

RECUPERARE L'ESPERIENZA DEL MISTERO FRA RITO E SACRAMENTO

La dottrina classica sui sacramenti: cenni e tematiche storiche

Nel corso dei secoli, mentre la Chiesa andava approfondendo la coscienza di ciò che Dio ha compiuto e continua a realizzare nella storia, la riflessione teologica ha ritenuto opportuno soffermarsi sull'indole sacramentale della vita cristiana, originata dal Padre, redenta in Cristo, resa piena dallo Spirito. La salvezza operata da Cristo è, come proclama il cristianesimo, il baricentro della storia dell'umanità. Per questo motivo i sacramenti, centro dell'esistenza spirituale di ogni comunità e di ogni fedele, sono stati fin da subito considerati come segni efficaci di questo mistero di salvezza della Trinità: ne sono infatti l'attuazione nel «tempo della Chiesa». ¹ La spiritualità cristiana è infatti una spiritualità sacramentale, misterica: essa tutta viene vissuta, dall'inizio fino alla fine nel mistero della Chiesa e nel dono – accolto – dei suoi sacramenti. ² Essi pretendono essere la risposta definitiva di Dio alla domanda esistenziale dell'uomo sulla possibilità della propria salvezza: «I sacramenti fanno sentire e gustare, durante l'esistenza terrena, concretamente nella libertà e nella responsabilità come esperienza umana, una novità di vita [...] [Essi] sono un gesto incidente con la caratteristica di corrispondenza alle domande del cuore umano, in particolare alle attese di verità e felicità». ³

Uno sguardo su Agostino e l'età patristica: *sacramentum* come segno

Anche in mezzo alle controversie teologiche più aspre la dottrina tradizionale ha sempre affermato, con chiarezza per lo meno dopo il quinto secolo, ⁴ che i sacramenti sono i normali veicoli di comunicazione con l'opera salvifica di Cristo: segni materiali del mistero redentore di Cristo. ⁵ La realizzazione del *μυστήριον* che è Cristo avviene sulla terra con eventi che sono essi stessi *μυστήρια*.

Tra i sacramenti e la salvezza che Cristo realizza vi è l'intimo nesso che sempre sussiste tra elemento significante e realtà significata. ⁶ Agostino al riguardo constata che quando un segno predica un riferimento a cose divine, esso assume il nome di *sacramentum*. ⁷ La sua non è una precisazione terminologica, quanto una pura e semplice affermazione: è sacramento qualunque segno, sia naturale che convenzionale, sia esso un esorcismo prebattesimale, ⁸ o la *traditio* del *Credo* e del *Pater Noster* ai catecumeni, o, finalmente, il Battesimo e l'Eucarestia. ⁹ Quella di Agostino è una definizione che avrà

molta influenza sul pensiero posteriore: mille anni dopo, Pietro Lombardo definirà il sacramento come ciò che è segno della grazia di Dio e forma della grazia invisibile, in modo tale da portare l'immagine della grazia e da esserne la causa.¹⁰ Nei primi secoli si chiamavano *sacramenta* anche alcuni avvenimenti, personaggi o parole della storia di Israele, narrati nell'Antico Testamento, che potevano essere riferibili al Nuovo;¹¹ anche tutti i riti sacri della Chiesa (la cena eucaristica, la preghiera epicletica...) vengono chiamati dai Padri *sacramenta*, proprio in quanto segno di cose divine. In età patristica, quindi, *sacramentum* era un termine polivalente, che sottolineava l'accessibilità alla comprensione umana della rivelazione di Dio. Tertulliano è la testimonianza più antica di un tentativo di precisazione terminologica. Riprendendo la definizione di *sacramentum*, egli vi scorge due sensi: la definizione di realtà misteriosa, nascosta, sacra degli eventi biblici, e quella di "atto di consacrazione" mediante il quale un soldato si impegna a una fedeltà al suo capo attraverso un sigillo, un segno.¹² La vita è una *militia* contro le potenze del peccato; il Battesimo è un giuramento di fedeltà a Cristo, sacramento, sigillo.

Il termine *sacramentum* deve essere considerato in relazione alla parola greca dalla quale proviene. *μυστήριον* era primariamente un rito che aveva lo scopo di rendere presente un avvenimento di salvezza già avvenuto in tempi lontani.¹³ Nella traduzione latina del Nuovo Testamento ciò che nella versione greca corrisponde a *μυστήριον* viene tradotto a volte con *sacramentum*¹⁴ e in altri casi semplicemente traslitterato in *mysterium*.¹⁵

Il mistero è una verità di fede conosciuta per rivelazione. Nel suo significato antico mistero indicava il modo rituale di attuazione sensibile, nel tempo presente, di un evento originale avvenuto in epoca oltre e al di sopra del tempo: come dice sant'Ambrogio, *sacramentum in figura ante praecessit, nunc autem plenum in veritate mysterium est*.¹⁶ Lo stesso san Paolo, d'altronde, dice che Cristo è il mistero-sacramento di Dio (cfr. Col 1,26). Ma l'opera di Cristo travalica i confini della comprensione umana compiendo il mistero senza fossilizzarlo: egli è la pienezza del tempo e in lui noi possiamo essere compartecipi di tale smisurata pienezza (cfr. Col 2,10: *ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι*).

Tutta la storia della salvezza si realizza dunque (in tutte le sue fasi: prima di Cristo, in Cristo, dopo Cristo) sul piano sacramentale, in quanto Cristo, che è essenzialmente mistero-sacramento, è in questa sua dimensione prima e dopo: *prima* in coloro che guardano Cristo veniente, *dopo* in quelli che guardano Cristo venuto. Ecco perché i sacramenti dell'Antico Testamento, per i Padri, cessano nel momento in cui Cristo viene e istituisce i suoi sacramenti, epicentro della storia.

La presenza sacramentale della multiforme grazia di Cristo

I termini più ricorrenti nel campo della teologia sacramentaria sono: immagine, somiglianza, tipo, simbolo, mistero, sacramento. Il dato comune di questo patrimonio semantico è che tutti i sacramenti (ognuno ovviamente secondo la sua dimensione specifica) sono fattori di presenza: la cosa significata è resa presente, in un modo o in un altro. Oltre che essere realmente esistente in se stessa, quindi, la *res* del sacramento ha una realtà di presenza diversa da quella originaria, ma ugualmente reale. È la cosiddetta *ri-presentazione*,¹⁷ per cui il simbolismo è un mezzo di comunicazione oggettiva della realtà.¹⁸ In forza del loro simbolismo i sacramenti della Chiesa, mentre introducono l'avvenimento-mistero di Cristo nella nostra storia, ci uniscono alla sua storia. Il simbo-

lismo, però, non rifà, né rinnova Cristo, ma rende presente a noi quel medesimo avvenimento salvifico da lui operato una volta per tutte nella storia (cfr. Eb 7,27). I sacramenti, infatti, non conferiscono solo la *grazia di Cristo*, ma anche *la Grazia che è Cristo*. Ogni sacramento è autocomunicazione del Figlio di Dio: essi rendono possibile e non utopica la grazia di una configurazione a lui nei sentimenti, nelle azioni, nella figliolanza divina, nella vita evangelica fondata sul suo esempio e sul suo magistero.

Dai teologi post-tridentini¹⁹ fu teorizzata una duplice distinzione della grazia, suddivisa in grazia santificante e grazia sacramentale. Tale distinzione è oggi considerata superata: essa, infatti, prescinde dalla visione, sviluppata soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, di Cristo-sacramento di salvezza. Ogni dono di salvezza è grazia sacramentale, perché la grazia proviene sempre da Cristo, che è sacramento. Si preserva ovviamente la libertà di Dio, il quale può dare la grazia anche senza sacramento. Anche in questo caso, però, la grazia avrebbe origine in Cristo e sarebbe sempre, in qualche modo (implicito o esplicito, come desiderio) connessa con i sacramenti, tanto più che non la riceverebbe chi escludesse esplicitamente o fattivamente la sua espressione sacramentale. La grazia di Cristo è unica e risplende nella sua multiforme ricchezza che ci viene elargita nei sacramenti. L'unico Cristo si dona donandoci la sua vita in molteplici modi. Si può dunque dire che la grazia dei sacramenti, ciò che essi comunicano, è la *vita di Cristo* stesso, perché diventi in ciascuno e nella totalità della Chiesa la *vita in Cristo*.

