosa indifferenza* (con ammissione indiscriminata) o di una *selettiva differenza/diffidenza* (con sbarramento duro), può trovare nella via seguita dal nuovo rito del matrimonio italiano e nella sua saggia articolazione tra diverse forme celebrative una delicata e attenta possibilità di mediazione pastorale.

⁶ Cfr. K. RICHTER, *Nel nuovo paradigma. La liturgia e i sacramenti*, «Il Regno» 50/7 (2005), 53-60.

2. RITI QUOTIDIANI DEL MATRIMONIO E SENSO DELLA VITA CRISTIANA

Un secondo livello della questione che stiamo tentando di indagare si colloca nel rapporto tra la vita cristiana e le ritualità che il matrimonio stesso – inteso qui come istituzione naturale – induce nel rapporto tra i coniugi e con i figli.

Qui a me sembra che si debba individuare con molta nettezza una direzione di indagine e una risorsa vitale non trascurabile nel capovolgere un indirizzo consueto – ma non privo di difficoltà – con cui si cercano di trovare ritualità specifiche per il matrimonio. Questo – detto molto francamente – a me pare un modo ancora troppo clericale di affrontare il problema.

Non si tratta di trovare forme del pregare o dell'essere spirituali in occasione di atti specifici della vita matrimoniale, quanto piuttosto di scoprire negli atti matrimoniali stessi una dimensione di preghiera, di vita in Cristo, di sequela e di ospitalità del tutto sorprendente.

Dobbiamo aggiungere, a questo punto, un'altra considerazione: il fatto che il matrimonio sia ordinato «alla salvezza altrui» non significa soltanto una particolare forma di «abnegazione» che la chiesa avrebbe sacramentalizzato e che essa pretenderebbe poi di applicare e di esigere dai cristiani. È piuttosto il prendere corpo concreto, testimoniale, storico e visibile del «mistero grande» della relazione tra Cristo e chiesa in questa coppia particolare: è l'esperienza che la chiesa fa di sé, ad assumere qui una particolare eloquenza ed efficacia di segno. Il sacramento è, in tal senso, evento che riconosce come esistente una presenza di grazia, la quale si manifesta e si realizza come accoglienza qui e ora della rinascita dell'uomo/donna nella sua/loro relazione «duale» a Dio.

Questo è un modo assai forte e potente di assumere – da parte del battezzato – l'identità di *alter Christus* in un contesto forse inatteso, e di viverne la logica sorprendente, che già il battesimo e l'eucaristia avevano solennemente inaugurato. Infatti, come già battesimo, cresima ed eucaristia inaugurano per ognuno un'esperienza di comunione – mentre penitenza e unzione per tutti recuperano e guariscono tale comunione quando sia stata perduta – così il matrimonio, muovendo da un contesto potente sul piano naturale come quello del sentimento-deside-

rio-generazione, scopre il «prendere» come accogliere e il convivere come dono. Eppure, con questa sua *harmonia discors* nei confronti dell'*officium naturale*, il *matrimonio sacramento* ha davvero una potenza ricostruttiva dell'identità in relazione e dell'esistenza vissuta nel grazie all'altro, per il dono di sé, che è capace di supportare e sopportare il vangelo nella quotidianità delle opere e dei giorni, tra le piccole cose di ottimo gusto di cui essa è costellata⁷.

Proprio per questo motivo il matrimonio non è soltanto un documento, né soltanto un monumento, ma è anzitutto un testamento. In effetti, il matrimonio non è solo informazione, né solo ammonimento, ma è testimonianza di vita per l'altro, non per sé. È un «non vivere più per se stessi», come ripete tante volte san Paolo. Ecco la potenza di annuncio che il matrimonio pone in luce con una forza e un'eloquenza che lo hanno portato a essere giudicato «il primo» tra tutti gli altri sacramenti. Nel matrimonio il vangelo di Cristo, il Dio per l'Altro, viene annunciato non solo per concetti o per precetti, ma – se è lecito esprimersi così liberamente – per «contatti» e per «confetti»; non anzitutto mediante idee e visioni, ma mediante carezze e accuratezze, tempi persi e spazi di comunione, ritmi e stili pazienti nell'attesa, lontani dalla pretesa, lenti alla contesa e rapidi nella resa.

2.1. Spazio-tempo familiare e pastorale sacramentale

Una caratteristica della famiglia che il sacramento rilancia sul piano dell'intera spiritualità cristiana è allora la *differenza* tra spazio-tempo familiare e spazio-tempo ecclesiale; ciò non significa affatto una distinzione tra dimensione laicale e dimensione clericale. Anzi, è proprio l'identificazione dello spazio ecclesiastico con lo «spazio-tempo del prete» (soprattutto sul piano li-

⁷ In effetti, tutte le fondamentali esperienze antropologiche di libertà come «libertà liberata» (ossia di un rapporto con una *auctoritas* come «libertà liberante») si accendono intorno al grande plesso costituito dalla nascita/formazione/maturità/generazione. In altri termini le esperienze di figlianza e maternità/paternità, di relazione amorosa/sessuale/sponsale sono tutte concentrate e guidate dalla «istituzione matrimoniale». Ora, tutte queste fondamentali prove di una libertà altra (*auctoritas*), dipendendo dalla quale noi troviamo la nostra libertà, si manifestano originariamente all'interno di quel fenomeno di «relazione reciproca» che chiamiamo matrimonio/famiglia.

turgico) ad aver creato precisamente quell'alone clericale che deve essere superato, anche se da qualcuno, anche oggi, può essere nostalgicamente percepito come l'unica salvezza della chiesa. In realtà l'unica salvezza della chiesa è tornare a percepire lo spazio-tempo della «ecclesia» come non antitetico a (anche se non identico con) lo spazio-tempo della famiglia.

Pertanto occorre identificare meglio questo spazio-tempo familiare, con cui confrontare poi la proposta pastorale e spirituale che la chiesa può ragionevolmente offrire per collocarsi davvero «tra le case della città» anche mediante il «vangelo del matrimonio».

— Il pranzo come «communitas victus/vitae»

Non esiste famiglia senza pasto comune. Eppure oggi la crisi di identità familiare dipende molto dalla rottura (spesso imposta da spietati ritmi lavorativi ed esistenziali) di questa comunione elementare intorno alla tavola e al cibo. Questo luogo ha bisogno, in modo elementare, di un suo spazio-tempo. Senza un'elaborazione studiata di questa localizzazione, la famiglia non si ritrova e non si riconosce più.

D'altra parte, la commisurazione pastorale e sacramentale o sa intercettare la famiglia su questo livello, o fallisce ogni raccordo. E quindi ha bisogno di accettare che il culmine dell'iniziazione cristiana si collochi precisamente in questa abitudine al pasto comune, nel quale è fatta memoria dell'autodonazione di Gesù, cui viene misteriosamente ed efficacemente associata una chiesa che proprio da qui e proprio in questo modo e con questo metodo impara che cosa sia la comunione che Dio le riserva misericordiosamente.

La chiesa si apre al sacrificio se sa lasciarsi invitare a tavola dal Signore risorto e fare esperienza della comunione con lui nel condividere, insieme alla parola, il pane di vita e il calice dell'alleanza: di questa verità la famiglia deve diventare partecipe *nella modalità elementare del pasto comune*.

— Il ritmo lavoro/riposo come finitezza pacificata

Spazi/tempi del lavoro e spazi/tempi del riposo costituiscono per la famiglia il luogo di continue «crisi riconciliate»: risposte a bisogni e sospensione delle risposte, prese in carico e resistenze alla fatica insieme all'arduo riconoscimento del primato

di una resa improduttiva. Questa alternanza sapiente, nella sua regolata cadenza, è capace di smentire una vita «tutta lavorativa», che bambinescamente porta il fiore all'occhiello di «non fare una vacanza da molti anni», oppure l'inconcludenza rischiosa di chi trova sempre il lavoro quasi come intermezzo pesoso tra una vacanza e l'altra.

La maturità delle famiglie sta, spesso, nella possibilità di equilibrare sovrannamente lavoro e riposo, senza scadere nell'iperrattivismo inutilmente produttivo o nella dispersione depressa dell'inattività a oltranza.

Il modello dell'«ora et labora» si affaccia dalla storia del monachesimo per cercare un'alleanza con il principio domestico e ispirare sapientemente le pratiche «improduttive» delle celebrazioni ecclesiali, dove le logiche dei parallelismi tra sacramenti, delle catene di montaggio o delle dispersioni indeterminate sono pessime consigliere, a casa come in chiesa⁸.

