

Pierpaolo Caspani *

ALLA RICERCA DELL'«IMPENSATO»

Il *De sacramentis* nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino

SOMMARIO: I. GLI SVILUPPI DELLA SACRAMENTARIA NEL XII SECOLO: 1. *L'elaborazione della nozione generale di sacramento*; 2. *La determinazione del settenario sacramentale* – II. IL *DE SACRAMENTIS IN GENERE* NELLA *SUMMA THEOLOGIAE* DI TOMMASO D'AQUINO: 1. *La natura dei sacramenti*; 2. *La necessità dei sacramenti*; 3. *Gli effetti dei sacramenti*; 4. *Il rapporto con la fede*; 5. *L'articolazione del settenario sacramentale* – III. CON TOMMASO, OLTRE TOMMASO

La recente pubblicazione di un intrigante volume di C.U. Cortoni ha riportato l'attenzione sulla «storia dei sacramenti nel Medioevo»¹, permettendo di cogliere ciò che A. Grillo ha chiamato l'«impensato della tradizione»²: quella sorprendente ricchezza, che consente alla tradizione di continuare oggi, sia pure in forme diverse rispetto al passato. Lo studio di Cortoni si ferma alle soglie della trattazione che Tommaso d'Aquino dedica ai sacramenti in generale nella terza parte della *Summa Theologiae*. Pur nella sua brevità, essa è in certo modo emblematica e si distingue per l'influenza che ha esercitato nei secoli successivi sulla teologia e sull'insegnamento magisteriale della Chiesa cattolica. Dopo una sintetica presentazione degli sviluppi della sacramentaria nel XII secolo (I), ci concentriamo dunque sul testo tommasiano, rileggendolo criticamente alla ricerca dell'«impensato» che esso è in grado di dischiudere (II). In conclusione, presentiamo qualche suggestione per andare oltre Tommaso,

* Professore ordinario di Teologia sacramentaria presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ C.U. CORTONI, *Christus Christi est sacramentum. Una storia dei sacramenti nel Medioevo* (= Ecclesia Orans. Studi e Ricerche 4), Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2021.

² A. GRILLO, «Prefazione. La storia medievale dei sacramenti e il suo impensato», in C.U. CORTONI, *Christus Christi est sacramentum*, 15-19: 19.

facendo però tesoro di alcuni aspetti della sua riflessione a volte trascurati o decisamente inediti (III)³.

I. GLI SVILUPPI DELLA SACRAMENTARIA NEL XII SECOLO

Nel periodo successivo alla controversia berengariana si delinea con sempre maggior precisione l'esigenza di individuare una definizione generale di sacramento, in grado di comprendere tutti i riti che la Chiesa qualifica come tali. All'elaborazione di tale definizione (1) si collega obiettivamente l'individuazione dei riti ai quali la si può attribuire; così nel XII secolo viene delineandosi il «catalogo» settenario dei sacramenti, come è stato recepito nella dottrina cattolica (2). Questa riflessione «si inserisce in un lungo e complesso processo storico di profonda trasformazione delle istituzioni ecclesiali, dei movimenti di pensiero e delle tendenze spirituali»⁴.

1. L'elaborazione della nozione generale di sacramento

Nel tentativo di definire cosa sia in generale un sacramento, i teologi del XII secolo assumono come punto di riferimento soprattutto due definizioni che Berengario aveva coniato, presumendo di riprenderle da Agostino: la prima parla del *sacramentum* come *sacrum signum*, mentre la seconda lo qualifica come *invisibilis gratiae visibilis forma* per dire che il rito esteriore rende visibile il suo invisibile contenuto di grazia⁵. La prima definizione è rielaborata da Ruperto di Deutz che riformula il sintagma

³ Una presentazione della sacramentaria di Tommaso, che cerca di superarne interpretazioni pregiudiziali, è offerta da F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto». *L'eredità tomista nella sacramentaria di Rahner, Schillebeeckx e Chauvet* (= Gestis Verbi-sque 8), Cittadella, Assisi 2011.

⁴ A. CAPRIOLI, «La riflessione teologica sui sacramenti in età medioevale», in *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, I. La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia 73), CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 281-301: 282. Cf anche ID., «Alle origini della "definizione" di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 718-743.

⁵ «Oggi possiamo riconoscere che il pensiero di Agostino è diverso da quello di Berengario e che, pertanto, queste definizioni non hanno fondamento patristico» (E. MAZZA, «Due concezioni dell'eucaristia a confronto: il medioevo e l'epoca patristica», in M. FERRARI [ed.], *Come celebrare l'eucaristia. Risposte dal Concilio al Sinodo. Atti della*

signum sacrum in *signum rei sacrae*. Dal canto suo, Abelardo ripropone la seconda definizione, sostituendo al termine *forma* quello di *signum*⁶. «Diverse sono le definizioni, ma alla base c'è sempre lo stesso elemento, *il signum*»⁷, che diventa così la categoria fondamentale per interpretare i sacramenti. Va qui rilevato il diverso orizzonte all'interno del quale si muoveva il discorso agostiniano sui sacramenti. Benché non abbia elaborato una vera e propria definizione di sacramento, Agostino «ha distinto i riti sacramentali in senso stretto, contenuti nelle Scritture, dai riti e dalle feste liturgiche che [...] sono sacramenti in un senso più generale»⁸. Sia pure con diversa intensità, tutti questi riti «hanno un rapporto di *similitudo* [cioè di partecipazione ontologica] non con il loro effetto, ossia la grazia, bensì con l'evento della redenzione avvenuto una volta per tutte nella storia»⁹. In questo quadro, «la grazia dell'azione sacramentale [...] consiste proprio nell'essere partecipi dell'evento di salvezza attraverso l'azione liturgica»¹⁰. La ripresa medievale delle parole di Agostino al di fuori del loro contesto polarizza invece l'attenzione sul rapporto esistente tra il *sacramentum*, cioè il segno / la forma visibile, e la *res*, cioè la grazia invisibile, intesa come effetto del segno sacramentale. La riflessione si muove sullo sfondo della teologia uscita dalla controversia berengariana, dove il *sacramentum* tende a risolversi in un segno che fa pensare alla realtà significata, ma non la rende in alcun modo presente. Si tratta pertanto di ritrovare il nesso tra *sacramentum* e *res*, chiarendo cosa specifichi il segno

XLI Settimana liturgico-pastorale, Monastero di Camaldoli, 16-22 luglio 2006, EDB, Bologna 2007, 120-140: 125-126).

⁶ Cf C.U. CORTONI, *Christus Christi est sacramentum*, 71-88; E. MAZZA, «Elementi agostiniani necessari per la concezione sacramentale della liturgia», in Id., *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno* (= Studi e Ricerche di Liturgia), EDB, Bologna 2010, 155-194: 161-172.

⁷ E. MAZZA, «Elementi agostiniani», 171.

⁸ E. MAZZA, «Elementi agostiniani», 192.

⁹ E. MAZZA, «La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti», in Id., *Rendere grazie*, 195-210, 208. «Si tratta di una concezione tributaria dell'ontologia del platonismo, che riesce a garantire il realismo dei sacramenti e di tutta la liturgia, come, ad esempio, la concezione delle feste» (*ivi*). Parlando di evento della redenzione ci riferiamo soprattutto all'opera di Cristo, compiuta nella storia e culminata nella sua morte e risurrezione.

¹⁰ E. MAZZA, «Elementi agostiniani», 192. Questa visione emerge in particolare dalla lettera 98 a Bonifacio (408) e dalle lettere 54 e 55 a Gennaro (400-401) che Mazza presenta rispettivamente in *ivi*, 172-177 e 184-190.

sacramentale rispetto a un segno qualunque, che si limita a evocare la realtà significata. In tutte le definizioni che andiamo a considerare, dunque, da quella di Ugo di San Vittore (1.1), a quella della *Summa Sententiarum* (1.2) a quella di Pietro Lombardo (1.3), «il sacramento è illustrato in base al rapporto con la grazia ma, purtroppo, ha perso il rapporto con l'evento salvifico di cui è sacramento»¹¹.

1.1. Ugo di San Vittore e il *De sacramentis christianae fidei*

Nel *De sacramentis christianae fidei* (1136-1141), prendendo avvio dalla definizione del sacramento come *sacrae rei signum*, Ugo di San Vittore rileva la presenza di due elementi che costituiscono la realtà sacramentale: l'aspetto esteriore, visibile e materiale (il *sacramentum*), che è segno dell'aspetto interiore, invisibile e spirituale (la *res sive virtus sacramenti*). Questa definizione va ulteriormente precisata: se infatti il sacramento è un segno, non ogni segno è sacramento, come accade nel caso delle pitture, che sono segni puramente indicativi di «cose sacre» ma non si possono ragionevolmente definire sacramenti. Volendo giungere a una definizione più pertinente, Ugo afferma:

Il sacramento è un elemento corporeo o materiale, proposto in maniera esterna e sensibile, che in forza della somiglianza rappresenta (*ex similitudine representans*), in forza dell'istituzione significa (*exstinctione [ex institutione] significans*), in forza della santificazione contiene (*ex sanctificatione continens*) una qualche grazia invisibile e spirituale¹².

Il sacramento è dunque una realtà esteriore, che cade sotto la percezione dei sensi e che si rapporta a una grazia invisibile e spirituale sotto un triplice profilo: la rappresenta in forza di una sua naturale somiglianza con essa, la significa per istituzione divina e la contiene grazie alla santificazione, grazie cioè all'atto rituale con cui l'elemento corporeo e materiale viene benedetto. Questa benedizione risulta quindi essere «il costitutivo

¹¹ E. MAZZA, «Elementi agostiniani», 172.