L'origine cristica dei sacramenti e i sacramentali

I Padri della Chiesa, trattando dell'uno o dell'altro sacramento, non si posero mai un problema specifico sull'origine dei sacramenti: semplicemente, li trattarono come provenienti da Cristo e attestati dalla Tradizione, e ciò sembrò loro sufficiente. È celebre, al riguardo, l'opinione di Leone Magno secondo il quale ciò che era manifesto e carnale nel Signore è in seguito passato nei sacramenti.²⁰ Nel periodo della grande scolastica tale posizione non soddisfò più la sete di ricerca da evitare che attorno a tale *quaestio* non incominciasse un dibattito. Fu, fra l'altro, non il mero desiderio speculativo, ma l'avanzare della riforma protestante, aggressiva dal punto di vista contenutistico, a ritenere direttamente cristici solo il Battesimo e l'Eucarestia, facendo risalire alla Chiesa medioevale tutti gli altri sacramenti.²¹ Il concilio di Trento si vide quindi obbligato a dichiarare esplicitamente che tutti e sette i sacramenti sono stati istituiti da Cristo,²² senza specificare il come, né il quando, né cosa si intenda specificatamente per "istituzione", anche se san Tommaso al riguardo dice che «istituire significa annettere a cose sensibili il potere di significare e produrre la grazia».²³ La teologia propose in seguito la teoria dell'*istituzione immediata*, secondo la quale Cristo avrebbe personalmente stabilito che una determinata grazia venisse conferita attraverso un certo rito esterno; ma essa venne contrastata dalla teoria dell'*istituzione mediata*, secondo la quale Cristo avrebbe lasciato il potere agli Apostoli di determinare rito e numero dei sacramenti.²⁴

Durante il medioevo la *quaestio* dell'istituzione cristica inaugura una modalità di lettura dei sacramenti con categorie di stampo prevalentemente giuridico. Tale modo di pensare, prevalente in un'epoca contraddistinta dalla cristallizzazione di norme e leggi che vanno codificandosi, investì anche la teologia. Secondo tale visione giuridica, che comincia nell'epoca carolingia, il sacramento viene a esistere solo in forza di un espli-

cito comando-legge di Cristo. Di conseguenza l'istituzione non sembra aver di mira la comunicazione della grazia, quanto, piuttosto, il fatto che sia attribuito a una "cosa" sensibile il potere di conferire la grazia. Da ciò deriverà, in epoca scolastica, la preoccupazione di determinare soprattutto gli elementi esteriori che costituiscono il sacramento: i requisiti del ministro e del soggetto ricevente il sacramento, le condizioni della materia, il rispetto della forma.

Prima del concilio tridentino i sacramenti erano indubbiamente parte quotidiana della vita del cristiano, quando non addirittura oggetto di una predicazione continua e specializzata, almeno fino all'epoca di Gregorio Magno.²⁵ Agostino è il primo che formula una certa "teologia sacramentale", ma non ha ovviamente la sistematicità di Pietro Lombardo o di san Tommaso: è interessato più che altro a spiegare ciò che costituisce l'essere sacramentale affinché possa essere compreso da chi sta per ricevere un sacramento. È in epoca medioevale che si incomincia a distinguere i *sacramenta maiora* dai *sacramenta minora*, quelli che, secondo la terminologia moderna, si chiamano sacramentali. San Tommaso rileva il carattere strumentale dei sacramenti, in quanto essi starebbero a Cristo come la mano al capo. Il sacramento è un segno rimemorativo del fatto salvifico operato da Cristo, un segno indicativo del fatto salvifico realizzato al presente nel sacramento e un segno prognostico che indica il termine ultimo della salvezza.²⁶ È qui che nasce la differenza fra sacramento e sacramentale: il primo agisce *ex opere operato*, il secondo *ex opere operantis Ecclesiae*.

L'efficacia dei sacramenti

Mentre per i Padri della Chiesa l'uso di elementi materiali per ottenere risultati spirituali è qualcosa di assolutamente pacifico (a partire da Tertulliano sembra che nessun Padre voglia porsi questa problematica, tipica della mentalità moderna, intrisa di razionalismo²⁷), la scolastica concentrò la sua attenzione – certamente grazie anche all'influsso di Aristotele sul pensiero di Alberto Magno prima e di Tommaso d'Aquino poi – sul modo preciso in cui i sacramenti causano la grazia. San Tommaso, al riguardo, rileva che i sacramenti agiscono a livello di cause strumentali: sono strumenti di cui Cristo si serve per comunicare la grazia *ex opere operato*,²⁸ per il fatto stesso che l'azione viene compiuta. La disposizione del ricevente è utile solo per accogliere la grazia nel modo debito, affinché essa non rimanga sterile.²⁹

I sacramenti sono indubbiamente strumenti di unità: rafforzano l'uomo a Cristo, che è unità in se stesso, e generano la Chiesa unita. Non dipendono dalla singola persona, ma agiscono in quanto segno del Mistero. Si inseriscono perciò nel flusso vitale della Chiesa perché a partire da questi essa nasce ed essa stessa è colei che li conferisce: i sacramenti possono sussistere solo nella Chiesa e non la si può pensare senza di essi.³⁰ Il Battesimo, in particolare, marca l'aggregazione nella Chiesa visibile e invisibile; la Penitenza, poi, restituisce all'uomo il rapporto con Dio che lui stesso ha preferito rompere temporaneamente, allontanandosi da Lui. I Padri potevano a ben ragione affermare che *sacramenta faciunt Ecclesiam*³¹ perché la riconciliazione con Dio è riconciliazione con la Chiesa, e viceversa. Infine, i sacramenti procurano l'unione dei fedeli tra di loro e, di fatto, generano la socialità intrinseca del cristianesimo.³²

Il Concilio di Trento e la riforma protestante

Il Concilio di Trento, essendo stato convocato in prima istanza per contrastare la dilagante eresia luterana, rispose agli attacchi rivolti dai riformatori protestanti fornendo innanzitutto una parola di chiarezza riguardo la dottrina della giustificazione, perché è «per i sacramenti che ogni vera giustizia [santificazione] o comincia, o cominciata aumenta, o perduta viene ristabilita». ³³ La disputa con i riformatori protestanti è legata però alla concezione della giustificazione rispetto la grazia santificante. ³⁴

A tale riguardo si può riassumere la posizione del Concilio di Trento in quattro grandi punti. Innanzitutto, i sacramenti sono necessari per la salvezza, perché la grazia della giustificazione non si può ricevere dalla sola fede. ³⁵ I sacramenti, poi, contengono e conferiscono a chi non l'impedisce (*non ponentibus obicem*) la grazia che significano e non possono essere ritenuti come segni solo esteriori della grazia né solo come segni esterni di professione cristiana. ³⁶ Alla posizione protestante il concilio rispose che i sacramenti non sono stati istituiti solo per nutrire la fede ³⁷ e che la grazia viene conferita dai sacramenti *ex opere operato*: per ricevere la Grazia non è dunque sufficiente – come propugnava Lutero – la *sola fides* nella divina promessa. ³⁸

Cristo, sacramento primordiale

Cristo ha dato origine ed è l'autore dei sacramenti per il fatto stesso di essere egli personalmente, come proclama la riflessione del ventesimo secolo, *sacramento primordiale di salvezza*. I sacramenti della Chiesa infatti non sono altro che “immagini reali” del mistero-sacramento di Cristo. Egli infatti rivela e comunica la salvezza divina di cui è autore (in quanto Dio) e portatore (in quanto uomo): ne è quindi il segno efficace perché ha dato effetto a quelli che erano già segni annunciatori della salvezza, cioè la Parola di Dio e gli eventi a essa connessi. Egli è l'incarnazione della Parola. Così anche i segni dell'Antico Testamento erano segni di salvezza perché attuazioni parziali della Parola che prometteva e annunciava la salvezza; i sacramenti del Nuovo Testamento sono e agiscono come segni efficaci di salvezza perché attuazioni della Parola incarnata. Cristo non ha inventato la Parola ma l'ha realizzata facendosi $\sigma\rho\chi$ (cfr. Gv 1,14); non ha inventato i segni ma ha dato loro compimento e realtà. Prima di Cristo erano pre-annunciatori di lui; dopo Cristo diventano non più annunzio, ma attuazione. Il teologo benedettino Salvatore Marsili propone questa equivalenza: il segno sacramentale sta alla salvezza e alla sua realtà come l'umanità di Cristo sta alla salvezza e alla sua realtà; ne porta quindi la reale efficacia al momento stesso in cui la vela. I sacramenti sono quindi la continuazione del sacramento di salvezza reso reale una volta per sempre in Cristo.