— Il litigio e la riconciliazione come paziente attesa nel credito gratuito

Se vi è (ancora) famiglia, spesso è perché l'amore che si fida e che spera ha saputo suggerire e poi alimentare una sapiente esperienza di ferite rimarginate, di parole lasciate cadere e di gesti ripresi e rilanciati, di silenzi capaci di pacificare la logica da sterminio delle parole dure e di parole dolci capaci di riaccendere silenzi duri e mutismi esasperanti. Ogni famiglia è anche una sapiente iniziazione alle tecniche della reciproca sopportazione, della promozione e della motivazione dell'altro. Come grandi laboratori di esperienze di mutamento, di conversione e di penitenza, le famiglie hanno qualcosa da dire e da fare nelle crisi di fede che attraversano la vita delle chiese.

La famiglia non dimentica, ad esempio, che nell'incomprensione da superare, non è indifferente il modo con cui gli spazi e i tempi del pasto e del ritmo lavoro/riposo vengono curati e segnalati, simbolizzati e presentati, attesi e promessi. Non marginalmente il credito dell'esistenza si nutre di questi luoghi

⁸ Cfr. P. SEQUERI, *Sensibili allo spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001.

elementari della riconciliazione, dei quali l'esperienza ecclesiale della comunione in Cristo ha un bisogno primario.

— Il divertimento e la veglia come eccedenza significativa

L'edonismo è falso perché non prende sul serio l'*edoné*: il piacere è cosa troppo seria per essere consegnata alla superficiale fruizione dell'eccesso. Vi è, ad esempio, la serietà del piacere di rompere l'equilibrio tra veglia e sonno, vegliando quando si dovrebbe dormire; o vi è la logica del digiuno, per cui non si mangia quando si dovrebbe e si sposta il pasto al momento in cui si dovrebbe dormire.

Un tale «sovvertimento» delle regole più elementari è anch'esso elementare, e ogni famiglia conosce bene questa sua riserva di sapienza. Piccoli e grandi digiuni, piccole e grandi veglie intervengono a ridefinire il compiti e i bisogni, riaprendo i giochi e liberando da pericolosi automatismi. Oggi, forse, sono soprattutto i giovani a ricordarci quanto il vegliare dica la verità del tempo più di qualsiasi ritmo «ordinario». E non è proprio questa «forma di vita», che la famiglia conosce così bene, un'antica sapienza della chiesa, che è esperta di veglie e di digiuni nell'attendere il ritorno del Signore?

Sarebbe davvero così stravagante pensare che questi «luoghi comuni» (sintesi di spazio-tempo) possano essere e spesso di fatto siano già oggi luoghi effettivi di preghiera, di rapporto con Dio, di lode e rendimento di grazie, in una parola di «spiritualità»? Quale chiesa potrebbe oggi disconoscere anche queste dinamiche elementari come principio prezioso della sua «conversione pastorale»? E quale famiglia cristiana non potrebbe trovare, proprio qui, i luoghi di una ripresa quasi insperata del proprio toccante «inizio rituale»?

3. RITO CRISTIANO (DI INIZIAZIONE ALLA FEDE) E MATRIMONIO

Alla luce di quanto abbiamo visto fin qui, possiamo recuperare il profilo tipico di una «spiritualità liturgica» che ha per oggetto – non dimentichiamolo – il servizio all'atto di fede qui e ora. Se la famiglia, con questa sua sapienza dello spazio e del tempo, può entrare a tutti gli effetti nell'esperienza spirituale

della chiesa, essa allora dovrà rileggerne e reinterpretarne gli spazi e i tempi per far valere affettuosamente e personalmente, educatamente e signorilmente, questa sua particolare competenza spaziale e temporale, che è in realtà una verifica illuminante della «esperienza comune».

Immaginiamo già – e in parte già percepiamo dal vivo – una scansione dell'iniziazione cristiana, della terapia delle crisi e del servizio alla comunione modellate su questa sapienza matrimoniale e familiare.

3.1. Iniziazione alla fede

Battesimo, cresima ed eucaristia, assunti festosamente nel loro aspetto eccezionale e unico, diventano poi, nella ripetizione eucaristica settimanale, un'abitudine sorprendente nell'esperienza comune della comunione. Il percorso con cui nuovi membri entrano nella pienezza della vita ecclesiale deve poggiare sull'esperienza abituale del battesimo e della cresima che la comunità fa in forma eucaristica, domenica dopo domenica. Ed è la forma del pasto comune e la sapiente scansione festiva tra lavoro e riposo a ritmare in modo elementare l'esperienza della chiesa e il cammino dei neofiti, nella confessione di essere comunità di peccatori graziati.

3.2. Riconciliazione dalle crisi di fede

La colpa e la malattia sono le dinamiche con cui la comunità ecclesiale, come la famiglia, sperimenta le sue crisi. La regola elementare che l'esperienza familiare dovrebbe reintrodurre nella vitalità ecclesiale è anzitutto quella del «tempo da perdere» per la riconciliazione e la guarigione, per l'assistenza al penitente e al malato, per la compagnia accurata e affettuosa di cui queste condizioni hanno strutturalmente bisogno. Una chiesa frettolosa nelle confessioni e nelle unzioni, sciatta nei gesti e distratta nell'ascolto, ha dimenticato di essere luogo di comunione corporea e spazio-temporale. E anche quando i singoli membri delle famiglie si trasformano in semplici titolari di diritti e doveri, hanno già smarrito la loro dignità di uomini e donne a tutto tondo, dentro e fuori della chiesa.

3.3. Vocazione al servizio della fede

Solo dall'esperienza complessiva dei sacramenti dell'iniziazione e della guarigione possono nascere le belle strade che conducono al servizio ecclesiale nel matrimonio e nel ministero ordinato. Ma come potremmo pensare di aprire strade verso queste «risposte» se non avessimo più «luoghi comuni» di esperienza comunitaria della grazia vissuta e recuperata, secondo convincenti percorsi umani ed ecclesiali? Gli stessi percorsi formativi, al matrimonio e all'ordine, dovranno fare i conti con un'esemplarità non più unidirezionale, ma reciproca: non più soltanto piccoli seminari per chi si sposa – in una lettura che è inevitabilmente segnata da qualche eccessiva preferenza clericale – ma anche itinerari di comunione familiare per chi intende rispondere alla vocazione del ministero ecclesiale.

4. CONCLUSIONI E PROSPETTIVE

Tiriamo alcune brevi conclusioni, basandoci sul nuovo rito italiano, alla luce di questi confronti tra vita familiare e pastorale sacramentale e nella prospettiva di adibire un'adeguata «spiritualità liturgica per la vita matrimoniale» che risulti valida per ogni chiesa.

4.1. Il consenso tra memoria del battesimo e benedizione degli sposi

Il sì degli sposi trova il suo inizio e il suo sostegno prima di sé, trovandosi quasi «iniziatò» dal sì di Dio, che precede il consenso nella forma della memoria del battesimo, e che segue il consenso nella forma della benedizione nuziale. Da un lato dunque il sì di Dio *precede e fonda* il consenso dei coniugi, nella loro dignità sacerdotale di battezzati, che come tali sono ministri del sacramento; dall'altro il sì dei coniugi *sorge e poggia* sul sì di Dio che rilancia la sua iniziativa originaria nel qui e ora della vita di questa coppia concreta. Il rapporto con la celebrazione diventa così principio insuperabile di raccordo tra fede e vita.

4.2. L'edificazione della chiesa mediante il sacramento del matrimonio

La celebrazione del sacramento del matrimonio, nell'accoglienza dell'assemblea che partecipa attivamente – anche mediante i più esplicativi riferimenti all'iniziazione cristiana manifestati nella memoria del battesimo, nelle esplicitazioni delle parole del consenso e nella prossimità della benedizione nuziale – viene non soltanto a confermare, ma diremmo quasi a istituire un'esperienza ecclesiale originale, con una consacrazione dei coniugi a una ministerialità ecclesiale specifica, preziosa e oggi irrinunciabile.

4.3. Ministerialità «complessa» e «actuosa participatio»

Proprio alla luce dei due punti precedenti, è evidente che l'esempio del nuovo rito del matrimonio della chiesa italiana, nel suo equilibrio tra sequenze ed eucologia, induce a un ripensamento della ministerialità del sacramento, che dovrebbe essere riletta in modo non antitetico (i coniugi e non il prete; il prete e non i coniugi): anzi, proprio una «ministerialità complessa» è in grado di mantenere insieme tutti i lati di questo «organismo sacramentale» che è rappresentato da una coppia di battezzati che si sposa nel Signore. Da ciò può derivare, non secondariamente, un ripensamento del significato della «partecipazione attiva» come esercizio, in tutta l'esperienza liturgico-sacramentale, di una ministerialità che vada oltre l'evidenza soltanto giuridico-disciplinare della triade scolastica (forma-materia-ministro).