¹² HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, (ed. R. BERNDT) (= Corpus Victorinum. Textus historici 1), Monasterii Westfalorum, Aschendorff 2008, Lib. I, pars IX, cap. 1, 209-210. Salvo diversa indicazione, quando riprendiamo testi in lingua originale ne proponiamo una nostra traduzione.

formale della sacramentalità»¹³, poiché è grazie ad essa che l'elemento materiale contiene la grazia invisibile e spirituale, un po' come un vaso contiene la medicina per guarire il malato. In questa prospettiva, il sacramento viene fundamentalmente identificato con l'elemento materiale.

1.2. La *Summa Sententiarum*

Anche la *Summa Sententiarum* prende le mosse dalle definizioni liberamente ispirate ad Agostino¹⁴:

Il sacramento è forma visibile di una grazia invisibile in esso conferita, (grazia) che appunto lo stesso sacramento conferisce. Il sacramento non solo è segno di una realtà sacra, ma ne è anche efficace. E ciò è quanto distingue il segno dal sacramento; infatti perché una cosa sia segno non si richiede se non che significhi ciò di cui si presenta come segno [...]. Il sacramento invece non solo significa, ma anche conferisce ciò di cui è segno o significazione (*sacramentum non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum vel significatio*)¹⁵.

A differenza di Ugo di San Vittore, che vedeva la grazia «contenuta» nel sacramento, la *Summa Sententiarum* delinea in termini di efficacia il rapporto tra il segno visibile e la grazia invisibile. Diversamente dai segni ordinari, infatti, il segno sacramentale non si limita a significare la grazia, ma la conferisce; pertanto non si identifica con l'elemento materiale, ma consiste nel gesto con cui tale elemento viene «applicato» a colui che lo riceve. Così, mentre Ugo di San Vittore identificava il battesimo con «l'acqua santificata dalla Parola di Dio», la *Summa Sententiarum* critica questa definizione, affermando che il battesimo è l'immersione nell'acqua accompagnata dall'invocazione della Trinità.

¹³ E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia 113), CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2001, 121.

¹⁴ La *Summa Sententiarum* si pone al crocevia delle principali scuole teologiche del XII secolo. Pare ormai certa la sua attribuzione a Ottone, *magister* nella scuola della cattedrale di Lucca, almeno fino 1138, data dopo la quale diventa vescovo di quella città fino al 1146. La redazione del testo si può collocare tra la fine del magistero e l'inizio dell'episcopato (cf F. GASTALDELLI, «La "Summa Sententiarum" di Ottone da Lucca. Conclusione di un dibattito secolare» in ID, *Scritti di letteratura, filologia e teologia medievali*, [= Collectanea 12], Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2000, 165-174).

¹⁵ *Summa Sententiarum*, Tractatus IV, cap. 1, in PL 176,117.

1.3. Pietro Lombardo e i *Libri quattuor sententiarum*

Anche Pietro Lombardo prende le mosse dalla definizione «pseudo-agostiniana» del sacramento come *sacrae rei signum* e, dopo un cenno a quella isidoriana di *sacrum secretum*, torna subito alla categoria di segno. Un riferimento *en passant* al sacramento come *invisibilis gratiae visibilis forma* introduce alla precisazione di cosa sia un segno. In proposito, il *Magister sententiarum* si rifà al *De doctrina christiana* di Agostino, secondo cui «il segno è una cosa che, oltre all'apparenza che si presenta ai sensi, fa venire in mente qualcosa altro da sé»¹⁶. Nel focalizzare la differenza tra *signum* e *sacramentum* entra in gioco ancora una volta una citazione dal *De doctrina*, che distingue i «segni naturali» (ad esempio, il fumo che significa il fuoco) da quelli «convenzionali» (*signa data*). Tra questi ultimi, «ce ne sono alcuni che sono sacramenti e altri no. Infatti ogni sacramento è un segno, ma non viceversa»¹⁷. Per puntualizzare ciò che qualifica i sacramenti, si ricorre quindi alla frase della lettera 98 a Bonifacio, che individua la caratteristica peculiare del sacramento nel fatto di portare la *similitudo* della *res* di cui è sacramento. Per il Lombardo questa definizione è decisiva e la cita per esteso, anche se non alla lettera: «Il sacramento porta la somiglianza (*similitudinem*) di quella realtà di cui è segno. “Se infatti i sacramenti non avessero la somiglianza delle cose di cui sono sacramenti, non sarebbero detti in modo appropriato sacramenti”»¹⁸. A questo punto, il nostro Autore conclude, proponendo la sua definizione di sacramento che cerca di tener conto di quelle appena esaminate:

È detto infatti sacramento in senso proprio ciò che è segno della grazia di Dio e forma della grazia invisibile in modo tale da portarne l'immagine¹⁹ ed esserne la causa (*sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratia*

¹⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, Tomus II, Lib. III et IV (= Spicilegium Bonaventurianum 5), Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1981, Lib. IV, dist. 1, cap. 2, 232. La composizione delle *Sententiae* è frutto di un lavoro pluriennale, che si concluse nel 1158 (cf P. BRAMBILLA, *Unitas et Trinitas, et distinctio et identitas. Bonaventura e Tommaso commentatori del I Sententiarum di Pietro Lombardo* [= Analecta Gregoriana 329], Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, 32).

¹⁷ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV, dist. 1, cap. 4, 233.

¹⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV, dist. 1, cap. 4, 233.

¹⁹ Nella sua formulazione, Pietro Lombardo sostituisce la *similitudo* del testo agostiniano con *imago*, stabilendo quindi una sinonimia tra i due termini.

Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat). Pertanto i sacramenti non sono stati istituiti solo per significare, ma anche per santificare. Quelli che sono stati istituiti solo per significare sono solamente segni e non sacramenti²⁰.

Il contributo fondamentale di Pietro Lombardo alla riflessione sulla nozione di sacramento consiste dunque nell'introduzione del concetto di «causa» allo scopo di determinare l'efficacia del *sacramentum*, distinguendolo da quei segni che semplicemente significano una determinata realtà: il sacramento, in quanto tale, è causa della grazia di cui porta l'immagine e proprio per questo è in grado di santificare. Evidentemente «santificare coincide con essere causa della grazia. Da questo parallelismo si vede che Pietro Lombardo non utilizza il concetto di “causa” in senso tecnico [...]. Egli usa il concetto comune di “causa”»²¹ per esprimere l'efficacia del sacramento. In ogni caso, «con la nozione di “causa” la definizione acquista [...] uno strumento concettuale prezioso per definire la natura del sacramento»²² che segnerà in modo decisivo la riflessione successiva.

2. La determinazione del settenario sacramentale

La ricostruzione delle ragioni storiche che hanno determinato l'emergere e l'affermarsi del settenario sacramentale è piuttosto complessa, anche perché gli autori non spiegano le ragioni per cui identificano proprio quei sette riti come sacramenti. Se in proposito è decisiva l'elaborazione di una definizione condivisa di sacramento, un altro fattore, ad essa collegato, è la possibilità di distinguere tra sacramenti e sacramentali. Già le scuole claustrali dell'alto Medioevo avevano rilevato la differenza tra sacramenti e benedizioni²³. È però Ugo di San Vittore a distinguere in modo più rigoroso i sacramenti dai sacramentali, pur senza ricorrere a quest'ultima espressione. Anzitutto, a suo giudizio, ci sono *sacramenta* che, per quanto non propriamente ordinati alla salvezza, possono comunque accrescerla: tali sono, ad esempio, l'aspersione con l'acqua, l'imposizione delle ceneri,

²⁰ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV, dist. 1, cap. 4, 233.

²¹ E. MAZZA, «Elementi agostiniani», 179.

²² A. CAPRIOLI, «Alle origini della “definizione” di sacramento», 734.

²³ Cf C.U. CORTONI, «Sacramenti e sacramentali. Giuristi e teologia medievali in dialogo», *Rivista Liturgica* 108/2 (2021) 129-137: 129-130; Id., *Christus Christi est sacramentum*, 88-91.

la benedizione dei rami d'olivo e dei ceri, il segno di croce, l'insufflazione dell'esorcismo... Inoltre «nella Chiesa ci sono altre cose sacre (*sacra*), non sacramenti (*non sacramenta*) che, pur non avendo come effetto la grazia spirituale né conferendo la santificazione, sono sacre perché si riferiscono a cose sante e sono legate a quelle che hanno la santità e conferiscono la santificazione»²⁴; di questo genere è ciò che adorna le chiese. La distinzione è ripresa da Pietro Lombardo, ma sarà Guglielmo d'Auvergne, nel XIII secolo, a introdurre il termine «sacramentale», dandone una definizione abbastanza precisa: «I sacramentali sono come aiuti dei sacramenti (*sacramentalia sunt ut adiumenta sacramentorum*), poiché attraverso di essi è aumentata e perfezionata la santità procurata dai sacramenti»²⁵. Un elemento ulteriore che concorre alla strutturazione del settenario è la risposta del magistero alle contestazioni dei movimenti ereticali in materia sacramentale²⁶. È soprattutto Innocenzo III († 1216) che si impegna ad arginare le spinte eterodosse, indirizzando una serie di missive ai vescovi delle regioni dove i movimenti ereticali sono presenti in modo significativo²⁷. In questi scritti, per ciò che concerne l'elenco dei sacramenti, Innocenzo re-

²⁴ HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, Lib. II, pars IX, cap. 10, 419.

²⁵ GUILLELMUS ALVERNUS, *Opera omnia* [...] vol. 1, F. Hoto, Aureliae 1673, 554: cit. in C.U. CORTONI, *Christus Christi est sacramentum*, 91.