Le meraviglie della salvezza

Può essere utile ora individuare alcuni concetti, tratti da documenti conciliari del Concilio Vaticano II, che aiutano una comprensione del sacramento nella vita attuale della Chiesa.

Innanzitutto i sacramenti sono oggi visti come *meraviglie della salvezza* nel tempo della Chiesa. Nei sacramenti possiamo cogliere il riferimento al passato ed entrare, anco-

ra oggi, nella storia della salvezza che diventa il nostro oggi salvifico in Cristo glorioso e nel dono del suo Spirito.³⁹ I sacramenti sono poi letti in relazione alla presenza e all'azione di Cristo nel suo mistero pasquale. Il centro della rivelazione e il luogo dove viene partecipata la vita nuova ai cristiani è il mistero pasquale. Il Cristo crocifisso e risorto è il mistero-sacramento per eccellenza; la continuità fra Cristo e la Chiesa avviene attraverso il ministero degli apostoli, i quali furono scelti perché annunziassero e attuassero l'opera della salvezza.⁴⁰ Il concilio, infine, riprendendo la più pura tradizione patristica, torna ad affermare che la vita della Chiesa è quella stessa di Cristo; la comunione di vita si realizza mediante i sacramenti. I sacramenti perciò possiedono una forma di incorporazione: a Cristo e alla Chiesa. Tutti i cristiani sono uniti in quel corpo che ha la stessa vita, ma che richiama al contempo la responsabilità personale di ciascuno nell'incontro con Cristo che si attua nei sacramenti.⁴¹

Nel mondo del post-concilio, caratterizzato dallo slancio pastorale seppur talvolta un po' incauto nelle forme, è sembrato particolarmente utile ribadire, anche nella teologia sacramentaria, il primato dell'azione di Cristo rispetto a quanto l'uomo deve pur fare e compiere. Il sacramento, ancora prima di essere un rito, una cerimonia, un atto umano, è infatti l'espressione dell'esperienza che Dio incontra l'uomo in maniera umana, comunicando con lui e abbracciandolo in ogni ambito della sua esistenza.⁴² Nuove modalità di approccio al sacramento hanno cercato di rispondere alla frattura fra cristianesimo e vita contemporanea, per sottolineare la volontà di Cristo che unifica in sé tutti gli uomini: il desiderio della salvezza, resa possibile proprio attraverso il segno sacramentale, forma privilegiata della comunicazione di Dio agli uomini.

Orientamenti nella teologia sacramentaria degli ultimi cinquant'anni

Quanto detto finora presenta in modo estremamente sintetico alcuni punti per un approccio alla visione classica dei sacramenti. Come si potrebbe immaginare, insieme ad altri ambiti della teologia e specialmente della liturgia cattolica, gli ultimi cinquant'anni presentano delle novità anche in questo campo sacramentale. Ereditando le varie acquisizioni nei vari ambiti del sapere – in particolar modo a partire dal periodo illuminista e dalle “rivoluzioni” di pensiero e di metodo – il Novecento ha visto anche un rinnovamento delle istanze della teologia, la quale ha conosciuto grande sviluppo. Sono perciò proliferate letture e chiavi ermeneutiche che prima non sarebbero state neanche proponibili, e tale cambiamento ha coinvolto anche la teologia sacramentaria. Pare utile, quindi, presentare sinteticamente questi nuovi modi di intendere la teologia sacramentaria attraverso una classificazione che non vuole certo essere esaustiva, quanto indicativa di certe tendenze all'interno delle quali verranno collocati alcuni teologi contemporanei, specialmente italiani.⁴³

La chiave di lettura “classica”. Questa prospettiva fa riferimento alla definizione storicamente più fortunata di *sacramentum*, inteso genericamente come segno efficace della grazia istituito da Gesù Cristo per salvarci. Questa posizione si è soffermata sui requisiti della celebrazione sacramentale senza approfondire altre istanze, come il ruolo del simbolo, del soggetto, dell'azione delle persone della Trinità. Senza dubbio essa è limitata, ma non per questo si può considerare inutile o superata, perché conserva tutto

il vigore e l'importanza che ha assunto nella storia e nella formazione della Tradizione. Si presenta oggi come punto di partenza "inevitabile" – quasi una *conditio sine qua non* – per chi si accinge allo studio della sacramentaria, ma porta con sé la necessità di una riflessione più ampia e sviluppata, della quale può essere un utile trampolino di lancio.

La chiave di lettura sacramentale o simbolica. Questa visione analizza i sacramenti alla luce della (complessa) categoria di *sacramentalità*.⁴⁴ Questa chiave di lettura propone un'insistenza metodologica sull'umanità di Cristo, dalla quale deriva la partecipazione della Chiesa alla sua sacramentalità e, infine, i sacramenti a essa affidati, nei quali il dato umano e quello divino collaborano fra loro in modo fecondo. L'altra categoria fondamentale di questa visione è quella di *simbolo*, rispetto al quale studia convergenza e diversità con il sacramento, che ingloba potenzialità espressive del simbolo stesso, superandole. L'aspetto valorizzabile di tale chiave di lettura è senz'altro l'apporto positivo che essa fornisce al dato antropologico all'interno della riflessione sacramentaria: in una visione simbolica, infatti, l'uomo viene posto al centro della celebrazione del sacramento. Si possono individuare molti studiosi che si rifanno a questa chiave di lettura. Innanzitutto va menzionato J. Ratzinger,⁴⁵ il quale reagisce (così come farà anche W. Kasper, anche se con risultati differenti⁴⁶) alla "provocazione" dell'impostazione sacramentaria di K. Rahner. Per Ratzinger la vita umana è caratterizzata da esperienze radicalmente antropologiche che aprono a qualcosa di radicalmente non-antropologico, di trascendente. L'uomo, per la sua stessa struttura, ha una "capacità sacramentale" che apre alla trascendenza. Per F.-J. Nocke il periodo del post-Concilio è stato finora caratterizzato da un'insistenza sulla *parola*, specialmente quando, nell'insegnamento, i sacramenti sono spiegati teoricamente e si cerca una corretta ermeneutica;⁴⁷ si sta, però, dimenticando totalmente la rilevanza dei gesti, che si presentano invece molto importanti per l'uomo di oggi.⁴⁸ Anche lo studioso S. Ubbiali sembra seguire per certi aspetti l'impostazione di questa chiave di lettura, sottolineando l'importanza di una corretta interpretazione della categoria di simbolo per una adeguata comprensione del sacramento.⁴⁹ Per ultimo, il francese L.-M. Chauvet è ritenuto il più grande rappresentante fra coloro che seguono questa impostazione. Per questo teologo occorre accostarsi alla realtà della fede in modo simbolico: il rito è la simbolizzazione dell'uomo totale (che offre alla corporeità la sua espressione più ricca e profonda), e i sacramenti sono atti di simbolizzazione rituale.⁵⁰

La chiave di lettura storico-salvifica. Questa visuale teologica, che evidenzia il carattere radicalmente storico della sacramentalità cristiana supponendo una concezione dinamica della storia della salvezza, è riassunta sinteticamente da alcune formule riferite ai sacramenti, come *segni della nuova alleanza e memoriale del mistero-pasquale* (per quanto riguarda specificatamente l'Eucarestia). Tale chiave di lettura illumina e stimola, in particolare, la pastorale sacramentaria e di conseguenza l'esperienza di una corretta comprensione del sacramento non solo da parte dello studioso, ma anche del "comune fedele". Fra i teologi che sembrano seguire tale impostazione possiamo annoverare, per certi aspetti della loro esposizione, J.-M. R. Tillard: egli evidenzia nel suo lavoro la centralità del mistero pasquale accolto e celebrato dalla Chiesa nei suoi sacramenti.⁵¹ Anche O. Casel può essere considerato, se non un esponente di questa visione, se non altro un suo ispiratore, per la centralità della triade *anamnesi-presenza-attesa*, letta in chiave soteriologica, che può essere considerata forse il punto più importante della sua

opera. Possono rientrare in questa linea anche i teologi E. Ruffini (per la sua sottolineatura dell'importanza di una adeguata comprensione della storia della salvezza nella sua totalità⁵²) e S. Marsili.⁵³