4.4. Una forma rituale per esprimere il «desiderio dell'eucaristia»

Inoltre merita una parola significativa, anzitutto sul piano pastorale, la scelta di trasformare un elemento «negativo» in elemento «positivo». Ossia la scelta di legare più strettamente l'ipotesi di celebrazione «senza la messa» a una positiva strutturazione del sacramento «nella celebrazione della parola». Anche questa opzione del nuovo rito deve essere letta alla luce del primato dell'iniziazione cristiana. Ciò significa, in altre parole, che dove è opportuno che l'eucaristia – per ragioni di gradualità nel

cammino di fede – non venga celebrata, il contesto non viene definito da una mera sottrazione, ma il contesto stesso contribuisce ad alimentare una relazione con il battesimo che possa far scaturire un più intenso «desiderio dell'eucaristia».

L'esperienza sacramentale del matrimonio è dunque quella di un rito che abilita e aiuta i coniugi a riconoscersi donati a se stessi dall'alto/dall'altro; è un pegno che li porta a scoprirsi abilitati – per grazia – a riconoscersi capaci di «essere fedeli sempre». Ricevere tutti i propri diritti e doveri dall'alto e dall'altro, da una potenza di misericordia e di grazia: questa è la trasfigurazione ecclesiale di una dinamica antropologica e civile già di per sé rilevante. Ma è proprio il valore di questa differenza – che non è opposizione, ma distinzione e discrezione – a prendere parola e a farsi gesto nel rito sacramentale del matrimonio in Cristo.

E vorrei chiedermi, un passo prima della conclusione: che cos'è mai questa *esperienza comune di fedeltà/fecondità donata e benedetta*, se non ciò di cui la chiesa primariamente vive?

5. APPENDICE META-POLITICA: FAMIGLIA DI FATTO, FAMIGLIA DI DIRITTO E FAMIGLIA DI MISTERO

La consapevolezza di questa «sporgenza» del mistero benedetto sul contratto tra i coniugi conduce a una riflessione – oggi particolarmente urgente – sui rapporti tra diverse esperienze familiari, che si intrecciano nella società contemporanea, sollevando questioni non secondarie circa i diritti, circa i doveri e circa i doni che sono in gioco in tutto ciò.

5.1. L'ideale sospetto della «relazione pura»

Non c'è dubbio che oggi – visto che la famiglia vive davvero alcuni passaggi che non è esagerato definire epocali – c'è un urgente bisogno di nuovi criteri di interpretazione della vita di coppia e di famiglia. Molte sono le pubblicazioni capaci di offrire criteri di lettura estremamente acuti e pertinenti, anche quando il cristiano o il teologo si trova nell'impossibilità di sposarne le tesi di fondo⁹. Vorrei partire da una di queste, di cui leggo

⁹ Un classico che presenta la concezione del matrimonio in rapporto

alcune righe: si tratta di un libro recente di A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità*. Io credo che il novanta per cento delle prime pagine dei giornali oggi possano essere interpretate solo partendo da questo libro, che teorizza in qualche modo il sorgere progressivo, nel nostro mondo degli ultimi trenta/quarant'anni, dell'ideale della *relazione pura*.

A livello di rapporti d'amore e di intimità – ci dice Giddens – sta emergendo nella società moderna avanzata e post moderna l'ideale della «*relazione pura*», cioè di quella relazione che non è condizionata da nulla, nemmeno dalla «diversità» del partner:

Questo nuovo modo di vivere l'intimità che è un modo di vivere il rapporto con se stessi implica una democratizzazione su vasta scala nei rapporti interpersonali, in modo del tutto assimilabile alla democrazia nella sfera pubblica.

A me sembra che tale criterio di lettura risulti molto utile per un'analisi corretta della sensibilità attuale. Pur non condividendo quasi per nulla questa tesi di Giddens, è utile leggere i libri quando non si è d'accordo o non se ne condividono le tesi fondamentali, perché essi spiegano come funzionano oggi alcuni

all'amore resta il bel volume di D. DE ROUGEMONT, *L'Amore e l'Occidente*, BUR, Milano 1977 (ed. orig. 1939), mentre una rilettura radicale e libertaria del «sentimento d'amore» appare a tutto tondo (e con tutti i suoi problemi) in A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna 1990. Una ricca illustrazione del matrimonio in ambiente postmoderno si trova in Z. BAUMANN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2004. Due buone presentazioni dello *status quaestionis* sul sacramento emergono da G. CAMPANINI, *Matrimonio*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 964-979, e da M. ALIOTTA, *Il Matrimonio* (Nuovo Corso di Teologia Sistematica, 11), Queriniana, Brescia 2002. Vi è poi un versante letterario di riflessione sul matrimonio che propone riletture interessanti dell'impatto umano e culturale di questa istituzione umana. Una lettura drastica dell'istituzione matrimoniale appare in K. BLIXEN, *Il matrimonio moderno*, Adelphi, Milano 1986 (ed. orig. 1924), mentre un convinto elogio emerge dalle pagine di Th. MANN, *Sul matrimonio*, ES, Milano 1994 (ed. orig. 1925). Vi sono infine grandi romanzi dedicati alla vita matrimoniale di ieri e di oggi, come l'insuperato capolavoro di L. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, 2 voll., Einaudi, Torino 1945 (ed. orig. 1878), oppure, pescando nella letteratura ebraica contemporanea, troviamo tre piccole perle: A. YEHOOSHUA, *Un divorzio tardivo*, Einaudi, Torino 1996 (ed. orig. 1982); A. YEHOOSHUA, *L'amante*, Einaudi, Torino 1989; A. Oz, *La scatola nera*, Feltrinelli, Milano 2002 (ed. orig. 1987).

meccanismi di autoidentificazione e di relazione senza legame, che poi hanno come esito il fatto che la resistenza della vita matrimoniale, paragonata a cento anni fa, appaia estremamente fragile. Non si possono intendere questi fenomeni soltanto con un criterio morale o con giudizi di ingenerosa sommarietà, ma essi vanno compresi anche – e forse anzitutto – mediante un criterio di autoidentificazione sociale. Il modello di riferimento della vita relazionale è oggi un modello di ispirazione politica: come la democrazia crea il valore del singolo come soggetto di diritti che non si possono comprimere, così sul piano dell'intimità e delle relazioni c'è un'individualizzazione radicale che crea un «dato» nuovo, ossia che *ogni legame viene percepito con sospetto, come un'intrusione estranea in una sfera intangibile e inviolabile di soggettività pura*. Questo è il nostro problema. Da un lato, come sempre è stato e sempre sarà, si desidera il legame, si sa bene che l'uomo senza legami non vive; ma appena un legame si dà, c'è bisogno di metterlo tra virgolette, tra parentesi, altrimenti ti trovi e ti percepisci deturpato, sfigurato, quasi derubato a te stesso da un altro. Ciò, tuttavia, dipende dall'assolutizzarsi di un'esperienza puramente politica della libertà: qui è evidente che la soluzione del problema dell'esperienza matrimoniale oggi si rivela possibile soltanto se si ammette che la libertà non si dice soltanto «politicamente», ma anche «eticamente» e «religiosamente». Solo ammettendo *accanto* e non *contro* la libertà politica una libertà etica e una libertà religiosa, sarà possibile uscire dalle semplificazioni e dalle illusioni che una visione astratta introduce nelle teste e nei corpi degli uomini contemporanei.

È tuttavia evidente che un tale compito riguarda proprio quella «esperienza della libertà» di cui ci stiamo occupando in questo nostro percorso di riflessione.

5.2. Il significato del fatto di convivere e la domanda di riconoscimento delle unioni civili

Proprio per le ragioni appena indicate sono portato a credere che oggi noi dobbiamo considerare quel rapporto – che all'inizio enunciavo come rapporto tra *il fatto di una vita comune, il diritto a una vita comune* e questa dimensione sporgente che è il *dono di una vita comune* – intendendolo come una relazione che non possiamo permetterci di pensare in modo antitetico, mentre

la cultura di oggi fa di tutto per farci pensare che tra *il fatto di convivere, il diritto che nasce dall'istituto matrimoniale civile e le logiche impegnative del sacramento* ci sia una logica di sostanziale e insuperabile opposizione. Si noti bene, occorre guardarsi dal pensare che sia soltanto il mondo moderno che ha impostato le cose così, perché una parte di responsabilità ricade pure sulla chiesa, che in qualche modo ha accettato questa logica di contrapposizione. Oggi, se si tratta di scegliere, noi in qualche maniera dovremmo sempre ricordare di dover scegliere la terza ipotesi, ma mai «contro» le altre due. Non ci si sposa «in chiesa» perché si è «contro» la convivenza o le unioni matrimoniali di diritto civile, ma perché si trasfigurano quelle esperienze, attraversandole fino in fondo.