²⁶ I sacramenti più contestati dai movimenti eterodossi coincidono con quelli poi elencati da Pietro Lombardo e sono: il battesimo, soprattutto quello dei bambini; la confermazione; l'eucaristia, soprattutto per ciò che concerne la presenza reale e il fatto di essere pegno della vita eterna; la penitenza, soprattutto per quanto riguarda il ritorno del peccatore alla comunione con la Chiesa; l'unzione degli infermi, soprattutto per ciò che concerne il perdono dei peccati in vista dell'ingresso nel regno dei cieli; l'ordine, a proposito del quale si nega la legittimità del ministero esercitato da persone indegne; il matrimonio, contestato sia da chi ritiene preferibile la continenza, sia da chi non riconosce l'inviolabilità del vincolo coniugale (cf C.U. CORTONI, *Christus Christi est sacramentum*, 100).

²⁷ Uno schema sinottico di queste lettere si trova in C.U. CORTONI, *Christus Christi est sacramentum*, 99.

cepisce la sequenza proposta da Pietro Lombardo²⁸, che verrà così accolta in diversi interventi magisteriali²⁹.

Al riconoscimento della qualità sacramentale di quei sette riti ha probabilmente concorso anche la comprensione – comunemente diffusa nel XII secolo – dei sacramenti come *remedia peccati*, «le bende con cui il Salvatore ha voluto curare le ferite dell'uomo caduto nel peccato originale e attuale»³⁰. Per spiegarne la classificazione settenaria, bisogna poi tener conto del valore simbolico e allegorico dei numeri. In particolare, nell'ambito della mentalità medievale, il numero sette occupa un posto chiave e, come numero della pienezza, appare dotato di particolare dignità. Non a caso, proprio nel XII secolo, si moltiplicano i settenari: i sette doni dello Spirito santo, le sette virtù, i sette peccati capitali. Tutti questi elementi entrano in gioco in un complesso procedimento in forza del quale, nell'ambito della vita della Chiesa e nella sua coscienza di fede, alcuni riti hanno progressivamente assunto un rilievo particolare, al punto da essere collocati allo stesso livello dei gesti rituali esplicitamente attestati dalla Scrittura, cioè il battesimo e l'eucaristia. Ciò non significa che la Chiesa abbia inventato i sacramenti; essa, piuttosto, ha riconosciuto valore sacramentale a certi riti, vedendo in essi la corrispondenza all'intenzione di Gesù di rendere partecipabile la sua Pasqua. A questa intenzione la Chiesa, guidata dallo Spirito, cerca di essere fedele fino in fondo.

²⁸ «Iam ad sacramenta novae legis accedamus; quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictionis, id est eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, coniugium» (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Lib. IV, dist. 2, cap. 1, 239). Nell'elaborazione del settenario, Pietro Lombardo è influenzato da Ugo di San Vittore e Abelardo (cf C.U. CORTONI, *Christus Christi est sacramentum*, 101-102).

²⁹ I principali sono la professione di fede prescritta ai valdesi da Innocenzo III nel 1208 (DH 793-794) e quella dell'imperatore Michele Paleologo, recepita dal concilio Lionese II del 1274 (DH 860); l'elenco del Lionese II è ripreso nel *Decretum pro Armenis* del concilio di Firenze nel 1439 (DH 1310).

³⁰ A. CAPRIOLI, «La riflessione teologica sui sacramenti», 299. L'idea dei sacramenti come *remedia peccati*, già presente in Abelardo e ripresa dall'autore della *Summa Sententiarum*, ha grande rilievo nel *Tractatus de sacramentis* (1175-1180) di Maestro Simone. A tale idea «si rifaranno anche i teologi del secolo XIII con i loro sistemi di interpretazione del numero settenario» (*ivi*, 300); cf ID., «Alle origini della "definizione" di sacramento», 737-740.

II. IL *DE SACRAMENTIS IN GENERE* NELLA *SUMMA THEOLOGIAE* DI TOMMASO D'AQUINO

Le acquisizioni maturate nel XII secolo offrono le basi per il costituirsi del trattato *De sacramentis in genere*, che prende corpo in maniera compiuta nel XIII secolo e trova emblematica espressione nella sintesi offerta da Tommaso d'Aquino nella terza parte della *Summa Theologiae*³¹. Le parole che aprono l'esposizione ne giustificano la collocazione in continuità diretta col trattato *De Verbo incarnato*: «Dopo lo studio dei misteri del Verbo Incarnato passiamo a considerare i sacramenti della Chiesa, che da lui ricevono la loro efficacia»³². Segue l'indice della trattazione che, dopo aver messo a fuoco la natura dei sacramenti (q. 60) e la loro necessità (q. 61), ne considera gli effetti, cioè la grazia (q. 62) e il carattere (q. 63); sotto il titolo *de causis* (q. 64) è raccolta poi una serie di problemi abbastanza eterogenei, mentre la questione conclusiva affronta il tema del numero settenario (q. 65)³³. Senza seguire puntualmente lo schema proposto dalla *Summa*, focalizziamo il discorso attorno ad alcuni punti salienti: la natura dei sacramenti (1), la loro necessità (2), i loro effetti (3), il loro rapporto con la fede (4) e l'articolazione del settenario (5).

³¹ Per il testo latino e la traduzione italiana ci riferiamo a TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. Terza Parte*, ESD, Bologna 2014 (sigla: S.Th., III). Ove ci pare necessario, introduciamo qualche modifica nella traduzione.

³² S.Th., III, q. 60, a. 1. Il prologo della III parte inserisce la trattazione dei sacramenti nel quadro della cristologia: «Post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrit de ipso Salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur [q. 60]; tertio, de fine immortalis vitae, ad quem per ipsum resurgendo pervenimus [cf. S. q. 69]» (S.Th., III, *Prologus*).

³³ Secondo Rahner, l'impressione di semplicità e chiarezza suscitata dal trattato tommasiano non è del tutto esatta. Se infatti la sequenza delle prime due questioni risulta del tutto logica, «l'ordine della trattazione successiva non è più così trasparente. Ciò dipende forse dal fatto che alcuni articoli potevano trovare benissimo un'altra collocazione, o che l'ampiezza con cui alcuni singoli temi vengono trattati appare sproporzionata alla loro importanza, o anche dal fatto che avvicina tra loro pensieri molto disparati» (K. RAHNER, «Osservazioni introduttive sulla dottrina sacramentale di Tommaso d'Aquino», in *Id.*, *Nuovi saggi V*, Edizioni Paoline, Roma 1975, 493-508: 495).

I. *La natura dei sacramenti*

Anche Tommaso considera il sacramento anzitutto *in genere signi*³⁴, indicandone l'aspetto qualificante nel fatto di essere *signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines*³⁵. La santificazione degli uomini comprende tre aspetti: «la sua causa propriamente detta, che è la passione di Cristo; la sua forma, cioè la grazia e le virtù; il suo fine ultimo, che è la vita eterna»³⁶; tutti e tre sono significati dal sacramento, il quale è pertanto «un segno commemorativo (*rememorativum*) del passato, cioè della passione di Cristo, un segno dimostrativo (*demonstrativum*) del frutto prodotto in noi dalla sua passione, cioè della grazia, e un segno profetico (*prognosticum*), cioè preannunziatore, della gloria futura»³⁷. Il passaggio successivo evidenzia la sintonia del sacramento con la dinamica propria della conoscenza umana: poiché «all'uomo è connaturale giungere alla conoscenza delle realtà spirituali attraverso quelle sensibili» e «il segno serve come mezzo per conoscere altre cose», la significazione dei sacramenti, che si riferisce a «beni spirituali e soprasensibili che santificano l'uomo»³⁸, si compie attraverso realtà sensibili. Rispondendo alla domanda sulla necessità che tali realtà siano «determinate», Tommaso evidenzia due aspetti caratteristici dei sacramenti: il culto divino e la santificazione dell'uomo³⁹. Proprio perché i sacramenti hanno anche lo scopo di santificare l'uomo, la determinazione delle cose sensibili che essi utilizzano deve avvenire *ex divina institutione*: è Dio infatti che santifica l'uomo e pertanto, a tal fine,

³⁴ S.Th., III, q. 60, a. 1, c.

³⁵ S.Th., III, q. 60, a. 2, c.

³⁶ S.Th., III, q. 60, a. 3, c.

³⁷ S.Th., III, q. 60, a. 3, c.

³⁸ S.Th., III, q. 60, a. 4, c.

³⁹ Secondo Chauvet, Tommaso non ha adeguatamente coordinato la dimensione ascendente dei sacramenti (i sacramenti come atti di culto) con quella discendente (i sacramenti come strumenti di santificazione), privilegiando decisamente quest'ultima (cf L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elledici, Leumann [Torino] 1990 [or. fr.: 1987], 13). Annota in proposito A. Grillo: «La cultura teologica aveva bisogno di argomentare molto sul piano della santificazione e poteva invece lasciare nella ovvietà il culto, che [...] permeava di sé ogni espressione dell'uomo» (A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* [= «Caro Salutis Cardo». Sussidi 9], Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2011, 188).

si devono utilizzare realtà che Egli stesso ha determinato⁴⁰. Nella struttura del segno sacramentale alle cose sensibili si aggiungono le parole. Ciò si giustifica per tre ragioni. Anzitutto, aggiungendo la parola a una realtà sensibile, il sacramento in qualche modo si conforma alla causa santificante, cioè al Verbo di Dio che si è unito alla carne sensibile. In secondo luogo, mediante le parole, il sacramento si adatta all'uomo che viene santificato, perché «con il suo elemento sensibile [ne] tocca il corpo e con le sue parole penetra, mediante la fede, nell'anima»⁴¹. Infine, come affermava Agostino, le parole hanno «“il primato nell'ordine della significazione (*principatus significandi*)”»: possono essere infatti modellate in varie forme per significare i diversi concetti della mente, dandoci così la possibilità di esprimerli con maggiore precisione»⁴². Questo principio generale vale a maggior ragione in ambito sacramentale, dove le realtà materiali devono essere determinate in senso salvifico proprio dalle parole.