La chiave di lettura personalista. Tale chiave di lettura ha un patrimonio semantico facilmente identificabile, costituito da vocaboli che ruotano intorno ai concetti di *comunicazione, incontro, personificazione*. Essi mettono in risalto l'alterità e l'uguaglianza dei partecipanti alla celebrazione, ciò che li accomuna e ciò che diversifica, i rapporti di comunicazione o di non-comunicazione, l'offerta e la recezione del dono, o il suo eventuale rifiuto. Questa visuale dell'incontro del singolo e della comunità con Cristo accentua da una parte la dimensione cristologica (che trascende i limiti di una mera corporalità, agendo nei sacramenti come vero ministro) e, dall'altra, quella ecclesiologica (secondo la quale la celebrazione non è solo dalla Chiesa, vista come soggetto agente, ma nella Chiesa, per la Chiesa, in comunione con la Chiesa, in favore della Chiesa). E. Ruffini, già menzionato nell'ambito della chiave di lettura storico-salvifica, può essere considerato come facente riferimento anche a tale corrente. Egli, nei suoi contributi,⁵⁴ analizza i sacramenti nel loro aspetto di punti di incontro con Cristo a partire da una visione di essi come celebrazione dei misteri della vita del Figlio di Dio. Anche S. Ubbiali, che era stato considerato per certi aspetti vicino alla chiave di lettura simbolica, presenta alcuni spunti interessanti su questo tema quando affronta il ruolo del soggetto che riceve il sacramento e, particolarmente, la sua risposta attiva e partecipata al mistero di salvezza che si sta celebrando.⁵⁵

La chiave di lettura verbale. Questa chiave di lettura, particolarmente attenta al dialogo ecumenico e a sensibilità extra-cattoliche, concentra il suo interesse sullo studio della linguistica, per comprendere la comunicazione del linguaggio e, di conseguenza, l'efficacia dell'atto celebrativo. Fonte primaria per tale impostazione sono i dati provenienti dalla filosofia del linguaggio che si è sviluppata tra Ottocento e Novecento in ambito tedesco. Il punto centrale di tale visione è il rapporto polare tra parola e realtà, che mette in luce il carattere performativo del linguaggio sacramentario: esso si dice efficace perché realizza (*res*) ciò che esprime attraverso la parola.

La chiave di lettura liberatrice. Questa chiave interpretativa può essere riferita ai teorici della cosiddetta "Teologia della liberazione", secondo i quali i sacramenti possono essere letti dalla comunità dei fedeli come luoghi di cristiana contestazione: al centro è messa la libertà e la creatività del singolo e soprattutto della comunità.⁵⁶ Intesa positivamente e non estremizzata, al di fuori dell'esito (dal punto di vista storico ed ecclesiale) della corrente cui va ricondotta, essa può comunque fornire un utile contributo all'approfondimento della teologia sacramentaria, sottolineando la centralità, già intuita da san Paolo, della nuova condizione di libertà nella quale sono collocati coloro che vivono in Cristo (cfr. Ef 4,13).

La chiave di lettura unitaria. Fra i teologi contemporanei che rientrano in questa visione si può notare lo stesso A.M. Triacca, autore di questa classificazione, che si augura, per i liturgisti del domani, un profondo dialogo nel quale la riflessione teologico-liturgica sia un'unica istanza, partendo dalla comunanza ontologica fra teologia e liturgia

per giungere a una comunione d'intenti.⁵⁷ Rientrano infatti in questa corrente quanti, oggi sempre più numerosi, ritengono necessaria una lettura del sacramento che superi da una parte l'arido studio dogmatico e dall'altra il mero contesto celebrativo. È una visione realmente molto interessante e ampia, perché vuole superare unilateralismi e divisioni che mettono a repentaglio una panoramica unitaria della riflessione sul sacramento. Esso non va relegato al solo campo della teologia speculativa o, all'opposto, della pastorale; né va, tanto meno, esacerbato il dato antropologico o ecclesiale, a discapito della reale esperienza e intelligibilità del sacramento stesso. La cornice celebrativa, riflettendo com'è giusto sul *durante* celebrativo del sacramento inteso in senso stretto, include anche quanto avviene nel *prima* (nella preparazione dell'atto stesso, soprattutto nel soggetto) e nel *dopo* della celebrazione, che diventa a sua volta – nel vissuto quotidiano e nel frutto scaturito dalla celebrazione – il *prima* di una successiva celebrazione. La fecondità di questa chiave di lettura si mostra particolarmente nella catechesi e nella pastorale che, mostrando la verità del sacramento, non dimentica la totalità della vita cui il cristiano è chiamato a rispondere ogni giorno.

La chiave di lettura pneumatologica. Il teologo J. Castellano può essere ricondotto, per certi aspetti del suo pensiero,⁵⁸ a questa chiave di lettura. Per chi sembra seguire questa impostazione lo Spirito Santo – senza il quale, com'è ovvio, non c'è celebrazione del mistero salvifico di Dio – è una realtà da riscoprire nell'ambito di una più ampia visione trinitaria del sacramento, visto come immagine o icona della presenza operativa dello Spirito del Signore risorto, senza il quale la celebrazione è sterile ritualità. Lo Spirito permette il dinamismo dell'unità della vita cristiana che si sviluppa attraverso le varie fasi sacramentali di cui il percorso terreno del fedele nella Chiesa è intriso, dalla nascita alla morte. Secondo questa corrente va quindi incoraggiata nella riflessione teologica, nella pratica sacramentale e nella catechesi, una riscoperta della dimensione pneumatologica della vita cristiana, e ciò non può che partire proprio dai luoghi in cui la grazia di Dio si comunica direttamente.

Sguardo sintetico su alcune letture significative

Alla luce di questa presentazione sintetica, pare ora opportuno evidenziare alcuni accenti valorizzabili per il contributo che possono apportare al dibattito contemporaneo.

Ubbiali è il primo di essi. Egli presenta posizioni molto utili, perché il suo lavoro verte sulla "attualità" del sacramento, quindi sull'azione rituale. Egli supera una visione in cui, per preservare comprensibilmente la priorità dell'iniziativa divina, il soggetto finisce per rivestire un ruolo totalmente passivo, quasi "subisse" come spettatore l'incontro con la grazia di Dio che lo vivifica. In Ubbiali troviamo perciò un utile superamento dell'impostazione razionalista tradizionale. L'ipotesi di partire dall'azione liturgico-sacramentale per un'adeguata riflessione sul sacramento permette di preservare il fedele da sterili insistenze teoretiche senza però sminuire l'importanza di una corretta comprensione di ciò che accade e senza dimenticare l'aspetto di globalità che il sacramento vuole rivestire nella vita del cristiano. Il sacramento, compreso come evento in atto, diventa così veramente "fruttuoso" non solo dal punto di vista meramente tecnico, ma anche spirituale. Per questi motivi Ubbiali è stato considerato sia nell'ambito della

visione sacramentale-simbolica, sia in quello di una lettura personalista del nostro rapporto con Dio. Unendo queste due facce di un'unica medaglia otteniamo quella visione unitaria che Triacca auspicava nel suo contributo come orizzonte del lavoro che attende la teologia sacramentaria in questo ventunesimo secolo.⁵⁹