Qui vorrei far notare come nella recente voce *matrimonio*¹⁰ del dizionario «Teologia», si dica a ragione che uno dei fenomeni di recente più interessanti è che, dopo una lunga stagione in cui la chiesa difendeva la dignità e il primato del sacramento rispetto al matrimonio civile, c'è oggi una nuova alleanza tra sacramento e matrimonio civile contro la convivenza che pretende diritti. Questo è un fatto che non può passare inosservato, e però la logica è sempre quella della contrapposizione. Credo che da questo punto di vista la pastorale dovrebbe essere un lavoro sapiente di riconnessione fra questi tre livelli, *partendo dal bene che c'è*, e non prima di tutto dal *bene che dovrebbe esserci*, assumendo un approccio «non massimalista» verso il reale. C'è un bene – anche se limitato, fragile ed estremamente precario – che la convivenza annuncia: è il bene della fuoriuscita dalla vita di «single a oltranza» o di «supersingle», di cui oggi è pieno il «primo mondo». La chiesa – almeno quella «ufficiale» – oggi corre il pericolo di non saper più dire questa verità, perché pensa che, se la dice, rischia di compromettersi irrimediabilmente: siccome si parla del piccolo bene della convivenza rispetto alla vita del «single», sembra subito che in tal modo si voglia screditare il matrimonio civile e tanto più il sacramento delle nozze.

In realtà, c'è tutto lo spazio per dire che quando due «sin-

¹⁰ Cfr. G. CAMPANINI, *Matrimonio*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 964-979.

gle» fanno la scelta di cominciare a convivere, e cercano addirittura una copertura giuridica a tale scelta, accettano in qualche modo di rompere la logica del single, che oggi rischia di ammazzare tutto, e prima di tutto quell'esperienza di fede che chiamiamo chiesa. È chiaro che poi non ci si può fermare alla sopravvalutazione di questo bene, ma bisogna vedere come questo bene respira nella dimensione della convivenza e quindi quanto abbia strutturalmente bisogno di darsi una figura giuridica esplicita e più articolata.

E qui allora ci sarebbe lo spazio per il passaggio al matrimonio civile, cioè il passaggio a quella dimensione nella quale non sei tu che porti tutto il peso, con la tua iniziativa di convivere. La convivenza va pensata in concreto e con molto realismo, e vale solo quando è scelta come una via ideologica particolare, non quando è necessitata da condizioni di fatto: perché ci sono convivenze in qualche misura necessitate, quando non si ha vera alternativa, mentre la scelta ha in sé inscritto il bisogno di qualche riconoscimento. Qui vorrei inserire la questione, quasi per nulla sollevata, sui così detti «Pacs/Dico»: non mi pare che si sia adeguatamente sottolineato il dato elementare secondo cui il «Pacs/Dico» – come tale – è già un uscire dalla logica della «famiglia di fatto»: esso significa che la famiglia di fatto riconosce di non essere autosufficiente, almeno per i casi di crisi, di morte di uno dei conviventi, di malattia, di ricovero in ospedale, di concorsi per assegnazione di case popolari e così via. In tali casi il «fatto» non riesce mai a essere compiutamente e affidabilmente «diritto». Ciò indica chiaramente che in sé quella condizione – di «pura convivenza», di «relazione pura» – non è condizione autosufficiente alla vita concreta, è in sé troppo astratta e volatile, ha bisogno di un certo livello di riconoscimento ulteriore e di legame, a essa esterno. Quindi il fenomeno «Pacs/Dico», ossia il bisogno o l'opportunità di un qualche accordo, che regolamenti il rapporto tra due soggetti conviventi e che goda di un certo riconoscimento ufficiale, dice anche qualcosa di importante circa un limite interno all'ideale del puro fatto e della relazione pura e senza legame.

Certo, non possiamo pensare che questo possa esaurire la questione, né che debbano essere sottovalutati gli effetti «strumentali» con cui la richiesta di tali «Pacs/Dico» potrebbe illudere che nella relazione di coppia tutto possa essere «oggetto di

pattuizione privata riconosciuta dall'ordinamento», lasciando liberi i soggetti come se restassero «single». E tuttavia, pur con la coscienza di tutti questi grandi e piccoli rischi e illusioni, *la chiesa deve restare libera di vedere tali accordi sicuramente come un «minus» rispetto al matrimonio, ma anche come un «magis» rispetto alla pura convivenza.*

Si noti, poi, come l'ideologia della «famiglia di fatto» – la così detta «convivenza» – in realtà derivi da una visione che si sposa bene con l'idea di «relazione pura», perché la condizione del fatto è una condizione in cui il legame è subordinato alla tua scelta: se tra ventiquattr'ore cambio idea, posso astrattamente cambiare vita immediatamente. Il problema oggettivo e soggettivo è che questa aspirazione ad avere «mani libere» è per così dire «sovraposta» all'aspirazione opposta, ossia che in qualsiasi «crisi di vita» io sia sempre in una posizione tale da poter pretendere riconosciuto un mio diritto. In fondo la condizione di fatto si capovolge immediatamente in una posizione di diritto assoluto. *Dall'assolutezza della relazione si passa all'assolutizzazione della relazione.*

In realtà per l'uomo il «fatto» e il «diritto» comportano sempre una tensione e una differenza insuperabile. Il fatto che tu non accetti alcuna formalizzazione ti espone al destino cinico e baro per cui talvolta ti trovi sguarnito da qualsiasi tipo di tutela proprio nel momento meno opportuno. D'altra parte il fatto ha un suo prezzo e il diritto ne ha un altro. Tu non puoi scegliere di non pagare alcun prezzo e di godere delle due posizioni a seconda dei casi della vita: e questo è – almeno dal punto di vista elementare del rapporto dell'uomo con la vita – qualcosa che dovrebbe essere subito evidente. Se massimizzi i fatti, perdi in tutela di diritti. Viceversa, se massimizzi i diritti, perdi nella libertà dei fatti. Di questi equilibri antropologici noi non capiamo più niente, perché pensiamo che da un lato la nostra scelta individuale sia riconosciuta di fronte a tutti i possibili terzi, ma in realtà la «cosa» è nota solo a te e a colei (o colui) che sta con te. Come si può opporre a un terzo questo fatto, se non c'è alcun tipo di formalità giuridica? Da qui l'antica aspirazione dell'uomo a dare dignità di istituto giuridico al matrimonio, che istituendo il legame certamente vincola, lega, pone freni, ma garantisce e istituisce l'esperienza di fedeltà e di fecondità: ed è notevole il fatto singolare che i primi «terzi» che in tutto questo

gioco di legami sono garantiti risultano così poco estranei alla coppia da chiamarsi «figli»!

5.3. L'eccedenza del «matrimonio sacramento» sul fatto/diritto

Tuttavia, rispetto a questo problema, che pure è una questione estremamente importante, la *dimensione del sacramento*, la dimensione appunto di quella che abbiamo chiamato «famiglia di mistero», consiste nel *ricevere la fedeltà, l'indissolubilità e la fecondità come un dono*. Questi livelli di struttura del legame vengono ricevuti non anzitutto come il frutto di una scelta o di una pattuizione reciproca che ti impegna, ma come doni di Dio e del prossimo, che si manifestano come il culmine e la fonte di quella pattuizione. Non si tratta, evidentemente, di contrapporre il dono al fatto o al diritto, ma di attraversare il fatto e il diritto scoprendone la natura donata.

Dio e il prossimo – quel prossimo che è la moglie per il marito e il marito per la moglie – mi donano questa possibilità. Io non mi trovo obbligato da una norma esterna a essere fedele a lei o a lui, ma mi trovo donato da Dio e da lei (o da lui) a potere essere fedele, a potere essere legato e a potere essere fecondo, grazie a lei/lui e grazie a Dio. Bisogna notare che questa dimensione sacramentale è quella che per prima occorrerebbe annunciare, testimoniare, mostrare, manifestare non soltanto a parole, ma con i fatti, con la testimonianza della chiesa a tutto tondo: ed è importante sottolineare che si tratta di una dimensione che *non esclude, ma include la convivenza e il matrimonio civile!* Intendo dire che essa – proprio in quanto dimensione sacramentale e misterica – non è escludente la convivenza e il matrimonio civile, ma include quelle dimensioni, che possiamo vivere in termini di semplice convivenza e in termini di matrimonio civile. Il dono abilita una vita a due – e poi a tre a quattro... – che è benedetta nelle sue strutture elementari e che quindi non dispensa dalla coscienza che il singolo ne abbia, senza fare di quella coscienza il criterio assoluto di valutazione.