Per rendere quindi perfetto il significato dei sacramenti era necessario che fosse determinato con qualche parola il significato delle realtà sensibili. L'acqua infatti può esprimere sia il lavacro per la sua umidità, sia il refrigerio per la sua freschezza; ma quando si dice: «Io ti battezzo», si fa capire che l'acqua è usata nel battesimo per indicare un lavacro spirituale⁴³.

Per Tommaso, dunque, l'acqua e la parola sono entrambe realtà significanti, ma solo la parola è in grado di determinare chiaramente il significato dell'acqua utilizzata nel rito battesimale. C'è dunque un «primato della parola sull'elemento [materiale] o, se si vuole, del significante verbale sul significante non verbale»⁴⁴. La superiorità della parola sugli elementi sensibili è confermata dall'applicazione al sacramento della teoria ileomorfica, secondo cui le categorie di «materia» e «forma» rappresentano gli elementi costitutivi di ogni realtà. La materia è il principio indeterminato, passivo, potenziale, residente in tutti i corpi, che riceve la propria determinazione dalla forma, la quale è invece l'elemento attivo, specificante, determinante la materia. In questa linea, Tommaso dichiara:

⁴⁰ Cf S.Th., III, q. 60, a. 5, c.

⁴¹ S.Th., III, q. 60, a. 6, c.

⁴² S.Th., III, q. 60, a. 6, c.

⁴³ S.Th., III, q. 60, a. 6, c.

⁴⁴ G. BONACCORSO, «Il sacramento tra azione e linguaggio», in G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (ed.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia* (= Forum ATI 2), Glossa, Milano 2006, 107-141: 114.

Abbiamo spiegato sopra [a. 6, ad 2] che nei sacramenti le parole fanno da forma e le realtà sensibili da materia. Ora, negli esseri composti di materia e di forma, la determinazione viene dalla forma, che è come il fine e il completamento della materia, per cui alla costituzione di una cosa è più necessaria la determinazione della forma che quella della materia [...]. Se quindi nei sacramenti devono essere determinate le realtà sensibili che ne sono come la materia, molto si richiede in essi una determinata forma delle parole⁴⁵.

Per l'Aquinato è centrale la questione del significato, che la parola è in grado di esprimere meglio di quanto possa fare una cosa sensibile: «per questo motivo la parola gli sembra più congeniale alla forma e la cosa sensibile, invece, alla materia»⁴⁶. In effetti, «le parole costituiscono la forma sacramentale per il loro significato»⁴⁷, cioè per il contenuto mentale che comunicano, e non in quanto significanti che hanno una loro consistenza materiale. Dunque, «ad essere *forma sacramenti* non è [...] la parola in quanto materiale verbale, ma il contenuto mentale, invisibile e impercettibile, che la parola, meglio di ogni altra cosa, sa custodire e trasmettere con precisione»⁴⁸. Una diversa comprensione dello statuto della parola sacramentale in Tommaso emerge dall'analisi semiotico-linguistica condotta da I. Rosier-Catach⁴⁹. La ricerca, analitica e documentata, rileva che il pensiero medievale e, in particolare, Tommaso attribuiscono alla parola sacramentale

una *virtus* performativa [...] per cui essa nel «dire» agisce e «fa». La parola della formula sacramentale non è compresa soltanto nell'aspetto dei significati spirituali e intellettivi a cui rimanda, ma anche nel suo aspetto di signi-

⁴⁵ S.Th., III, q. 60, a. 7, c.

⁴⁶ G. BONACCORSO, «Il sacramento tra azione e linguaggio», 115.

⁴⁷ S.Th., III, q. 60, a. 8, ad 2.

⁴⁸ L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale* (= «Caro Salutis Cardo». Studi 21), Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2012, 181. Questa impostazione rivelerebbe il debito di Tommaso nei confronti di una visione intellettualistica del segno, legata alla filosofia di matrice platonica e aristotelica, nell'ambito della quale si sarebbe determinato un duplice «divorzio epistemico»: quello tra il segno sensibile e la realtà e quello tra segno non verbale e segno verbale (cf G. BONACCORSO, «La dinamica simbolica del sacramento», *Ecclesia Orans* 19 [2002] 349-373: 356-367).

⁴⁹ Cf I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris 2004, 185-261.

ficante verbale, come avente in se stessa, in quanto espressione vocale, la capacità di operare sulla realtà, e quindi un'efficacia reale⁵⁰.

2. *La necessità dei sacramenti*

Interrogandosi sulla necessità dei sacramenti (q. 61), Tommaso non la riconduce solo a una positiva istituzione da parte di Cristo, ma indica tre ragioni che ne mettono in luce la convenienza sotto il profilo antropologico. La prima si desume dalla condizione dell'uomo, che perviene alle realtà spirituali e intelligibili passando attraverso cose corporee e sensibili; ecco perché nei sacramenti gli aiuti in vista della salvezza gli vengono offerti sotto segni corporei e sensibili. La seconda ragione è legata allo stato dell'uomo che, peccando, è diventato affettivamente schiavo delle cose corporee e quindi non può trovare rimedio alla propria situazione in realtà puramente spirituali; per questo Dio gli fornisce una «medicina spirituale» attraverso segni corporei. Infine, poiché l'azione umana si occupa soprattutto di realtà corporee, nei sacramenti sono offerti all'uomo esercizi corporei ai quali applicarsi salutarmente per evitare atti che lo inducano al peccato. Questi aspetti sono mutuati dalla definizione di Ugo di San Vittore, che presentava i sacramenti come *remedia ad eruditionem, ad humiliationem, ad exercitationem*. Pur ridimensionando il rilievo dato all'idea di sacramento come *remedium*, Tommaso non la elimina e riprende le tre dimensioni indicate da Ugo:

con l'istituzione dei sacramenti l'uomo è formato (*eruditur*) attraverso le realtà sensibili, in armonia con la sua natura; è mantenuto nell'umiltà (*humiliatur*), vedendosi sottomesso a realtà materiali, mentre da esse è soccorso; è inoltre preservato (*praeservatur*) dalle cattive azioni di ordine corporale con i salutaris esercizi dei sacramenti⁵¹.

La necessità dei sacramenti è dunque compresa nell'orizzonte della condizione effettiva dell'uomo: «condizione creaturale, storica e diveniente, peccatrice e bisognosa di esercizio, legata al sensibile e immersa

⁵⁰ F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto», 502. Questa visione performativa della parola trova conferma nell'analisi della consacrazione eucaristica che, in quanto enunciato operativo, è vera nel momento in cui realizza quello che significa, cioè la transustanziazione (cf I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, 425-430).

⁵¹ S.Th., III, q. 61, a. 1, c.

nel contingente»⁵². Tale necessità sembrerebbe decisamente relativizzata laddove Tommaso, discutendo sulla possibilità che gli angeli siano ministri dei sacramenti, dichiara che «Dio non ha vincolato la sua virtù ai sacramenti (*Deus virtutem suam non alligavit sacramentis*) in modo tale da non poterne produrre gli effetti senza di essi»⁵³. Partendo da questo principio, Rahner giudica legittima la visione secondo cui «nei sacramenti giungerebbe a manifestarsi in maniera efficace nella dimensione della Chiesa quella grazia che [...] è all'opera in tutto il mondo»⁵⁴. A. Grillo ritiene che questa conclusione si basi su presupposti estranei alla *mens* di Tommaso, giacché Rahner invoca come principio generale della sacramentaria un'affermazione che per l'Aquinate rappresenta un'eccezione, riferita ad esseri angelici⁵⁵. Secondo C. Scordato, invece, «solo una volta l'affermazione è riferita agli angeli [...]; in verità Tommaso fa riferimento ad una economia della grazia che, pur protesa verso la massima espressione della celebrazione sacramentale, non si esaurisce in quella della grazia sacramentale»⁵⁶. È quindi eccessivo insinuare che Rahner operi «il capovolgimento della sacramentaria dal *propter homines* al *propter angelos*»⁵⁷. Pur condividendo qualche riserva sull'interpretazione rahneriana dell'asserto in questione, F. Nasini avanza l'ipotesi che l'obiettivo di Rahner sia quello di proporre una sacramentaria che garantisca un certo equilibrio «tra la dimensione trascendentale di un ovunque e sempre della grazia e la dimensione sacramentale-categoriale del qui ed ora della grazia»⁵⁸ stessa. Quanto all'interpretazione del principio *Deus virtutem suam non alligavit sacramentis*, secondo Nasini, la tradizione che in esso si esprime,

pur affermando l'incondizionatezza di Dio nei confronti dei riti sacramentali, ha sempre avuto la consapevolezza che essi sono il tramite fondamentale e ordinario che Dio ha scelto per donare all'uomo la sua grazia. Tutte le altre

⁵² A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 187.

⁵³ S.Th., III, q. 64, a. 7, c.

⁵⁴ K. RAHNER, «Osservazioni introduttive», 506.

⁵⁵ «Rahner fa dell'eccezione angelica un principio, mentre Tommaso fa dell'eccezione la conferma del principio opposto!» (A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, 210); cf anche ID., «“Sacramenta propter angelos”? Karl Rahner e un “principio” della sacramentaria di S. Tommaso», *Ecclesia Orans* 14 (1997) 391-412: 399-402.