Il secondo di essi è Ruffini, menzionato a proposito della visione storico-salvifica e di quella personalista. Egli ci presenta un'interessante visione sintetica: il liturgista che volesse prescindere dalla teologia dei sacramenti ridurrebbe l'atto celebrativo a un "barocchismo" inteso nel senso deterioro del termine, sterile ostentazione di qualcosa non più compreso né vissuto. D'altro canto, il teologo che sottovalutasse la portata dell'atto celebrativo richiuderebbe il sacramento in un'ottica eterea, senza alcuna connessione alla vita quotidiana del fedele, o scadrebbe in un'ottica solo sociale, che è quanto ha finalmente teorizzato, con un certo appiattimento della sua riflessione, la cosiddetta Teologia della liberazione. Anche per Ruffini, dunque, non si può prescindere dal momento celebrativo e da un'adeguata comprensione di esso tramite i gesti e le parole. Non è un caso che, come già altri teologi, egli preferisca la categoria del *simbolo* a quella ormai superata di sacramento come *segno*. Il simbolo infatti realizza, e non solo *significa*, il piano di Dio sull'umanità; così il sacramento, che è simbolo, ripresenta i misteri della vita di Cristo (significando nella storia ciò che Dio ha fatto attraverso di lui) attualizzando la salvezza redentrice per l'uomo. Per questo motivo i gesti sacramentali sono capaci di comunicare la salvezza divina in modo storico e reale. Non è, infatti, possibile separare Dio, uomo, storia. Ruffini nota che, in mezzo alle diverse proposte della teologia a suo dire "attuale" – tenendo in conto che il testo cui ci si riferisce è del 1982 – occorre assolutamente riprendere e rivalorizzare il contesto celebrativo per un'integrale visione cristiana dell'esistenza. Al contempo è necessario essere vigilanti circa il rischio che nei sacramenti si cerchi una sostituzione alle virtù morali, pericolo oggi attuale più che mai. Ciò porterebbe a rifugiarsi nei sacramenti per giustificare una non integrale vita di fede. È una tentazione rischiosa, spesso alimentata da tradizioni che suonano all'uomo moderno ormai totalmente vuote di significato. Non ci sono vie alternative: la fede è insieme ai sacramenti. Non bisogna ridurre i sacramenti alla fede, come di fatto ha voluto Lutero o, viceversa, ridurre la fede ai sacramenti, leggendo la teologia in chiave esclusivamente sacramentale o i sacramenti in chiave esclusivamente funzionale: è urgente una visione unitaria della vita dell'uomo cristiano. È quanto anche il concilio ha saputo intravedere e formulare, onde evitare fraintendimenti, con una definizione poi diventata famosa.⁶⁰

Il terzo teologo è Castellano. La sua ottica è leggermente diversa, perché più improntata alla vita spirituale dell'uomo. Egli non esplicita la necessità di ritornare alla centralità dell'atto celebrativo, anche se ciò può essere implicitamente letto in alcune parti del suo contributo. Il punto originale è piuttosto la sua visione unitaria dell'esperienza spirituale cristiana, in cui l'uomo non è sminuito ma valorizzato dal principale attore: Cristo, il Figlio di Dio, che agisce attraverso lo Spirito. È la sua presenza e la sua azione che salvaguarda e garantisce sempre l'efficacia dei sacramenti nella Chiesa, quando vengono compiuti nella fede, nella comunione e nell'intenzione della Chiesa stessa. Questa consapevolezza ha coniato la famosa formula teologica, "canonizzata" nel periodo post-tridentino, secondo la quale i sacramenti conferiscono la grazia *ex opere operato*, in virtù della stessa azione compiuta. Questa è, a detta di molti, una definizione problematica e difficilmente comprensibile per la mentalità del mondo occidentale con-

temporaneo. Castellano suggerisce perciò un passo avanti rispetto a questa posizione e propone una formulazione più corretta: la grazia sacramentale viene conferita *ex opere operantis Christi*, perché Cristo stesso agisce nei suoi sacramenti. Solo per questo motivo i sacramenti sono quelli che sono; per questo motivo la parola è efficace e performativa; così l'azione compiuta è, in un certo senso, "indipendente" dall'uomo. Ma non è del tutto autonoma: Castellano sottolinea infatti che a questa azione personale di Cristo deve corrispondere l'apertura di fede e di amore della Chiesa che compie i sacramenti identificandosi, in un certo qual modo, con Cristo, di cui è il corpo (cfr. Col 1,18).

Considerazioni sulla teologia attuale: l'interesse per il rito

Alla luce di quanto detto finora si può identificare senza difficoltà un orientamento prevalente, certamente non sempre espresso in forma esplicita, né sempre formulato in modo propositivo, ma senz'altro presente e rilevabile nella maggior parte dei teologi attuali che si occupano di sacramentaria e liturgia, soprattutto se di area italiana. Una rinnovata attenzione al momento rituale, dell'evento-sacramento, pervade infatti gli studiosi più recenti. Ciò non deve stupire, perché non è che il frutto di quanto già il Concilio Vaticano II, quasi cinquant'anni fa, auspicava. La costituzione conciliare sulla sacra liturgia conteneva infatti passi molto eloquenti al proposito: «[...] la Chiesa si preoccupa vivamente che i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma che, comprendendolo bene nei suoi riti e nelle sue preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente». ⁶¹ Il rischio intravisto da Ubbiali ha, dunque, una solida preoccupazione alle spalle, che è quella dei padri conciliari. Il distacco, che la teologia pastorale nota con preoccupazione, fra la vita ordinaria e la vita cristiana – quasi fossero due piani di realtà non solo separati, ma addirittura contrapposti – risalta particolarmente nell'ambito sacramentale. Un'adeguata e precisa *participatio actiosa*, termine peraltro spesso frainteso, comprende tre fattori, secondo il concilio: la *consapevolezza* (quindi un'istruzione e una conoscenza almeno indicativa e basilica di ciò che è l'atto sacramentale), la *devozione* (che va quindi considerata in senso positivo, in quanto vero desiderio di com-partecipazione e assimilazione all'evento salvifico in atto, tramite la coincidenza fra azione spirituale interiorizzata e azione culturale) e *l'azione* (perché se è vero che l'attore proprio della liturgia è Cristo capo, è anche vero che l'uomo è parte di Cristo corpo in quanto membro della Chiesa). Il ruolo del ministro sacro, peraltro, non è affatto secondario: «[...] insieme con lui [il sacerdote], [i fedeli] imparino ad offrire se stessi, e di giorno in giorno, per la mediazione di Cristo, siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti». ⁶² L'offerta della propria vita e il dono, ardentemente desiderato, dell'unità, non possono che passare da una maggiore attenzione da avere al momento celebrativo.

Il teologo e scrittore Divo Barsotti ebbe a scrivere: «Il rito deve avere una sua intelligibilità. [...] Il gesto in sé, la materia del rito debbono essere autentici perché la liturgia sia viva. [...] Se il rito non è autentico, la nostra partecipazione alla liturgia sarà soltanto la celebrazione di un rito che è morto, che sarà bello come può essere bella la rappresentazione di una tragedia classica». ⁶³ E ancora: «[...] ogni istante per noi deve divenire *l'oggi* di Dio, e ogni luogo l'immensità pura del Regno di Dio. Per il carattere sacramentale dell'economia cristiana ogni istante può essere segno di eternità, ogni

luogo può divenir segno di immensità. E non vi è per noi possibilità di comunione con l'immensità e l'eternità di Dio che non nell'unione nostra col segno che è il *tempo* e il *luogo*». ⁶⁴ L'auspicio è che ciò non resti solo un augurio, ma la possibilità reale di una rinnovata riflessione che porti a una maggiore immedesimazione nel Mistero celebrato che, in quanto ultimamente non penetrabile dall'uomo, rimane per questo straordinariamente attraente anche all'uomo contemporaneo.

TOMMASO PEDROLI

NOTE

¹ Per questa presentazione ho seguito particolarmente quanto contenuto in tre testi: S. Marsili-D. Sartore, *Sacramenti*, in *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 1750-1764; B. Testa, *I sacramenti della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001, specialmente pp. 72-95 per quanto riguarda i cenni storico-tematici (l'intero libro è utile per un approccio esistenziale alla teologia sacramentaria); e infine J.N.D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Il mulino, Bologna 1972, pp. 515-555. La letteratura per quanto riguarda il segno e il simbolo sacramentale, soprattutto in relazione al termine *μυστήριον*, è sterminata. Lettura veramente fondamentale è stata H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1982, in particolare pp. 61-81.

² Cfr. J. Castellano, *Sacramenti*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, vol. III, p. 2206.

³ B. Testa, *Le domande dell'uomo e i sacramenti*, in *Rivista Teologica di Lugano* II (1997) 2, p. 257. L'intero articolo intende dimostrare come i sacramenti rispondano e vadano incontro alle esigenze e alle richieste fondamentali della struttura umana.

⁴ Cfr. J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 515.

⁵ Parlando dell'Eucarestia e del Battesimo, il Crisostomo afferma: «Cristo non ci ha affidato nulla di sensibile, perché in queste realtà sensibili [come il pane e l'acqua], tutto è spirituale» (Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Mattheum*, 82, 4); cfr. anche Agostino, *Sermo* 272.