Credo fermamente che questo sia il profilo più delicato del sacramento oggi. Noi annunciamo e celebriamo il sacramento del matrimonio (il matrimonio come sacramento) in quanto luogo di dispensazione del dono di grazia. Quando la chiesa si limita a ribadire che è importante la famiglia «fondata sul matrimo-

nio», non fa altro che fornire un supporto etico alla vita della città, quasi rinunciando a esprimere ciò che avrebbe di specifico da annunciare alla città stessa: ossia il fatto che il fondamento della famiglia non è né la volontà irrelata del singolo, né l'istituto giuridico del matrimonio, ma l'iniziativa di Dio, il sì di Dio, al quale rispondono il doppio sì reciproco dei coniugi, confessandosi bisognosi di promessa, di conforto e di benedizione.

Per alleggerire un poco il tono e anche il peso di questa breve riflessione, vorrei fare a questo punto un piccolo esempio. Siamo soliti riferirci a un «luogo comune», che crea opposizioni concettuali e gradi di autorevolezza dai quali in realtà dovremmo coraggiosamente liberarci. Esso tende a farci pensare le cose nel modo seguente:

Se vuoi uscire dalla dimensione del «single» e vuoi metterti a vivere con una persona, ma vuoi impegnarti al minimo, allora *convivi*; se vuoi impegnarti a un grado superiore, ma con moderazione, *sposati civilmente*; se proprio ti vuoi impegnare al cento per cento, *sposati in chiesa*.

Questo modo di dire e di pensare è quasi la raffigurazione comune che ha la pretesa di manifestare «come stanno le cose». Io direi, invece, che dovremmo avere la forza ecclesiale e pastorale – con tutta l'ironia e la prudenza necessarie, s'intende – di *capovolgere il modello*, provando a dire così:

Se ti vuoi impegnare al cento per cento, *convivi*! Se vuoi che una parte del peso della convivenza sia preso sulle spalle dalla comunità civile, *sposati in comune*! Se invece vuoi condividere non solo con gli uomini, ma anche con Dio la tua storia di vita, allora *sposati in chiesa*, cioè sotto la benedizione del Padre e nel dono dello Spirito, che il Figlio offre a ogni coppia, nella sua morte e risurrezione che libera dal timore della morte, dal timore della infedeltà, dal timore della sterilità, dal timore della revoca delle scelte compiute.

Questo paradosso suona contrario al «senso comune» proprio perché assume realisticamente – e fino in fondo – la logica sottesa alla cultura comune attuale. Di fatto la convivenza – se ideologizzata – può al massimo arrivare al «single» e il single, quando si impegna al massimo, può solo convivere. Invece, l'istituzione civile, pur con le sue limitazioni, ha la consapevolezza che qualcosa di strutturale accade al «single», che comincia a

rispondere dell'altro, oltre che di se stesso. Così, per il sacramento, il massimo è la comunione con Dio in Cristo, resa accessibile strutturalmente dall'alleanza tra uomo e donna, che muta l'uno e l'altra in comunità per sempre. Queste logiche diverse, ma non necessariamente antitetiche, costituiscono la ricchezza che la chiesa ha il compito di testimoniare, nelle forme più adeguate, ossia non moraliste, non fondamentaliste e non massimaliste.

5.4. Le nozze come consenso benedetto e una pastorale familiare «non massimalista»

Il sacramento annuncia – proprio in quanto considerato anzitutto come dono e mistero – l'assistenza e l'ausilio di Dio, il primato dell'iniziativa di Dio nel sì che si scambiano i due sposi. Quel sì è corrispondenza di amorosi sensi a un primo sì, che Dio ha detto non solo sull'umanità, ma proprio su di te e su di lei, per te e per lei. In questo senso nel nuovo rito del matrimonio per la chiesa italiana la riscoperta dell'importanza della benedizione, che non abbiamo mai perduto nella tradizione, tende a diventare provocazione anche per il canonista nel dire che per il sacramento la benedizione ha un peso specifico almeno altrettanto forte quanto il consenso.

Perché per parlare di sacramento del matrimonio occorre sentirsi benedetti da Dio in quello che si fa. Non basta semplicemente impegnarsi fino in fondo nel consenso. La benedizione di Dio non è il contrario dell'impegno del consenso, mentre l'impegno più assoluto nel consenso non significa ancora vivere quel consenso giuridico come matrimonio sacramentale. La benedizione del consenso significa spostare il peso maggiore dalla propria coscienza giuridico-morale alla relazione tra l'iniziativa di Dio e la tua risposta. In questo senso il fatto che si proponga il matrimonio come sacramento resta una grande tradizione ecclesiale, che per certi versi non può non sorprenderci ancora oggi.

Come è evidente, tutto questo comporta di uscire dalla logica massimalista e integralista, per cui nella chiesa avrebbe valore solo il bene massimo, mentre il male minore sarebbe soltanto un'ipocrisia. La logica della chiesa è una logica della pastorale del discernimento, che sappia valorizzare anche beni di passaggio, be-

ni intermedi e transitori, beni che non sono ancora il massimo, ma che come tali realizzano comunque una tappa fondamentale per i singoli che si trovano a viverli.

Vi è del bene importante anche in scelte che sono provvisorie, che comportano anche una certa potenzialità ambigua e insidiosa, che in qualche caso può risultare addirittura distruttiva. La logica di molte convivenze è certo una logica a rischio di autodistruzione, proprio perché, quando tutto il peso è soltanto sulle tue spalle, tu spesso non riesci a crescere e perciò non riesci a reggere al tempo. Rischiano di far ammalare la relazione proprio perché la portano – e la sopportano – al cento per cento sulle loro spalle. Ogni mattina che si svegliano possono chiedersi: ma la/lo amo ancora?

Ricordo per finire quella bellissima predica di D. Bonhoeffer, che dal carcere scriveva alla sorella nell'imminenza delle sue nozze: «Non è il vostro amore a sostenere il matrimonio, ma d'ora innanzi è il matrimonio che sostiene il vostro amore»¹¹.

¹¹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 103.

CONCLUSIONE GENERALE

Giunti al termine del nostro itinerario e guardando alla strada percorsa ormai alle nostre spalle, potremmo trarre alcune brevissime conclusioni generali sulla tendenza fondamentale della nostra ricerca.

Il recupero della coscienza che il sacramento si colloca radicalmente «in genere ritus» – cioè che nell'azione liturgica e nell'*'Ordo celebrandi'* ha il suo luogo di esercizio e di senso – comporta una grande fatica per la chiesa del XX e XXI secolo, poiché pretende una riscrittura delle categorie fondamentali mediante le quali è possibile esporre la verità teologica dell'atto pratico di culto viene dato di viverne compiutamente ed efficacemente l'esperienza.

Come ha bene sottolineato un recente volume¹, è proprio lo statuto di *actio* del sacramento – e in particolar modo di «azione simbolico-rituale» – a costringere la teologia sacramentaria a un profondo ripensamento, sia del suo statuto teorico, sia del suo rapporto con la prassi celebrativa della chiesa.

Proprio qui si inserisce l'opportunità di una ricatalogazione dei sacramenti *in genere ritus*. Una tale «mossa teorica» è in grado nello stesso tempo di spiazzare il sapere classico (sacramentale e dogmatico) dalla sua presunta (e presuntuosa) autosufficienza, quanto di spingere il sapere post-classico (ossia liturgico e storico-antropologico) a un supplemento di anima (e di corpo).

Proprio qui si inserisce la necessità di collegare «vista» e «vita», visibilità e vivibilità, fenomeno e forma di vita. Per i discepoli di Cristo dell'inizio del XXI secolo questo è forse uno tra i compiti più urgenti e più delicati, per poter uscire dalle

¹ Cfr. G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006.

sterili alternative tra un tradizionalismo senza storia e un progressismo senza dogmi. La possibilità di continuare nella tradizione significa poter guardare al futuro in attesa del nuovo, sulla base di un passato che può ancora farsi presente in modo sorprendente e consolante, umile e fiero.

Questa è la vera tradizione cristiana e di questo ha bisogno la liturgia del futuro: non di nostalgie o di utopie. Tuttavia la strada verso un tale equilibrio è ancora lunga e accidentata, piena di fossi e ricca di bivi insidiosi, senza cartelli stradali, dove è possibile sbagliar strada o essere assaliti dal timore e dal desiderio di fare «dietrofront».