⁵⁶ C. SCORDATO, recensione ad A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica*, in *Ho Theologos* 17 (1999) 138-144: 143.

⁵⁷ C. SCORDATO, recensione ad A. GRILLO, *Introduzione*, 143.

⁵⁸ F. NASINI, «*San Tommaso e l'angelo imperfetto*», 210.

possibili vie, che Dio nella sua infinita misericordia ha comunque previsto, sono soltanto eccezioni e modalità straordinarie rispetto alla modalità ordinaria, quella sacramentale⁵⁹.

3. *Gli effetti dei sacramenti*

Due sono gli effetti dei sacramenti: uno principale, cioè la grazia (3.1), e uno secondario, cioè il carattere che alcuni di essi imprimono in chi li riceve (3.2)⁶⁰.

3.1. La grazia come effetto principale

«È necessario affermare che i sacramenti della nuova legge causano in qualche modo la grazia»⁶¹: questa dichiarazione sta al cuore della q. 62, dedicata alla grazia come effetto principale dei sacramenti. In effetti, come attesta Gal 3,27, attraverso i sacramenti della legge nuova, l'uomo è incorporato a Cristo; d'altra parte, è per mezzo della grazia che l'uomo diviene membro di Cristo: è quindi evidente la corrispondenza tra i *sacramenta novae legis* e la *gratia*. In continuità con molte autorevoli attesta-

⁵⁹ F. NASINI, «La libertà di Dio e la necessità dei sacramenti. Note in margine ad un "locus theologicus"», in M. FLORIO - F. GIACCHETTA (edd.), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella, Assisi 2010, 168-181: 181; cf anche ID., «"Deus virtutem suam non alligavit sacramentis". Antichità e modernità di un noto principio sacramentale», *Quaderni di Scienze Religiose* 15/26 (2006) 66-90.

⁶⁰ «Questi termini di principale e secondario vanno presi in senso formale e assoluto, perché in senso relativo e cronologico il carattere è anteriore alla grazia, poiché può prodursi anche senza di essa. E si può dire in un certo senso [...] che il carattere è più importante della grazia, perché se esso non si produce, la grazia non può sbocciare che mediante il desiderio del sacramento, indipendentemente dal rito sacro. Ma tutto sommato la grazia è l'effetto principale dei sacramenti, perché essa è la loro ragion d'essere: poiché i sacramenti sono dei segni santificanti, e la sola grazia è in grado di santificare. In più tre soli sacramenti producono il carattere, mentre tutti producono la grazia. E soprattutto va notato che il carattere, se è il mezzo normale per la produzione della grazia, resta un mezzo, cioè a dire qualche cosa di secondario in quanto subordinato a un fine» (S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, XXVII. *I sacramenti in genere, battesimo e cresima* [III, qq. 60-72], ESD, Bologna 1984, 70-71, nota 1; il testo è ripreso e tradotto da SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. Les sacrements. III, Questions 60-65*, trad. fr. par A.-M. ROGUET, Desclée & Cie, Paris - Tournai - Rome 1945, 219).

⁶¹ S.Th., III, q. 62, a. 1, c.

zioni, tale corrispondenza va letta in termini di causalità⁶². A tal proposito bisogna distinguere tra *causa agens principalis* (oppure *principalis causa efficiens*, o anche *agens principalis*) e *causa agens instrumentalis*. La causa agente principale è quella che, per capacità propria, opera un effetto che le è proporzionato o simile (ad esempio, il fuoco causa il calore). La causa agente strumentale, invece, è quella che opera in dipendenza da una virtualità/potenzialità che riceve dalla causa principale; pertanto produce un effetto che non è commisurato a se stessa, quanto piuttosto alla causa principale; ad esempio, un letto non somiglia alla scure, ma al progetto di chi l'ha fabbricato⁶³. *Causa agens principalis* della grazia può essere solo Dio, dal momento che la grazia «non è altro che una somiglianza partecipata della natura divina (*quaedam participata similitudo divinae naturae*)»⁶⁴. In rapporto ad essa i sacramenti esercitano una causalità di tipo strumentale. Dopo aver considerato le risposte di Tommaso a una serie di obiezioni avanzate nei confronti della causalità dei sacramenti (a), ci confrontiamo con la critica radicale di L.-M. Chauvet (b).

(a) *Obiezioni e risposte* – La prima obiezione rileva che «una stessa cosa non può essere segno e causa, poiché il compito di segno si addice piuttosto all'effetto»⁶⁵. Ma il sacramento è un segno della grazia. Quindi non può esserne la causa»⁶⁶. Se in precedenza Tommaso aveva dovuto

⁶² «Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur, sicut de Baptismo dicit apostolus, Gal 3 [27], *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam. – Quidam tamen dicunt quod non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur [...]. Secundum hoc [...] sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae, cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novae legis non solum significant sed causant gratiam» (S.Th., III, q. 62, a. 1, c.). Per sé la citazione di Gal 3,27 si riferisce al battesimo, ma può, senza forzature, essere riferita a tutti i sacramenti.

⁶³ Cf S.Th., III, q. 62, a. 1, c.

⁶⁴ S.Th., III, q. 62, a. 1, c.

⁶⁵ Ad esempio, il fumo che è segno del fuoco ne è l'effetto, non la causa.

⁶⁶ S.Th., III, q. 62, a. 1, arg. 1. Il problema è segnalato da Bonaventura da Bagnoregio che, concependo il sacramento come segno, dichiara: «a) il segno, in quanto segno, implica una relazione con la realtà della quale è segno; b) questa realtà significata è (ontologicamente) anteriore al segno che la rappresenta; c) quindi il segno dipende dalla realtà di cui è segno [ne è l'effetto] e non può essere la causa che pone in essere una tale realtà» (E. MAZZA, «La partecipazione attiva», 207).

confrontarsi con chi riteneva che il sacramento non fosse *in genere signi*⁶⁷, ora si trova di fronte a chi nega che esso sia causa. Stretto tra le due opposte obiezioni, l'Aquinate dichiara:

La causa principale non può essere detta propriamente segno dei suoi effetti, sebbene occulti, per quanto sia visibile e manifesta. La causa strumentale invece, se è manifesta, può anche essere il segno di un suo effetto occulto, poiché non è solamente causa, ma in una certa misura è anche effetto, essendo mossa dall'agente principale. Ed è così che i sacramenti della nuova legge sono allo stesso tempo cause e segni. Per cui si dice comunemente che essi «producono ciò che significano» (*efficiunt quod figurant*). E ciò dimostra pure che sono sacramenti in modo perfetto: perché sono ordinati a ciò che è sacro non solo come segni, ma anche come cause⁶⁸.

Dunque, «i sacramenti della nuova legge sono allo stesso tempo cause e segni»⁶⁹. Rispetto a Pietro Lombardo e ad altri autori scolastici, Tommaso mette la *causa* prima del *signum*: in primo piano sta dunque l'efficacia del sacramento letta in termini di causalità. Quanto all'argomentazione addotta per giustificare la soluzione proposta, c'è chi la giudica piuttosto debole: per non incorrere nella contraddizione di intendere una causa come segno del suo effetto, Tommaso afferma che i sacramenti sono segni dell'effetto chiamato grazia, perché, in quanto cause strumentali, sono essi stessi prodotti da Dio come causa principale. Quindi, mentre annovera il sacramento nell'ordine delle cause, per poterlo intendere anche come segno, ne mette in evidenza proprio l'aspetto meno causale; insiste cioè sulla strumentalità del sacramento rispetto alla causa principale che è Dio, sottolineando il fatto che esso è l'effetto dell'azione di Dio, il quale se ne serve come strumento per comunicare la grazia⁷⁰. Per altri interpreti, invece, il fatto di essere contemporaneamente *signum et causa gratiae* conferisce al sacramento la propria perfezione⁷¹. In realtà, se è chiaro che tanto la causalità strumentale quanto la funzione di segno fanno parte del

⁶⁷ «Videtur quod sacramentum non sit in genere signi [...]. Ergo sacramentum magis est in genere causae quam in genere signi» (S.Th., III, q. 60, a. 1, arg. 1).

⁶⁸ S.Th., III, q. 62, a. 1, ad 1.

⁶⁹ S.Th., III, q. 62, a. 1, ad 1.

⁷⁰ Cf G. BONACCORSO, «Il sacramento tra azione e linguaggio», 110-113.

⁷¹ Cf M. TURRINI, *L'anthropologie sacramentelle de S. Thomas d'Aquin dans Summa Theologiae III qq. 60-65*, ANRT, Paris 1996, 436-437 (cit. in F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto», 473-474).

sacramento, è pur vero che il rapporto tra questi due aspetti non risulta sviscerato fino in fondo⁷².

La seconda obiezione che l'Aquinate considera fa perno sul fatto che «nessuna realtà materiale può agire su una realtà spirituale [...]. Ma il soggetto della grazia è l'anima dell'uomo che è spirituale. Quindi i sacramenti non possono causare la grazia»⁷³. La risposta mette in luce la duplice azione che compete a uno strumento: in effetti, accanto all'azione strumentale secondo la quale opera in virtù dell'agente principale, lo strumento esercita anche un'azione «propria, che gli compete per natura (*secundum propriam formam*): come il tagliare compete alla scure per l'acutezza della lama, ma il fare un letto le compete in quanto strumento dell'arte»⁷⁴. Analogamente è «esercitando l'azione propria sul corpo con cui vengono a contatto» che i sacramenti «compiono sull'anima per virtù divina l'azione strumentale»; l'esempio addotto è quello dell'acqua del battesimo che, «mentre per virtù propria lava il corpo, in quanto è strumento della virtù divina purifica l'anima»⁷⁵. Il carattere strumentale che qualifica la causalità sacramentale non elimina dunque la capacità operativa che compete «in proprio» al sacramento in quanto strumento. Infine, a chi osserva che i sacramenti non possono causare la grazia perché ciò è proprio di Dio⁷⁶, Tommaso fa notare che causa principale della grazia è Dio, il quale si serve dei sacramenti come strumenti⁷⁷. Ora, se «i sacramenti concorrono a causare la grazia quali strumenti»⁷⁸, bisogna tener presente la distinzione

⁷² Cf K. RAHNER, «Osservazioni introduttive», 495.