⁶ Non bisogna però ridurre il rapporto a quello della pura e semplice significazione. Comunemente si usa il termine segno perché esso introduce in certa misura l'idea che i sacramenti appartengano alla sfera delle "realtà simboliche". Tutte le religioni hanno realtà simboliche. Il segno e il simbolo, oggi, sono stati molto studiati e rivalutati anche dalla teologia, perché sono due delle vie che meglio aprono la comprensione della religione in genere e delle singole espressioni e forme religiose in particolare. Come si vedrà più sotto, i due termini non vanno considerati sinonimi.

⁷ Cfr. Agostino, *Epistola* 138, 7.

⁸ Cfr. Agostino, *Sermo* 227.

⁹ Cfr. Agostino, *De doctrina Christiana*, 3, 13.

¹⁰ Cfr. P. Lombardo, *Liber Sententiarum*, IV, dist 1, 4. Il sacramento inteso come segno è tuttora la prima categoria con la quale gli studenti di teologia si imbattono. «Il sacramento è il divino che si rende sensibile nel segno, presenza che agisce in noi in modo ineffabile, che ci conferisce la nostra statura di uomo nuovo. Ed è una potenza unificante, perché non si dà sacramento se non nell'unità con tutti i cristiani» (L. Giussani, *Perché la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2014, p. 249).

¹¹ Cfr. per es. Ambrogio, *Expositio Psalmi CXVIII*, III, 24; e il suo discepolo Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 83, 2, che era stato colpito dal vescovo milanese proprio per questa sua esegesi allegorico-tipologica dell'Antico Testamento.

¹² Cfr. per es. Tertulliano, *Epistola* 44, 1; 73, 5; *De Corona*, 11, 1.

¹³ «Mistero [è] quell'azione creatrice e salvifica di Dio verso l'umanità storica in Cristo e nella Chiesa, che costituisce il contenuto del disegno eterno, della Rivelazione divina, della promessa veterotestamentaria, della predicazione apostolica, e che attraverso il simbolo culturale diventa accessibile ai credenti per condurli al compimento escatologico» (V. Warnach, *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, Paoline, Roma 1983, p. 21). Sull'etimologia della parola *μυστήριον* molto è stato detto. Classicamente si fa derivare la parola dalla radice *μν-*, da cui *μύω* (lett. *mi chiudo, sto in silenzio*), ma non tutti gli studiosi sono d'accordo. Su questo tema, cfr. G. Bornkamm, *μυστήριον, μύω*, in GLNT IV, coll. 646-715. Sui termini *mysterium* e *sacramentum* nella letteratura patristica, è imprescindibile il contributo di V. Grossi *Sacramenti nei Padri della Chiesa* in AA.VV., *Letteratura Patristica*, A. Di Berardino-G. Fedalto-M. Simonetti (edd.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 1062-1085.

¹⁴ Nei casi in cui ciò avviene, si tratta di scritti paolini: Ef 1,9; 3,3-9; 5,32; Col 1,27; 1Tm 3,16.

¹⁵ Troviamo questo caso in Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10; e poi ancora in san Paolo: 1Cor 2,7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 3,4; 6,19; Col 1,26; 2,2; 4,3; 2Ts 2,7; 1Tm 3,9.

¹⁶ Ambrogio, *Expositio evangelii secundum Lucam*, I, 7, 96. Su questo tema in Ambrogio, oltre alle già citate pagine di de Lubac, cfr. G. Francesconi, *Storia e Simbolo. «Mysterium in figura»: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Morcelliana, Brescia 1981.

¹⁷ Questo tema è stato particolarmente approfondito da Odo Casel, cfr. T. Pedrolì, *Mistero e misteri fra culto antico e cristianesimo: il contributo di Odo Casel alla storia delle religioni*, in *Quaderni del Cairoli XXIX* (2015), pp. 69-81. Secondo il teologo benedettino, la partecipazione ai misteri culturali avviene attraverso la *representazione*, che consiste in una *ripresentazione* che rinnova il mistero di Cristo e permette a chi ne partecipa di vivere, con lui, la sua passione e resurrezione attraverso una forma mistica.

¹⁸ L'importanza del simbolo è stata oggi molto sottolineata, come si vedrà più avanti. Sono molti i teologi che, a partire da K. Rahner, hanno visto nel simbolismo una possibilità di lettura dell'esistenza cristiana. Il grande filosofo del ventesimo secolo Romano Guardini nota in una delle sue prime opere: «Il simbolismo nella pienezza del suo significato chiede d'essere chiaramente definito, così che la sua forma espressiva non possa valere per qualcosa d'altro. Esso deve parlare con linguaggio limpido e ben determinato e perciò tale che, presupposte le condizioni normali, riesca a tutti comprensibile. [...] [Il simbolo] possiede, quindi, anche un'efficacia liberatrice, in quanto permette alla vita interiore un'espressione più adeguata di quel che lo possa la mera parola» (R. Guardini, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 59-68).

¹⁹ La base della teologia scolastica e sulla quale si appoggiò la sintesi dogmatica dei teologi tridentini era l'ilemorfismo di stampo aristotelico: al segno sacramentale venne attribuita una causalità diretta nella produzione dell'effetto di grazia, di cui il sacramento era allo stesso tempo il "segno". In che maniera, ossia per quale via e sotto quale formalità, il sacramento (composto di elementi naturali e sensibili) eserciti questa sua causalità di grazia non restava però definitivamente spiegato.

²⁰ Cfr. Leone Magno, *Sermo 74, 2*.

²¹ Cfr. M. Lutero, *La cattività babilonese della Chiesa*, in *Scritti politici* (a cura di G. Panzeri Laija), UTET, Torino 1959, p. 345.

²² Cfr. H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, EDB, Bologna 1995 [d'ora in poi: DH], 1601.

²³ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a. 2, sed contra.

²⁴ La teologia approfondì ulteriormente il tema dell'istituzione immediata sostenendo che essa può essere stata compiuta da Cristo in linea generica (conferendo la grazia attraverso un segno: cibo-Eucarestia, acqua-Battesimo), in linea specifica (determinando il cibo come cena-convito o l'uso dell'acqua come bagno) oppure in linea particolare (cena con pane azzimo e vino di uva non fermentato...).

²⁵ Cfr. J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 516.

²⁶ *Summa Theologiae*, III, q. 60, a. 3.

²⁷ Cfr. *De carnis Resurrectione*, 8.

²⁸ Le questioni di sacramentaria generale si trovano in *Summa Theologiae*, III, qq. 60-65.

²⁹ Questa distinzione trova alla base la riflessione di Agostino, secondo il quale bisogna distinguere fra validità del Battesimo (la comunicazione della grazia avviene *ex opere operato*) e fruttuosità del Battesimo. Esso, se amministrato con la formula corretta, è valido anche per gli eretici, che non dovrebbero quindi ripeterlo, ma per riceverne la grazia dovrebbero convertirsi e ritornare nella comunione con la Chiesa cattolica. Nei primi secoli queste dispute non erano affatto secondarie disquisizioni teologiche, ma necessari punti fermi del *depositum fidei* che si andava formando.

³⁰ «In sacramentis sacra Ecclesia constituta» (cfr. Bonaventura, *Breviloquium*, 6, 1).

³¹ Cfr. Pseudo Aimone, *Explanatio in psalmos*, citato in H. de Lubac, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1992, p. 55.

³² Cfr. Agostino, *Epistola 54*, 1. L'opera di H. de Lubac appena citata è dedicata a questo tema, specialmente le pp. 51-73 per quanto riguarda la relazione fra cattolicesimo sociale e sacramenti.

³³ Cfr. DH 1600.

³⁴ Non è qui la sede per una trattazione specifica su questo tema (se ne può incontrare un'utile sintesi nel manuale di cristologia di C. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio*, Jaca Book, Milano 2002, alle pagine 220-226). Basti accennare quale sia il centro della predicazione protestante: partendo dall'idea – errata – che l'efficacia *ex opere operato* (definitivamente affermata a Trento) consisteva in un elevare l'opera umana a valore oggettivamente salvifico e quindi un ammettere che la giustificazione è frutto dell'opera dell'uomo, i protestanti ritenevano che ai sacramenti si dovesse riconoscere soltanto la funzione di essere espressione e presentazione della fede. La giustificazione infatti proviene dalla *sola gratia* divina data in dono alla *sola fides* dell'uomo, e non ai suoi atti o alle sue opere.