Cionondimeno, la sintesi tra la «grazia visibile» e la «grazia vivibile» è stata anticipata dal grande gesto di autocoscienza e di riforma del concilio Vaticano II: esso attende dalla nostra generazione una fedeltà creativa e una pazienza audace, un rispetto critico e una libertà modesta, una gioia assennata e una lucida follia. Per meno di questo non vale la pena né di studiare né di celebrare i sacramenti. Per meno di questo la nostra vista sarebbe cecità, la nostra vita sarebbe morte: crederemmo di vedere e saremmo ancora ciechi, crederemmo di vivere e saremmo già morti (o non ancora nati), riconoscendoci in sostanza troppo assuefatti e insieme troppo poco esperti.

Un atto di «ministero» alla tradizione cristiana potrà essere compiuto dalla nostra generazione – che deve avere un futuro proprio perché passa anch’essa – se verrà recuperata un’autentica sapienza festiva e celebrativa, che si traduca in «magistero» per le generazioni a venire. Il ministero del «ricevere doni» diventerà così magistero del «fare doni»: in questo ricevere e dare – accuratamente correlato – potrà manifestarsi, nel suo valore esemplare, tanto l’efficacia visibile del sacramento quanto la vitalità efficace della tradizione ecclesiale.

E di questo potremo rallegrarci tutti: un bel giorno in pienezza, per ora «come in uno specchio».

INDICE GENERALE

PRESENTAZIONE	pag. 5
<i>Teologia e liturgia: un rapporto fecondo</i>	» 5
<i>La «recezione» della Costituzione «Sacrosanctum Concilium»</i>	» 5
<i>Alcune linee di riflessione</i>	» 12
PREMESSA	» 21
INTRODUZIONE	» 27
FONTI	» 33

PRIMA PARTE DEI SACRAMENTI «IN GENERE RITUS»

Preludio	» 35
Capitolo Primo	
IL RITO TRASCURATO.	
LA RELAZIONE ANCORA IRRISOLTA TRA	
«QUESTIONE LITURGICA» E TEOLOGIA CRISTIANA	» 37
1. Lo «statuto» del rito nella tradizione teologica e nel sapere antropologico: la questione liturgica e la presupposizione teologica del rito	» 39
2. La pretesa moderna di un’autosufficienza del rito rispetto alla teologia (la «sovradeterminazione» del rito da parte dell’antropologia)	» 40
3. L’aspirazione teologica a una differenza assoluta tra rito e sacramento (la «rimozione» del rito da parte della teologia)	» 42
4. Ripresa della relazione contestuale con il rito da parte del Movimento liturgico (la «reintegrazione» del rito ancora «in fieri»)	» 43

5. Una provocazione in due domande: esiste un fraintendimento antirituale di «*Sacrosanctum Concilium*»? È invece possibile una comprensione del mistero «per ritus»? pag. 44

Capitolo Secondo

LA VOCAZIONE SPIRITUALE DELLA TEOLOGIA LITURGICA E SACRAMENTARIA: FORTUNA E INCONVENIENTI DI UN'IDEA SORPRENDENTE » 47

1. Il Movimento liturgico e la riscoperta del rito spirituale .. » 49
2. Il concilio Vaticano II e il ripensamento della «questione antropologica» (e spirituale) per «tutto l'uomo fenomenico» » 53
 - 2.1. Il concilio Vaticano II e la «simpatia» verso/con l'altro: una questione di metodo » 55
 - 2.2. «Tutto l'uomo fenomenico» e le persistenti tentazioni di riduzione formalistica » 56
 - 2.3. Questione antropologica e questione spirituale: una riconciliazione conciliare ancora da promuovere .. » 57
3. Riforma dei riti e vita spirituale: una rilettura della questione circa la «forma» » 59
 - 3.1. La vita come ascesi e/o come distacco (Salmann) » 60
 - 3.2. La santa alleanza tra monastico e domestico (Sequeri) .. » 62
 - 3.3. Punti comuni, tesi di fondo e rapporto con la liturgia .. » 64
4. Conclusioni » 65

Capitolo Terzo

«INTELLECTUS FIDEI» E «INTELLECTUS RITUS»: IL PROBLEMA DEL METODO IN TEOLOGIA SACRAMENTARIA » 69

1. La «questione liturgica»:
metodi di indagine e modelli di risposta » 70
2. Preistoria e storia della «questione liturgica» » 72
3. La teologia che risponde alla «questione liturgica» » 74
4. La recezione magisteriale della «questione liturgica» » 75
5. Prospettive teoriche e soluzioni pastorali: Riforma liturgica e/o Formazione liturgica per la soluzione della questione liturgica » 77
6. Il metodo della teologia sacramentaria in rapporto alla QL:
il «nuovo paradigma» e le sue persistenti difficoltà » 78
7. Il contesto culturale ed ecclesiale della questione liturgica .. » 81

8. Le questioni aperte nel rapporto tra questione liturgica e teologia dei sacramenti pag. 82
 - 8.1. La forma liturgica del contenuto sacramentale:
il «genus ritus» » 83
 - 8.2. L'arduo passaggio da «segno-causa» a «simbolo-rito» .. » 83
 - 8.3. Le tre dimensioni dell'esperienza sacramentale » 84
 - 8.4. Una concezione non strumentale dell'azione pastorale .. » 87

SECONDA PARTE
DELLA INIZIAZIONE CRISTIANA

- Preludio » 89
- Capitolo Quarto
LA NUOVA CATEGORIA DI INIZIAZIONE E LA RISCRITTURA DELLA TEOLOGIA BATTESSIMALE E CRISMALE » 91
 1. Pre-testo: ossia il rapporto tra sacramento ed esperienza .. » 92
 - 1.1. Una scissione tra battesimo ed esperienza » 92
 - 1.2. Conseguenze didattiche e formative » 94
 2. Testo: ossia il battesimo in rapporto alla fede » 95
 - 2.1. Il rapporto tra sacramento e fede » 95
 - 2.2. Conseguenze didattiche e formative » 96
 3. Contesto: ossia le conseguenze di tale concezione del battesimo sul settenario sacramentale » 97
 - 3.1. La questione del settenario di cui il battesimo è «porta» » 97
 - 3.2. Conseguenze didattico-formative » 99
 4. Metatesto: ossia la sacramentalità della rivelazione e la reintegrazione del rito nel fondamento della fede » 100
 - 4.1. Sacramentalità della rivelazione e della fede » 101
 - 4.2. Conseguenze didattiche e formative » 104
 5. Conclusioni » 105

Capitolo Quinto

EUCARISTIA COME «PRIMA COMUNIONE»
O COME CULMINE DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA?
PROBLEMATICHE TEOLOGICO-PASTORALI » 107

1. Alcune premesse di metodo » 108
 - 1.1. Centralità/fontalità dell'eucaristia e delicatezza della sua posizione precisa » 108

1.2. Tradizioni antiche e recenti: quali mediazioni dell'eucaristia/fonte?	pag. 109
1.3. Il ruolo del ML, la Riforma liturgica e la riscoperta della «Formazione liturgica»	» 110
2. Un piccolo sguardo alla storia recente della «pratica eucaristica»	» 111
2.1. L'assetto classico e moderno: comunione fuori dalla celebrazione, comunione rara/frequente	» 112
2.2. La separazione tra battesimo ed eucaristia e il ruolo della penitenza sacramentale	» 112
2.3. La separazione interna all'eucaristia: sacrificio e sacramento	» 113
3. La riscoperta della pratica antica di iniziazione alla fede ..	» 114
3.1. Il modello iniziatico antico e il superamento dell'infante come «modello di teologia e di pratica battesimali/iniziatiche»	» 114
3.2. L'approfondimento teologico e antropologico contemporaneo	» 115
3.3. Il ruolo di «archetipo» del RICA	» 116
4. Rilettura del ruolo dell'eucaristia nella iniziazione cristiana: da «tappa» a «culmine»	» 116
4.1. Il rapporto consequenziale tra battesimo, cresima ed eucaristia	» 116
4.2. L'unico sacramento ordinariamente ripetibile è l'ultimo della iniziazione cristiana	» 117
4.3. Preghiera ed eucaristia: il rapporto con la Liturgia delle ore	» 118
5. Conseguenze teologico-liturgiche e teologico-pastorali ..	» 119
5.1. La liturgia come <i>fons</i> , il <i>ressourcement</i> e la Riforma ..	» 119
5.2. La riscoperta della <i>actuosa participatio</i>	» 119
5.3. Il «pedobattesimo» e il settenario sacramentale: un effetto a catena	» 121
 Capitolo Sesto SACRIFICIO RITUALE E SACRIFICIO SPIRITUALE: UNA RILETTURA DELL'EUCARISTIA «IN GENERE RITUS»	» 125
Premesse	» 127