⁷³ S.Th., III, q. 62, a. 1, arg. 2.

⁷⁴ S.Th., III, q. 62, a. 1, ad 2.

⁷⁵ S.Th., III, q. 62, a. 1, ad 2.

⁷⁶ Cf S.Th., III, q. 62, a. 1, arg. 3.

⁷⁷ Cf S.Th., III, q. 62, a. 1, ad 3. In questa prospettiva, anche la *virtus gratiae causativa* che è nei sacramenti è proporzionata al loro ruolo strumentale. Così, mentre la *virtus* dell'agente principale ha un essere permanente e completo, la *virtus instrumentalis* dei sacramenti ha un essere transitorio e incompleto, come il movimento che è un atto imperfetto che passa dall'agente a chi lo subisce (cf. S.Th., III, q. 62, a. 4, c). Di conseguenza la *virtus* «ne subsiste pas à demeure dans le sacrement, et ne s'y trouve que tant que celui-ci est utilisé comme instrument, transitant en lui, pour ainsi dire, à partir de l'agent principal pour s'achever dans le terme du mouvement» (I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, 138).

⁷⁸ S.Th., III, q. 62, a. 5, c.

tra lo strumento separato, ad esempio il bastone, e quello congiunto, ad esempio la mano.

Lo strumento separato [...] è mosso per mezzo di quello congiunto, come il bastone per mezzo della mano. Ora, la causa efficiente principale della grazia è Dio stesso, rispetto al quale l'umanità di Cristo fa da strumento congiunto e il sacramento da strumento separato. Perciò la virtù salvifica deriva necessariamente dalla divinità di Cristo attraverso la sua umanità fino ai sacramenti⁷⁹.

La causalità strumentale dei sacramenti è dunque possibile attraverso la mediazione di Cristo, la cui persona e la cui opera congiungono in modo singolare l'origine divina della salvezza con la sua comunicabilità agli uomini attraverso i sacramenti. Nell'opera di Cristo gioca un ruolo preminente la passione, in quanto principalmente per mezzo di essa Cristo ci ha liberato dai nostri peccati e con essa ha iniziato il culto della religione cristiana, «offrendo se stesso come oblazione e sacrificio a Dio» (Ef 5,2). E poiché la grazia dei sacramenti è ordinata principalmente a togliere le colpe dei peccati e a perfezionare l'anima in ciò che riguarda il culto di Dio, «i sacramenti della Chiesa ricevono la loro virtù specialmente dalla passione di Cristo, che è applicata a noi quando li riceviamo»⁸⁰. Dunque, la causalità propria dei sacramenti «non è autonoma, ma è data dal prolungarsi della “virtus” stessa della Passione di Cristo che assume così il sacramento come “instrumentum” del suo stesso agire»⁸¹.

(b) *A confronto con la critica di Chauvet* – Una critica radicale nei confronti della causalità sacramentale, così com'è presentata da Tommaso, viene da L.-M. Chauvet, il quale ritiene che lo schema di tipo causale, per quanto usato in modo analogico, resti pur sempre di tipo «produzionista» e sia pertanto inadeguato ad esprimere l'identità della grazia, irriducibile a un prodotto finito. L'insufficienza di questo schema dipende dal presupposto ontoteologico su cui esso si regge. Il tentativo di fondare l'essere degli enti su un Essere primo, infatti, dimentica la differenza ontologica e situa l'essere al di fuori del linguaggio, riducendo quest'ultimo a strumento. Chauvet si propone invece di pensare la mediazione sacramentale in termini di scambio simbolico, assumendo come paradigma di base la

⁷⁹ S.Th., III, q. 62, a. 5, c.

⁸⁰ S.Th., III, q. 62, a. 5, c.

⁸¹ A. CAPRIOLI, «La riflessione teologica sui sacramenti», 293.

dinamica del linguaggio e del dono⁸². Una risposta dettagliata e documentata a tali critiche viene da B. Blankenhorn⁸³, che contesta anzitutto la ricostruzione di Chauvet, secondo cui, nella *Summa*, Tommaso abbandonerebbe lo schema avicenniano della causalità dispositiva per sostituirgli quello della causalità strumentale, mutuato da Aristotele e Averroè⁸⁴. In realtà Blankenhorn dimostra che, nel *Commento alle Sentenze*, Tommaso sintetizza il modello avicenniano con la nozione di causalità strumentale, da lui rinvenuta in Aristotele e Averroè⁸⁵. Invece la dottrina matura di Tommaso sulla causalità strumentale è abbastanza lontana dall'insegnamento dello Stagirita. Già nella *Summa contra Gentiles*, infatti, prendendo le distanze dal rifiuto aristotelico di attribuire gli effetti agli strumenti, l'Aquinate dichiara che «quando la causa primaria agisce attraverso una causa strumentale, l'intero effetto è attribuito ad ognuno, sebbene in modo distinto»⁸⁶. Inoltre

per la prima volta Tommaso, in modo non ambiguo, afferma la partecipazione delle cause strumentali al potere della causa principale. Egli quindi ci offre il fondamento ontologico per la capacità della causa strumentale di produrre un intero effetto a suo proprio modo. L'adeguata, anche se secondaria, attribu-

⁸² Cf L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 11-35. Per un quadro complessivo della riflessione di Chauvet, cf L. BOEVE, «La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet», in P. BORDEYNE - B.T. MORRILL (edd.), *Les sacrements. Révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet* (= *Cogitatio Fidei* 263), Cerf, Paris 2008, 33-54; P. CASPANI, «La teologia sacramentaria di L.-M. Chauvet. A vent'anni dalla traduzione italiana di *Symbole et sacrement*», *La Scuola Cattolica* 138 (2010) 517-542.

⁸³ B. BLANKENHORN, «The Instrumental Causality of the Sacraments: Thomas Aquinas and Louis-Marie Chauvet», *Nova et Vetera English Edition* 4/2 (2006) 255-294.

⁸⁴ Cf L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 17-18. Il modello della causalità dispositiva parte dalla convinzione secondo cui «Dio solo può dare la grazia, effetto ultimo (*res tantum*) del *sacramentum*. Quest'ultimo ha sì un'efficienza propria, ma soltanto in ciò che concerne l'effetto primo (*res et sacramentum*: «carattere», *ornatus animae*) che dispone l'anima alla recezione della grazia. Questa disposizione, prodotta dal sacramento stesso, è esigitiva della grazia che Dio (ma lui solo) accorda allora necessariamente, almeno se il soggetto non mette un *obex* grave alla sua accoglienza» (*ivi*, 17).

⁸⁵ Cf B. BLANKENHORN, «The Instrumental Causality», 266. Con questa conclusione concorda l'interpretazione di H.F. Dondaine che pure Chauvet cita, fraintendendola, a proprio favore: cf H.F. DONDAINE, «A propos d'Avicenne et de S. Thomas: da la causalité dispositive à la causalité instrumentale», *Revue Thomiste* 51 (1951) 441-453.

⁸⁶ B. BLANKENHORN, «The Instrumental Causality», 275.

zione di un effetto intero a una causa strumentale significa la totale partecipazione degli strumenti all'operazione che porta poi all'intero effetto⁸⁷.

A partire da questa visione della causalità strumentale, in forza dell'unione ipostatica, alle azioni umane di Cristo può essere attribuita una chiara efficacia divina e direttamente salvifica. Più in generale, una prospettiva di questo genere consente di affermare una partecipazione radicale della creatura alle operazioni divine. Così il carattere strumentale dei sacramenti, lungi dal renderli strumenti puramente passivi nelle mani di Dio, li eleva «in un modo talmente radicale che essi diventano i mezzi attraverso i quali Dio con-crea la grazia in noi»⁸⁸. Proseguendo in questa linea, Nasini contesta il modo piuttosto acritico con cui Chauvet recepisce l'interpretazione heiddegeriana, secondo cui Tommaso – in sintonia con tutta la metafisica – avrebbe perso di vista la differenza ontologica, finendo così per confondere «l'essere con l'essere-ente degli enti»⁸⁹. Riproponendo la lettura che di Tommaso offrono C. Fabro ed É. Gilson, Nasini ritiene che il *Doctor angelicus* abbia ridefinito il concetto di causa «secondo la nozione di partecipazione [mutuata da Platone] e nella prospettiva dell'*actus essendi*, che vede una infinita differenza qualitativa tra essere ed ente», tra infinito e finito; una differenza che però non implica l'annullamento del finito, «perché nella *mens* dell'Aquinate il grande rispetto per l'infinito significa anche un grande rispetto per il finito, che di quello partecipa»⁹⁰. In questo quadro,

nella concezione della «causalità strumentale» tomista l'idea del rispetto divino per le realtà creaturali nella loro sensibilità e naturalità fa sì che la strumentalità del sacramento, e quindi la sua capacità o virtù propria di cooperare all'effetto di grazia, non sia surclassata dalla potenza divina dell'*agens principalis*⁹¹.

In altri termini, la priorità doverosamente riconosciuta a Dio come *agens principalis* della grazia non comporta una svalutazione dello «stru-

⁸⁷ B. BLANKENHORN, «The Instrumental Causality», 275-276.