³⁵ Cfr. DH 1604. La posizione di Lutero contro la quale si pronuncia il concilio è ben riassunta dalla seguente famosa affermazione (una delle tante al riguardo): «Non il sacramento, ma la fede in esso giustifica [...] così il Battesimo non giustifica e non giova ad alcuno: giova la fede nella promessa di Dio» (Cfr. M. Lutero, *op. cit.*, p. 285).

³⁶ Cfr. DH 1606.

³⁷ Cfr. DH 1605.

³⁸ Cfr. DH 1608.

³⁹ Cfr. DV 2.

⁴⁰ Cfr. SC 5-7.

⁴¹ Cfr. LG 7.

⁴² Cfr. J. Ratzinger, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia 1971, p. 18.

⁴³ Le chiavi di lettura usate in queste capitolo sono espunte da A.M. Triacca, s.v. *Sacramenti*, in *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann (To), 1989, pp. 831-838. Per quanto riguarda invece gli autori stessi, la classificazione non è di Triacca, ma di chi scrive. Occorre tenere in conto il lavoro (o i lavori) esplicitamente citati in nota e non l'opera intera del teologo di volta in volta studiato. Questa precisazione è necessaria perché questo scritto è frutto dell'approfondimento, svolto in ambito seminariale sotto la guida del professor Angelo Lameri (che ringrazio), di alcuni testi rappresentativi delle diverse posizioni predominanti.

Le chiavi di lettura dei sacramenti qui proposte prendono atto del superamento di concezioni prima predominanti e che non verranno trattate in questa sede. Esse sono riassumibili in tre grandi categorie: quella della comprensione *moralistica* della sacramentaria (centrata sulle condizioni di validità e liceità), quella *strumentalistica* (che considera i sacramenti esclusivamente come mezzi per la santificazione dell'uomo) e quella *rubricistica* (che focalizza l'attenzione non tanto sul dato teologico, quanto sulle norme "legali" dell'atto celebrativo). Per la comprensione delle seguenti chiavi ermeneutiche, piuttosto, si tiene positivamente conto delle acquisizioni contemporanee della teologia sacramentaria: l'apporto di nuovi dati biblici attinenti la storia della salvezza, lo sviluppo della riflessione teologica, che mostra un *depositum fidei* sempre più cosciente e in costante crescita, il contributo di dati liturgici e antropologici. Le chiavi ora proposte devono essere considerate "per un verso [...] tutte buone e, per un altro, tutte inadeguate, perché variamente parziali". L'intento è quello di puntualizzare visuali differenti che, se pur parziali, racchiudono aspetti validi per la formulazione di una sintesi in un periodo storico in cui si notano tendenze contrastanti rispetto alla pratica sacramentale: da una parte la disaffezione vissuta dalla maggior parte dei fedeli nei confronti dei sacramenti, spesso nemmeno oggetto di una adeguata pastorale, e dall'altra una tendenza da parte dei teologi alla loro accentuazione che sfocia in un accentuato sacramentalismo (cfr. *Ivi*, p. 832).

⁴⁴ Su questa tematica molto attuale, soprattutto a partire dall'influenza della teologia di K. Rahner (cfr. il suo *Chiesa e Sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1971, in particolare le pp. 9-73) e del Concilio Vaticano II (cfr. LG 1; G. Tangorra, *La Chiesa secondo il concilio*, EDB, Bologna 2007, pp. 95-99), è utile il contributo di G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?*, nel suo *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, specialmente p. 7.

⁴⁵ Cfr. la visione sacramentaria espressa in molti saggi, ma soprattutto in J. Ratzinger, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, op. cit. Ci si riferisce qui, però, non a uno studio diretto di quest'opera, ma a quanto contenuto in A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, Las, Roma 1999, pp. 29-33. Ratzinger vuole mostrare come vi sia una "direzione sacramentale" presente nella natura umana in quanto tale, per cui l'uomo può fare esperienza di ciò in alcuni luoghi particolarmente significativi della propria vita: la nascita e la morte, ma anche il pasto o la comunione sessuale. L'esperienza è in ogni momento sacramentale: non si ferma all'atto stesso, ma apre al trascendente. Ratzinger, quindi, precisa la lettura di san Tommaso (per il quale i sacramenti accompagnano ogni momento della vita) aggiungendo una necessaria riflessione sul sostrato antropologico. Seguendo Ratzinger, fra l'altro, si nota come la nozione di simbolo sia collegata con il sacramento naturale.

⁴⁶ Cfr. A. Bozzolo, op. cit., pp. 33-38. Kasper ha, in comune con Ratzinger, la visione dell'esperienza originale della sacramentalità umana. Aggiunge però la rilevanza del dato cristologico: la nozione di parola e di segno trovano il loro inveramento in Gesù Cristo.

⁴⁷ Ci si riferisce ai suoi due testi: *Parola e gesto. Per comprendere i sacramenti*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 7-32; e *Dottrina dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 5-55, strumento utile e agile per un'efficace catechesi sacramentale odierna.

⁴⁸ Secondo questo teologo tedesco il problema della validità dei sacramenti è il più urgente (vi sono i requisiti fondamentali, in un mondo come quello attuale che è caratterizzato dalla perdita del senso cristiano dell'esistenza?). E altrettanto urgente anche la questione del sacramento valido – presenti tutti i requisiti – ma in qualche senso infruttuoso, perché la persona non può cogliere la grazia in modo completo. Ecco perché, per avviare a ciò, Nocke propone un ritorno al gesto. In particolare egli riprende Schillebeeckx, che distingue fra *segno realizzante* [il fatto non viene solo rappresentato da lontano, ma viene attualizzato nel segno stesso] e *segno puramente formante* [simbolo di rappresentazione di un fatto non facilmente percepibile a una certa distanza]. I gesti sono per Nocke segni di una realtà già in qualche senso presente; segni efficaci, perché fanno vedere quello che vuole esprimere dentro di sé. Il sacramento, insomma, rappresenta in modo realizzante e non solo formante! Lo scopo finale sembra essere fare percepire la globalità della vita cristiana e la sua profondità. Al contempo, Nocke rileva un limite: non tutti i gesti sono descrivibili con il concetto di sacramento. Bisogna quindi operare una riflessione sul ruolo della Chiesa e sul modo di presenza di Cristo in essa.

⁴⁹ Cfr. S. Ubbiali, *Il sacramento cristiano e l'agire libero dell'uomo. Per una «drammatica» dell'azione sacramentale*, in N. Reali (a cura di), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, pp. 239-265. Per Ubbiali è importante la distinzione che sussiste tra il segno e il simbolo: il primo è semplicemente un rimando a una *res* che è altro (esprime, quindi, un'alterità tra ciò che segna e ciò che è segnato), l'altro introduce una modalità di connessione che va oltre il puro rimando noetico. Se da una parte, infatti, nel rapporto tra segno e cosa significata gli elementi sono eterogenei, nel rapporto fra simbolo e cosa simboleggiata sono invece tra loro omogenei.

⁵⁰ Per una presentazione dell'opera di questo autore, cfr. A. Bozzolo, op. cit., pp. 82-109. C'è chi ha visto in Chauvet – il cui modello teologico è stato ricondotto alle parole *sacramentalità della fede* – la possibilità di

ripensare il realismo sacramentale e la valorizzazione della dinamica antropologica intrinseca alla celebrazione del sacramento grazie al superamento del segno in favore del simbolo. Ciò permette di introdurre, fra l'altro, la categoria di sacramentalità, che scaturisce proprio dall'ordine simbolico cristiano.

⁵¹ Rimandiamo in questo caso al lavoro del teologo domenicano ed esponente del dialogo ecumenico intracristiano, dal titolo *I sacramenti della Chiesa*, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia, Vol. III - Dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1986, pp. 397-419. Tillard sottolinea l'importanza dell'accoglimento della Chiesa, perché l'evento avviene nella fede, con lo Spirito Santo (viene qui riaffermata la centralità dell'evento pasquale), grazie alla mediazione della Chiesa stessa e soprattutto tramite la Tradizione che, nei secoli, è andata formandosi come patrimonio imprescindibile.

⁵² Ci si riferisce al contributo *Teologia dei sacramenti e liturgia*, cfr. più avanti la nota 57.