1. La falsa alternativa tra Dio e uomo, tra teologia e antropologia pag.	131
1.1. Un esempio di rilettura di Agostino (M. Neusch)	» 132
1.2. Le ragioni del sacrificio rituale in L.-M. Chauvet	» 136
2. La vera alternativa tra fede astratta e concreta e il disagio della teologia verso il sacrificio rituale	» 140
2.1. Una teologia non-antropologica del sacrificio?	» 140
2.2. L'astrattezza della fede nella «pura teologia»	» 146
2.3. Riconsiderazione di una teoria tomista del sacrificio ..	» 148
3. Il tema della libertà come sfondo di una teologia cristiana del sacrificio	» 150
3.1. Teologie della seconda svolta antropologica e sacrificio ..	» 151
3.2. Nuove evidenze sul tema della libertà e nuova pertinenza del sacrificio rituale per una teologia cristiana ..	» 156
4. Breve excursus sulla questione del rapporto tra libertà ed eterodeterminazione	» 159
4.1. Difficoltà di un raccordo tra auto ed eterodeterminazione ..	» 159
4.2. La libertà suscitata dall'incontro con l'altro	» 161
5. Conclusione	» 164
 Capitolo Settimo INAPPETENTI O INSAZIATI? LA PARTECIPAZIONE ALL'EUCARISTIA NEL CONTESTO ATTUALE	» 167
1. I due significati del titolo	» 168
2. Una prima fenomenologia del pasto: la tavola e la festa ..	» 170
2.1. La tavola imbandita	» 170
2.2. Il pasto come forma della comunione	» 173
2.3. Pasto, tempo e festa	» 175
3. Una seconda fenomenologia del pasto: Gesù e il mangiare ..	» 177
4. L'errore «anti-sacramentale» (in altri termini «gnostico») che consiste nel superare il fenomeno	» 179
4.1. L'errore classico	» 179
4.2. L'errore «anti-fenomenico» da parte della fenomenologia (Henry e Marion)	» 180
5. Excursus: una piccola divagazione sull'adorazione eucaristica ..	» 181
5.1. Segni senza contesto?	» 183
5.2. Il segno eucaristico come «eccezione»	» 184

6. Quale partecipazione alla celebrazione eucaristica oggi?	pag. 185
6.1. Errori da evitare	» 186
6.2. Apertura di nuovi orizzonti	» 187

TERZA PARTE
DELLA GUARIGIONE CRISTIANA

Preludio	» 189
--------------------	-------

Capitolo Ottavo	
IL RITO DELLA PENITENZA E LA GUARIGIONE	
DAL PECCATO: «TERMINOLOGIA»	
DEL QUARTO SACRAMENTO E SUO RAPPORTO	
CON L'INIZIAZIONE CRISTIANA	» 191
A. LE PAROLE-CHIAVE DEL QUARTO SACRAMENTO	
E LA LORO ARTICOLAZIONE	» 192
1. Il nome del sacramento:	
possibilità e limiti della dottrina e della storia	» 193
1.1. L'insidioso «effetto presepe»:	
ovvero la sovrapposizione delle tradizioni	» 193
1.2. Le chiarezze dottrinali da rendere oscure/ricche:	
ovvero il ministro, il cuore, la bocca e le opere	» 194
1.3. Chiarimento storico: i due grandi modelli	
della penitenza antica/canonica e della penitenza	
moderna/auricolare	» 195
– Penitenza pubblica non reiterabile	» 196
– Penitenza segreta e reiterabile	» 197
2. La riconciliazione cristiana e la sua (possibile o necessaria)	
«ripetizione»	» 199
3. Il peccato alla luce della grazia e della Parola di Dio:	
si può «cominciare» con un'«analitica del peccato»?	» 200
4. Il pentimento (contrizione/attrizione) come	
«cambiamento di rotta» e come «dolore per i peccati»:	
amore per Dio o timore dell'inferno?	» 201
5. Confessare il peccato, la fede e la confessione di lode.	
Verbalizzazione della colpa ed estenuazione della penitenza	» 202
6. Fare penitenza come «guarigione» e come «espiazione»	» 203
7. Assoluzione: «legare» e «sciogliere»,	
«rimettere» e «ritenere» come prassi ecclesiale	» 204
8. Conclusione	» 207

B. RICOMPRENSIONE DEL QUARTO SACRAMENTO IN RAPPORTO	
ALL'INIZIAZIONE CRISTIANA	pag. 208
9. Il rapporto tra il «sacramento della penitenza»	
e la penitenza battesimal-eucaristica	» 208
9.1. Quattro affermazioni-chiave per una visione sintetica	» 209
9.2. Alcune conseguenze teologico-pastorali di queste	
affermazioni-chiave	» 211
9.3. La penitenza tra battesimo ed eucaristia	» 212
10. Il quarto sacramento è entrato oggi a far parte	
dell'iniziazione cristiana: «crisi del sacramento»	
o «sacramento della crisi»?	» 213
11. Excursus: la confessione e il caso di necessità.	
A proposito del recente «Motu proprio» «Misericordia Dei»	» 214
11.1. Confessione, assoluzione e due diversi	
«casì di necessità»	» 216
11.2. La decisiva differenza tra sacramenti maggiori	
e sacramenti minori	» 217
12. Il confessionale, la prima penitenza e le forme troppo formali	» 219
12.1. Il confessionale e la penitenza «ridotta»	» 219
12.2. Il problema della «prima penitenza» per i bambini .	» 219
12.3. Riscoperta della forma e nuove figure di formalismo	» 220
13. La riscoperta dell'equilibrio delicato tra	
diverse esperienze sacramentali	» 221
13.1. Liberarsi dalla nostalgia	» 221
13.2. Riscoprire l'unità del quarto sacramento	» 221
13.3. Tornare coscienti del primato dell'iniziazione cristiana:	
il quarto sacramento come «passaggio» e «ritorno»	
al primo/terzo sacramento	» 222
13.4. Fare e offrire esperienza di una «chiesa in penitenza»	» 223
13.5. Accentuare la differenza tra esperienza etica	
e rituale della penitenza	» 223
Capitolo Nono	
L'UNIONE DEGLI INFERMI E LA SUA DIFFERENZA	
DALLA PENITENZA SACRAMENTALE IN RAPPORTO	
ALL'INIZIAZIONE CRISTIANA	» 227
Prologo	» 232
1. Le peculiarità «corporée» del quinto sacramento	» 236

2. Evoluzione storica del rapporto tra esperienza corporea del sacramento e teorizzazione intellettuale della sua efficacia	pag. 238
3. Tesi centrale	» 242
4. Sintesi finale	» 245
4.1. Le fughe nel medesimo (la fondamentale identità della storia)	» 246
4.2. Le fughe nell'altro (la radicale alterità da ciò che siamo)	» 246
Congedo	» 248

QUARTA PARTE
DEL SERVIZIO CRISTIANO

Preludio	» 251
--------------------	-------

Capitolo Decimo SACERDOZIO, GERARCHIA E RITO A QUARANT'ANNI DAL CONCILIO VATICANO II. QUESTIONI TEOLOGICHE E PRIMI CHIARIMENTI ANTROPOLOGICI IN PARALLELO	» 253
---	-------

1. Limiti della comprensione post-conciliare del rapporto rito-ordine	» 262
1.1. L'«oblio del senso del rito» come presupposto irriflesso della teologia dei sacramenti in generale e dell'ordine in particolare	» 262
1.2. Una sacramentaria e una ecclesiologia «a-rituale» o «antirituale»	» 267
1.3. Modello agostiniano e dionisiano a confronto	» 272
2. Critiche a questa impostazione post-conciliare della riflessione sull'ordine	» 274
2.1. Le «resistenze» contro la riduzione del rito a «rappresentazione»	» 274
2.2. Ambiguità della «teologia liturgica» nei confronti del rito	» 278
2.3. Passaggio alla problematica antropologica	» 281

Capitolo Undicesimo LA MEDIAZIONE PER L'IMMEDIATEZZA. IL CONTRIBUTO DELL'ANTROPOLOGIA AL CHIARIMENTO DEL RAPPORTO TRA RITO E GERARCHIA	» 285
1. Le categorie antropologiche di lettura del rito	» 286

1.1. Riabilitazione «teologica» del rito grazie all'antropologia	pag. 288
1.2. Necessità di una nuova alleanza tra teologia e antropologia	» 290
1.3. Sacralizzazione e desacralizzazione come tentazioni della teologia del ministero	» 293
1.4. Un'antitesi nella comprensione del rapporto tra rito e potere: Turner e Dumont interpretano la «hierarchia»	» 296
2. Mediazione e differenza come «criteri» per una soluzione?	» 303
2.1. Mediazione «si dice in molti modi»	» 303
2.2. Gesù Cristo è davvero «mediatore»?	» 307
2.3. La reciproca implicazione tra mediazione e differenza nell'esplicitazione del rapporto tra «ordo» e «ritus»	» 312
3. Conclusione: recupero della dimensione cristologico-ecclesiologica dell'ordine in relazione al rito	» 315