⁸⁸ F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto», 264.

⁸⁹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 23.

⁹⁰ F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto», 303. I riferimenti sono in particolare a C. FABRO, *Dall'essere all'esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers*, Morcelliana, Brescia 1967; ID., *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960.

⁹¹ F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto», 408.

mento» sacramentale che, nella sua materialità e corporeità, rappresenta la mediazione ordinariamente necessaria attraverso cui la grazia divina raggiunge l'uomo nella sua condizione materiale e contingente⁹². Attraverso questa mediazione l'uomo è attivamente coinvolto nel processo di donazione della grazia a lui destinata. In questo quadro si colloca il ruolo del ministro, la cui intenzione di «fare ciò che fanno Cristo e la Chiesa»⁹³ è necessaria per la validità del sacramento. L'esistenza dei sacramenti implica dunque il consenso dell'uomo a lasciarsi coinvolgere nel dinamismo della comunicazione della grazia – sia pure al livello «minimale» rappresentato dall'intenzione. E se la nozione di causa strumentale si applica non solo al sacramento ma anche al ministro, va rilevata una differenza: «Il sacramento, essere inanimato, non agisce [...] se non in virtù dell'azione dell'agente principale, mentre il ministro, essere dotato di volontà, contribuisce con la sua intenzione al movimento, sottomettendosi liberamente all'agente principale»⁹⁴.

⁹² Secondo G. Colombo, il giudizio di Chauvet, che imputa alla sacramentaria di Tommaso un *deficit* di antropologia, non tiene conto del contributo nel quale M.-D. Chenu mostra che quella di Tommaso è «un'antropologia sacramentale», in cui Dio si fa presente attraverso la realtà creata e comunica la propria vita attraverso realtà sensibili e materiali. Conclude Colombo: «Sorprende che le medesime espressioni [di Chenu] si ritrovino quasi alla lettera negli scritti di Chauvet, utilizzate tuttavia in senso opposto a quello di Chenu; precisare contro la sacramentaria di Tommaso, invece che a favore» (G. COLOMBO, «Presentazione a "Il quarto sacramento. Note introduttive" di G. Moioli», in Id., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 375-411: 400-401). Colombo fa riferimento a M.-D. CHENU, «Pour une anthropologie sacramentelle», *La Maison-Dieu* 119 (1974) 85-100.

⁹³ Cf S.Th., III, q. 64, a. 8, ad 1. Mentre l'a. 9 precisa che la fede del ministro invece non è necessaria, l'a. 10 chiarisce quali sono le condizioni che possono comprometterne l'intenzione, fino a determinare l'invalidità del sacramento. Sembra però che la distinzione tra intenzione e fede, così com'è proposta da Tommaso, non sia da intendere in termini troppo rigidi. L'intenzione di ricevere il battesimo, infatti, implicherebbe già in qualche modo una certa fede, sia pure in forma solo incoativa e germinale (cf L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, 2. *De Saint Thomas à Karl Barth*, Bloud et Gay, Paris 1964, 39).

⁹⁴ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, 139. In effetti, il ministro ha «une place bien circonscrite dans un acte rituel dont l'effet ne dépend que partiellement de lui. Sujet à la fois dépossédé de son principe d'activité – puisqu'il n'est ni celui qui établit le signifié du signe, ni l'agent ultime de son effet –, sujet pourtant, puisqu'il se voit définir un rôle précis qui lui assigne l'obligation d'effectuer un acte volontaire, donc intentionnel et de n'être pas un simple relais amorphe ou passif d'une force venue d'ailleurs» (*ivi*, 491).

3.2. Il carattere come effetto secondario

Oltre a causare la grazia, alcuni sacramenti producono anche un effetto speciale, cioè il carattere sacramentale. L'immagine del «carattere» – il marchio indelebilmente impresso sul soldato al momento del suo arruolamento – era stata utilizzata da Agostino per affermare l'irripetibilità del battesimo contro i Donatisti. Per il vescovo di Ippona, si trattava semplicemente di un'immagine, usata nell'ambito di un discorso metaforico: il battesimo ricevuto non si cancella e non si ripete, proprio come non si cancella né si ripete il marchio impresso sulla carne dei soldati. La riflessione che mette a tema il carattere come nozione teologica prende avvio all'inizio del XII sec. e, nella seconda metà del secolo, arriva a definirlo come segno permanente e indelebile impresso nell'anima, mediante il quale il battezzato si distingue dal non battezzato. In connessione con l'affermarsi della classica tripartizione del sacramento, il carattere viene connotato come *res et sacramentum*, elemento intermedio tra il segno visibile (*sacramentum tantum*) e la grazia (*res tantum*). Nell'ambito delle diverse teorie elaborate per spiegarne la natura⁹⁵, Tommaso presenta il carattere come segno distintivo spirituale, mediante il quale gli uomini sono deputati «al culto di Dio secondo il rito della religione cristiana»⁹⁶; si tratta cioè di un'abilitazione soprannaturale permanente a compiere gli atti del culto cristiano. E poiché il culto cristiano deriva dal sacerdozio di Cristo, il carattere sacramentale è in certo modo partecipazione a tale sacerdozio⁹⁷, alla cui eternità si collega l'indelebile permanenza del carattere nell'anima di chi lo riceve⁹⁸. Dato che non tutti i sacramenti sono diretta-

⁹⁵ Cf J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1956.

⁹⁶ S.Th., III, q. 63, a. 2, c.

⁹⁷ Cf S.Th., III, q. 63, a. 3, c. «Il culto sacramentale della chiesa [...] è compiuto personalmente da Cristo sotto una forma sacramentale»; di conseguenza, «colui che è designato, deputato dal Cristo nella sua chiesa per compiere gli atti culturali specificamente ecclesiali [...] deve ricevere a questi effetti una "consacrazione" reale, che permetta al suo atto di essere realmente l'atto del Cristo celeste [...]. Precisamente per questo motivo san Tommaso definisce il "carattere" [...] come una partecipazione del sacerdozio supremo del Cristo» (E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1981⁸, 158). Per un puntuale commento alla q. 63, cf J. P. REVEL, *Traité des sacrements, I. Baptême et sacramentalité, 2. Don et réception de la grâce baptismale* (= *Théologies*), Cerf, Paris 2005, 696-711.

⁹⁸ Cf S.Th., III, q. 63, a. 5, c.

mente ordinati al culto divino, non tutti imprimono il carattere. Al culto appartiene l'eucaristia che, in quanto sacrificio della Chiesa, rappresenta la principale espressione del culto stesso. L'eucaristia però non imprime il carattere perché, essendo *finis et consummatio* di tutti i sacramenti, non ordina ulteriormente l'uomo «a fare o a ricevere qualcos'altro nell'ambito dei sacramenti»⁹⁹. Il carattere viene invece impresso dall'ordine, grazie al quale «gli uomini ricevono l'ufficio di amministrare i sacramenti agli altri», come pure dal battesimo e dalla confermazione, che conferiscono «la facoltà (*potestas*) di ricevere gli altri sacramenti della Chiesa»¹⁰⁰.

4. Il rapporto con la fede

Nelle questioni in esame il tema del rapporto tra fede e sacramenti si affaccia solo con riferimenti piuttosto occasionali. Nella q. 62 a. 6, ad esempio, Tommaso afferma che i sacramenti dell'antica legge – cioè i riti dell'Antico Testamento – non potevano conferire la grazia giustificante per virtù propria: un'affermazione del genere, infatti, vanificherebbe la passione di Cristo. Né essi potrebbero trarre dalla passione di Cristo la capacità di conferire la grazia. Per motivare questa seconda affermazione, Tommaso inserisce un'osservazione sulle diverse modalità attraverso cui l'efficacia della passione di Cristo viene applicata a chi vive nel tempo ad essa successivo:

L'efficacia della passione di Cristo è applicata a noi sia mediante la fede che mediante i sacramenti, però in due modi diversi: l'applicazione infatti mediante la fede avviene con un atto dell'anima (*per actum animae*), mentre quella attraverso i sacramenti avviene con l'uso delle cose esteriori (*per usum exteriorum rerum*)¹⁰¹.

Ora, poiché una cosa futura può agire, prima di accadere, nella misura in cui è già presente in un «atto dell'anima»¹⁰², Tommaso può affermare che gli antichi Padri venivano giustificati dalla fede nella futura passione di Cristo: in effetti, l'applicazione della passione di Cristo all'uomo me-

⁹⁹ S.Th., III, q. 63, a. 6, c.

¹⁰⁰ S.Th., III, q. 63, a. 6, c.

¹⁰¹ S.Th., III, q. 62, a. 6, c.