⁵³ Si fa qui riferimento alla voce di S. Marsili, scritta in collaborazione con D. Sartore, *Sacramenti*, in *Liturgia*, op. cit. Marsili sostiene innanzitutto che la definizione classica – “i sacramenti producono quello che significano” – non tiene conto del fatto che l'azione simbolica sacra vuole essere espressione del sacramento-Cristo, e dà una conoscenza dei sacramenti che rimane solo analogica, oltre che incompleta. Essa infatti non fa posto alla “parola”, la quale si aggiunge all'elemento materiale appunto per assorbirne il *valore segnico naturale* in *valore segnico convenzionale*, che proviene al sacramento dall'istituzione e viene trasmesso dalla parola, ma non necessariamente coincide con quello fornito dall'elemento naturale. Portare la spiegazione dell'effetto del sacramento sul piano della salvezza secondo la realtà che questa ha avuto in Cristo vuol dire che il “valore-di-segno” del sacramento lo si deve scoprire prima di tutto nel significato che i suoi elementi materiali hanno già avuto nella rivelazione, cominciando per l'Antico Testamento e passando poi per il Nuovo. I sacramenti sono strumenti efficaci di salvezza in quanto realizzano in noi il mistero di Cristo; mezzi attraverso i quali l'avvenimento salvifico di Cristo, che ha interessato tutti gli uomini a livello di natura, acquista la consistenza di un fatto di scelta personale e quindi responsabile, quando interviene l'annuncio della fede. Ma anche nella fase della realizzazione bisogna distinguere i diversi aspetti della salvezza, che si integrano a vicenda e la rendono completa. La salvezza consiste infatti nel far ritornare l'uomo a essere immagine perfetta di Dio, cioè nel rimetterlo nella condizione nella quale Dio lo aveva inizialmente istituito. I singoli sacramenti sono infatti proiezioni particolari dell'unico sacramento che è Cristo, ossia momenti successivi dell'intero processo della salvezza. I sacramenti sono momenti diversificanti dell'unico Cristo-sacramento di salvezza e tuttavia sono, nella loro stessa diversità, elementi che si integrano a vicenda fino a formare nell'uomo l'unica e completa salvezza di Cristo. Marsili, infine, contesta la visione della “duplice grazia” (santificante e sacramentale) affermando che i sacramenti sono attuazione dell'unico mistero di Cristo, ossia dell'unica grazia santificante, che in forza del diverso segno sacramentale è attuazione diversificata del suddetto unico mistero di Cristo. La grazia, se non è sacramentale, non esiste, perché una grazia che voglia essere, come deve essere, una comunicazione della vita divina, non esiste come tale in assoluto, ma solo in relazione a Cristo-sacramento. Questo è il motivo per cui la grazia santificante esiste come grazia sacramentale, *in quanto* grazia sacramentale. In sintesi, occorre riportare la teologia sacramentaria in rapporto diretto con Cristo, unica via di salvezza.

⁵⁴ Nel primo di essi, che risale a un convegno del 1973 (*Teologia dei sacramenti e liturgia*, in AA.VV., *Teologia e liturgia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1974, pp. 97-116) Eliseo Ruffini invita innanzitutto a considerare il sacramento non come *res*, ma come *evento*. Secondo il teologo non si deve creare una cesura tra teologia del sacramento e ambito celebrativo: il sacramento va colto nella dinamica della storia della salvezza. La tesi centrale dei suoi lavori è dunque che il sacramento è un evento salvifico in continuità con la logica della rivelazione (fra gli autori citati da Ruffini troviamo, non a caso, Casel e Schillebeeckx). In seguito, nella voce *Sacramenti*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Vol. III, Marietti, Casale Monferrato 1977, pp. 184-201; e nelle due voci: *Sacramentaria*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, 1982, pp. 1352-1375; e *Sacramenti*, *ibidem*, pp. 1375-1397, Ruffini presenta i sacramenti come misteri della vita di Cristo. Essi significano nella storia ciò che Dio ha fatto attraverso Cristo. I gesti sacramentali sono quindi capaci di esprimere la salvezza di Dio realmente, nella storia. La fede, dunque, non può essere ridotta a semplice istruzione religiosa; né i sacramenti visti come semplici mezzi produttivi della Grazia. Il memoriale cristiano è attualizzazione, per edificare positivamente il domani. La natura stessa dei sacramenti – conclude Ruffini – si presenta come azione di incontro fra Cristo e l'uomo.

⁵⁵ In questo caso si è tenuto in conto *La teologia sacramentaria e l'azione liturgica*, in AA.VV., *Liturgia: itinerari di ricerca*, Edizioni liturgiche, Roma 1997, pp. 245-277. Ubbiali, al termine di questo contributo, dopo aver analizzato l'atto sacramentale nei suoi componenti (il segno causativo e il simbolo, il fondamento e la fede, il culto e la grazia) ribadisce l'importanza del momento attivo dell'uomo, cioè della sua risposta alla rivelazione di Cristo e alla sua autocomunicazione nella storia. È, infatti, nell'azione sacramentale che l'uomo viene a contatto con il mistero salvifico. L'atto di fede dell'uomo è l'unico punto di partenza per una seria comprensione del sacramento e quindi della comunicazione fra Dio e la creatura.

⁵⁶ Per una presentazione e una prima critica di alcune istanze di tale corrente, cfr. Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Libertatis Nuntius. Istruzione su alcuni aspetti della “Teologia della Liberazione”*, 6 agosto 1984, in *Acta Apostolicae Sedis* 76 (1984), pp. 876-909.

⁵⁷ Cfr. *Per una trattazione dei Sacramenti in prospettiva liturgica. Approccio ad un sondaggio di opinioni*, in “Rivista liturgica”, 75 (1988), pp. 340-358. In esso il teologo salesiano traccia un bilancio dei risultati cui la teologia sacramentaria è arrivata fino alla fine degli anni Ottanta, riferendosi prevalentemente all'area europea. Qui l'autore commenta lo spostamento, per lui positivo e doveroso, dell'attenzione degli studiosi dalla liturgia

teologica alla teologia liturgica, che ha finalmente riconosciuto la liturgia come *locus theologicus*. Occorre riconoscere (se necessario anche con il coraggio di un distacco dalla mentalità che ha pervaso durante il secolo ventesimo nell'insegnamento teologico) che la teologia, intesa come riflessione scientifica su dati rivelati, trasmessi, celebrati, vissuti, deve essere a servizio di ciò che la precede, cioè la liturgia: il mistero celebrato nell'azione e nella vita, e vita che culmina nell'azione perché il mistero si attui nella sua completezza. Bisogna quindi prendere coscienza dell'intima osmosi ontologica che esiste fra teologia e liturgia per arrivare a una necessaria osmosi teologica: perché la finalità della teologia, certamente rispettando la sua autonomia metodologica e il suo procedere nell'approfondimento del dato rilevato, deve necessariamente essere protesa a dare un valido contributo alle realtà della liturgia.

⁵⁸ Ci si riferisce alla voce *Sacramenti*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, Vol. III, p. 2206-2219. Questo contributo è collocato all'interno di un dizionario di spiritualità e non di stretta teologia sacramentaria o di liturgia. L'approccio di Castellano non è quindi dogmatico, anche se una base teologica è sottintesa, ma spirituale: è significativa l'insistenza sulla nuova umanità che i sacramenti creano attraverso una ricreazione e un'elevazione del fedele cristiano. Per Castellano tutta l'esperienza del cristiano è segnata da questa esperienza di grazia; tutta l'ascesi e la mistica, tutta la possibile santità del cristiano e il suo impegno apostolico e missionario trovano la loro sorgente nella comunione con Cristo che viene data e rinnovata dai sacramenti della Chiesa. Ma, soprattutto, attraverso la sacramentalità tutta l'esperienza del cristiano diventa essa stessa sacramentale: culto in spirito e verità, esercizio del sacerdozio comune. La comunione dei santi che i sacramenti realizzano è il frutto più bello di una vita pienamente e affettivamente orientata a Cristo attraverso la modalità che egli ha scelto per comunicarsi ordinariamente.

⁵⁹ Cfr. *Per una trattazione...*, *op. cit.*, specialmente p. 356.

⁶⁰ «[I sacramenti] non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede» (SC 59).

⁶¹ SC 48.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ D. Barsotti, *Il mistero della Chiesa nella liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 11.

⁶⁴ *Idem*, p. 128.