Capitolo Dodicesimo
MATRIMONIO, LITURGIA E PROFILO SPIRITUALE
DELLA VITA CONIUGALE

1. Preludio: la teologia e la liturgia con soggetto laicale, luogo di presenza e di efficacia dello Spirito	» 324
2. Tema: la spiritualità coniugale e familiare non sta semplicemente «prima» o «dopo» la liturgia, ma anzitutto «nella» liturgia	» 332
3. Variazione (1): la liturgia è «esperienza» dello Spirito di Cristo nel matrimonio	» 336
4. Variazione (2): la liturgia è «espressione» dello Spirito di Cristo nel matrimonio	» 338
5. Variazione (3): riti di spiritualità coniugale tra esperienza ed espressione	» 341
– Riti propri della spiritualità coniugale e familiare	» 343
– Luoghi di una possibile liturgia domestica	» 344
– La tensione tra festa e feria	» 346
– Prospettive di sviluppo	» 347
6. Fuga: Cristo sposo della chiesa sposa come immagini «liturgiche» del senso del matrimonio cristiano in rapporto allo Spirito	» 348

Capitolo Tredicesimo
IL MATRIMONIO E LA SALVEZZA DELL'ALTRO.
 UNA RILETTURA TEOLOGICA A PARTIRE
 DAL NUOVO «ORDO» DELLA CHIESA ITALIANA . . pag. 353

1. Rito del matrimonio e vita matrimoniale	» 354
1.1. La forza del desiderio, il dovere della natura e il dono della grazia	» 355
1.2. Il contesto ecclesiale del sacramento	» 356
1.3. La ricchezza e la vivacità dell'esperienza ecclesiale	» 357
1.4. Una ministerialità non univoca, ma articolata	» 358
1.5. L'iniziazione cristiana e la «forma» celebrativa	» 359
2. Riti quotidiani del matrimonio e senso della vita cristiana	» 360
2.1. Spazio-tempo familiare e pastorale sacramentale	» 361
– Il pranzo come «communitas victus/vitae»	» 362
– Il ritmo lavoro/riposo come finitezza pacificata	» 362
– Il litigio e la riconciliazione come paziente attesa nel credito gratuito	» 363
– Il divertimento e la veglia come eccedenza significativa	» 364
3. Rito cristiano (di iniziazione alla fede) e matrimonio	» 364
3.1. Iniziazione alla fede	» 365
3.2. Riconciliazione dalle crisi di fede	» 365
3.3. Vocazione al servizio della fede	» 366
4. Conclusioni e prospettive	» 366
4.1. Il consenso tra memoria del battesimo e benedizione degli sposi	» 366
4.2. L'edificazione della chiesa mediante il sacramento del matrimonio	» 367
4.3. Ministerialità «complessa» e «actuosa participatio»	» 367
4.4. Una forma rituale per esprimere il «desiderio dell'eucaristia»	» 367
5. Appendice meta-politica: famiglia di fatto, famiglia di diritto e famiglia di mistero	» 368
5.1. L'ideale sospetto della «relazione pura»	» 368
5.2. Il significato del fatto di convivere e la domanda di riconoscimento delle unioni civili	» 370

5.3. L'eccedenza del «matrimonio sacramento» sul fatto/diritto	pag. 374
5.4. Le nozze come consenso benedetto e una pastorale familiare «non massimalista»	» 376

CONCLUSIONE GENERALE	» 379
---------------------------------------	-------

Finito di stampare nel mese di marzo 2008
Villaggio Grafica – Noventa Padovana, Padova

«Caro Salutis Cardo», celebre frase di Tertulliano (De resurrectione mortuorum VIII, 6-7) scelta come motto e insegnna dell'Istituto di Liturgia Pastorale «Santa Giustina», delinea in stile lapidario e con rara efficacia la funzione della carne di Cristo e nostra nel mistero della salvezza e nella liturgia. La collana, curata dall'Istituto e articolata in tre sezioni (Contributi, Studi, Sussidi), intende offrire a studiosi, operatori liturgici e al pubblico la ricchezza di pensiero e il fervore di stimoli propri di una chiesa che celebra e vive in maniera cosciente il suo mistero.

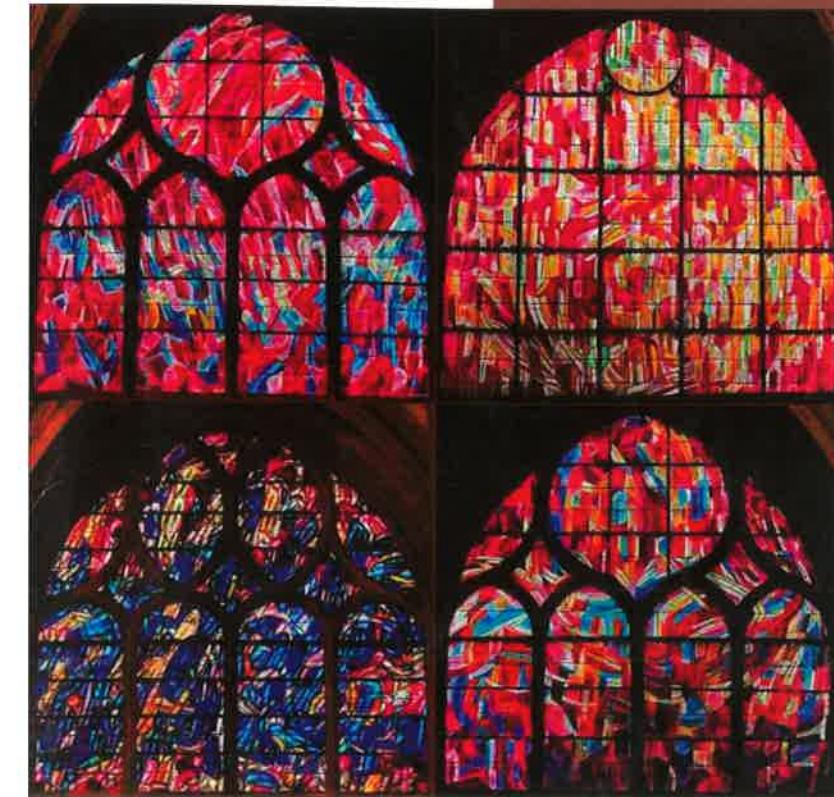
Il sacramento si colloca radicalmente «in genere ritus»: anzitutto nell'azione liturgica e nell'*Ordo celebrandi* esso ha il suo luogo di esercizio e di senso.

È proprio lo statuto di *actio* del sacramento e in particolar modo la sua qualità di «azione simbolico-rituale» a costringere la teologia sacramentaria a un profondo ripensamento, sia del suo impianto teorico, sia del suo rapporto con la prassi celebrativa della Chiesa.

Proprio qui si inserisce l'opportunità di una ricatalogazione dei sette sacramenti in genere ritus. Di qui nasce anche la necessità di collegare «vista» e «vita», visibilità e vivibilità, per fare sintesi tra il fenomeno, la forma e la forza. Per i discepoli di Cristo dell'inizio del XXI secolo questo è forse uno tra i compiti più urgenti e più delicati: esso implica la capacità di uscire dalle sterili alternative tra un tradizionalismo senza storia e un progressismo senza dogmi.

La sintesi tra «grazia visibile» e «grazia vivibile», tuttavia, non è una cosa nuova: era stata anticipata dal grande gesto di autocoscienza e di riforma del Concilio Vaticano II. Esso attende, anche dalla nostra generazione, una fedeltà creativa e una pazienza audace, un rispetto critico e una libertà modesta, una gioia assennata e una lucida follia.

ANDREA GRILLO (1961) è ordinario di teologia sacramentaria presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo in Roma, insegna anche presso l'Istituto di liturgia e pastorale della Abbazia di Santa Giustina in Padova e la Facoltà teologica dell'Università di Lugano. Tra le sue ultime pubblicazioni si ricordano *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (1999); *Tempo e preghiera. Dialoghi e monologhi sul «segreto» della Liturgia delle Ore* (2000); *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-)Modernità* (2003); *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno* (2004); *Oltre Pio V. La Riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni* (2007).



ANDREA GRILLO

GRAZIA VISIBILE, GRAZIA VIVIBILE

Teologia dei sacramenti
«in genere ritus»



Biblioteca del Pontificio Seminario Regionale Pio XI

70056 MOLFETTA – Viale Pio XI, 54 – Tel. 080 3358211 e-mail: biblioteca@pseminario.it