¹⁰² L'esempio è quello del fine che, per quanto posteriore nel tempo, muove già colui che agisce, nella misura in cui è da lui conosciuto e desiderato.

dian­te la fe­de si carat­terizza pro­prio per il fat­to di com­piersi me­dian­te un «atto dell’an­i­ma». Di que­sta fe­de i sa­cra­men­ti della leg­ge an­ti­ca era­no solo pro­fession­i (*protestationes*) e non ave­va­no in se stes­si alcu­na ca­pacità di con­ferire la gra­zia san­tifican­te, pro­ve­nien­te dalla pas­sione di Cri­sto. In­fat­ti, ciò che an­cora non esi­ste nella re­altà (nel ca­so, la pas­sione di Cri­sto) non può agire me­dian­te l’«uso delle cose esi­teriori». Ecco per­ché dalla pas­sione di Cri­sto tra­ggo­no la ca­pacità di co­mu­nicare la gra­zia i sa­cra­men­ti della nuo­va leg­ge, non però que­lli della leg­ge an­ti­ca. Solo nella leg­ge nuo­va, quin­di, una vol­ta av­ve­nuta la pas­sione di Cri­sto, l’*usus exteriorum rerum* (o, che è lo stes­so, l’*usus sacramentalium rerum*¹⁰³) di­ven­ta cau­sa della gra­zia. Ciò che carat­terizza il sa­cra­men­to è dun­que «l’uso delle cose esi­teriori», sostan­zial­men­te irri­ducibi­li ri­spet­to all’atto della cos­cien­za. Il fat­to che il sa­cra­men­to abbia un’e­vi­den­te di­men­sione ri­tuale, ma­te­riale, esi­te­riore rap­pre­sen­ta quin­di un pre­sup­po­sto pa­cifico, al pun­to che l’*usus exteriorum rerum* si iden­ti­fica con l’*usus sacramentalium rerum*. Un *usus* che, nella nuo­va leg­ge, as­sur­ge a cau­sa stru­men­ta­le della gra­zia. Per sé, il testo non con­sen­te di pre­ci­sa­re quale sia il rap­por­to tra *actus animae*, che qualifi­ca la fe­de, e *usus exteriorum* (o *sacramentalium*) *rerum*. Pare però che Tom­maso, pur sot­to­linean­do il va­lore di en­tra­mbi, ac­cor­di il pri­mato all’atto in­te­riore dell’an­i­ma, come ri­sul­ta dalla q. 81 (*de religione*):

Nel culto di­vi­no è ne­cessa­rio uti­liz­zare alcu­ne re­altà cor­poree, af­fin­ché gra­zie ad esse, come con qual­che se­gno, la men­te degli uo­mini sia ecci­ta­ta ad atti spiri­tu­ali con i quali so­no uniti a Dio. E per­ciò la reli­gione ha cer­to gli atti in­te­riori come prin­cipali e pro­pria­men­te per­ti­nen­ti alla reli­gione: in re­altà gli atti esi­teriori so­no qua­si se­con­dari e ordi­nati agli atti in­te­riori¹⁰⁴.

Per quan­to siano in­evitabili, a mo­ti­vo della con­di­zione cor­porea dell’uo­mo, gli atti di culto esi­teriori e cor­porei so­no però «qua­si se­con­dari e ordi­nati agli atti in­te­riori» e spiri­tu­ali me­dian­te i quali si rea­lizza l’u­nion­e con Dio¹⁰⁵. A par­ziale rie­qui­librio di quan­to ab­bia­mo fin qui regi­strato, sta una

¹⁰³ S.Th., III, q. 62, a. 6, ad 1.

¹⁰⁴ S.Th., II-II, q. 81, a. 7, c.

¹⁰⁵ L. DELLA PIETRA, *Rituum forma*, 176, nota 63. Della Pietra seg­nala altri due «luoghi» nei quali emerge il pri­mato dell’in­te­riorità. Parlan­do dell’atto di fe­de esi­te­riore, l’Aqui­na­te di­chiara: «Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio» (S.Th., II-II, q. 3, a. 1, c). In un altro pas­so afferma che, a mo­ti­vo della natura u­ma­na, in­sieme spiri­tuale e sen­si­bile, «duplicem adorationem Deo offeri-

successiva annotazione sul rapporto tra l'incorporazione spirituale a Cristo, che si attua mediante la fede, e l'essere a lui incorporati *quodammodo corporaliter* mediante il battesimo:

Gli adulti che già prima del battesimo credono in Cristo sono incorporati a lui spiritualmente (*mentaliter*), ma quando poi sono battezzati sono incorporati a lui quasi corporalmente (*quodammodo corporaliter*), ossia per mezzo del sacramento visibile: senza il cui desiderio non si sarebbero potuti incorporare nemmeno spiritualmente (*mentaliter*)¹⁰⁶.

La fede, dunque, incorpora spiritualmente a Cristo solo se è associata al desiderio del battesimo. Se infatti manca il proposito di ricevere il sacramento visibile, non si realizza neppure l'incorporazione spirituale mediante la fede. Il testo pare suggerire l'idea che l'incorporazione sacramentale a Cristo, attuata nel rito visibile ed esteriore del battesimo, lungi dal sovrapporsi estrinsecamente all'incorporazione spirituale mediante la fede, attuantesi già prima del rito, ne rappresenti piuttosto il compimento. Si può dunque ipotizzare che la mancata messa a tema del rapporto tra la fede, come *actus animae*, e il sacramento, come *usus exteriorum rerum*, dipenda dal fatto che la loro connessione, in quanto pacificamente presupposta, non aveva bisogno di essere criticamente esplicitata.

5. L'articolazione del settenario sacramentale

Come abbiamo rilevato, a partire dal XII secolo, la presenza di sette sacramenti viene collegata alla prospettiva che li considera come *remedia peccati*. Non senza qualche forzatura, questa è la spiegazione che prevale anche tra i teologi del secolo XIII¹⁰⁷. L'interpretazione di Tommaso, invece, fa perno principalmente sull'analogia tra vita fisica e vita spirituale/soprannaturale¹⁰⁸. A ciò che nella vita fisica è la generazione corrisponde

mus: scilicet spiritualem, quae consistit in interiore mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriae id quod est exterius refertur ad id quod est interius sicut ad principalius, ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem: ut videlicet per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subiiciendum se Deo; quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus» (S.Th., II-II, q. 84, a. 2, c.).

¹⁰⁶ S.Th., III, q. 69, a. 5. ad 1.

¹⁰⁷ Cf *supra*, nota 30.

¹⁰⁸ Cf S.Th., III, q. 65, a. 1, c.

in quella spirituale il battesimo, in quanto rigenerazione spirituale. Alla crescita, che conduce alla pienezza della statura e della forza, corrisponde la confermazione, nella quale lo Spirito santo è donato *ad robur*. Alla nutrizione, che permette all'uomo di conservare in sé la vita e la forza, corrisponde l'eucaristia, senza la quale non si può avere la vita eterna¹⁰⁹. Come rimedi alle infermità spirituali, analoghe a quelle del corpo, sono disposte la penitenza, che corrisponde alla guarigione fisica, e l'estrema unzione che, togliendo le *peccatorum reliquias*, riveste una funzione analoga a quella della dieta e dell'esercizio in vista del recupero della salute.

Rispetto poi alla collettività l'uomo si perfeziona in due modi. Primo, raggiungendo il potere di governare gli altri e di compiere atti pubblici. E nella vita dello spirito a ciò corrisponde il sacramento dell'ordine [...]. Secondo, con la propagazione della specie. E ciò avviene mediante il matrimonio, sia nella vita corporale che in quella spirituale¹¹⁰.

In questo contesto l'eucaristia risulta confinata nel ruolo di nutrimento della vita spirituale. Questa collocazione piuttosto mortificante si comprende dando il giusto peso all'analogia nella quale è inserita; analogia che, lungi dall'offrire una visione organica del sistema sacramentale, è semplicemente «un modello di ripartizione numerica dei sacramenti che stabilisce delle ragioni di convenienza fondate sulla loro dimensione di segni al fine di giustificare la loro diversità»¹¹¹. In altri termini, l'analogia con la vita corporale è sostanzialmente un modo per mostrare la convenienza del settenario sacramentale, ma non pretende di metterne in luce la struttura intrinseca, né di dare fondamento ultimo a un dato – l'esistenza di sette sacramenti – che è anzitutto un dato positivo offerto alla fede della Chiesa e la cui fondazione è ultimamente cristologica¹¹². Quando però il discorso si sposta a livello della logica su cui il settenario si struttura, all'eucaristia è riconosciuta una priorità (è il *potissimum inter sacra-*

¹⁰⁹ In riferimento ai primi tre sacramenti, la medesima analogia è riproposta in S.Th. III, q. 73, a. 1, c.

¹¹⁰ S.Th., III, q. 65, a. 1, c.

¹¹¹ M. MORARD, «L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramentel chez saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 95 (1995) 217-250: 240.

¹¹² A riprova di ciò, si può osservare che, sia pure dando ad esse minore rilievo, Tommaso richiama anche la prospettiva che giustifica il numero dei sacramenti in relazione a una serie di peccati cui porre rimedio e la visione che collega tale numero alle virtù (cf S.Th., III, q. 65, a. 1, c.)

menta), giustificata sotto un triplice profilo: in essa «è contenuto lo stesso Cristo in modo sostanziale (*ipse Christus substantialiter*), mentre negli altri sacramenti si trova una certa virtù (*virtus*) strumentale partecipata da Cristo»¹¹³; tutti gli altri sacramenti sono ordinati all'eucaristia come a un fine; la recezione di quasi tutti i sacramenti si completa con la comunione eucaristica. Già in precedenza Tommaso aveva riproposto la qualifica dell'eucaristia come *consummatio et finis omnium sacramentorum*, che tornerà anche successivamente¹¹⁴. E poiché il fine si trova dinamicamente incluso in tutto ciò che ad esso è orientato, l'eucaristia è operante in tutti gli altri sacramenti, al punto che l'Aquinate arriverà a dichiarare: «Nessuno prima di aver ricevuto questo sacramento possiede la grazia se non in forza di un qualche desiderio di esso (*ex aliquo voto ipsius*)»¹¹⁵.

III. CON TOMMASO, OLTRE TOMMASO

1. Preoccupati di determinare l'identità propria del sacramento, gli autori medievali lo distinguono dal semplice segno e individuano nell'efficacia il suo tratto qualificante; un'efficacia che Pietro Lombardo precisa in termini di causalità. «Tommaso d'Aquino porta a compimento questo sviluppo»¹¹⁶, dando rilievo primario alla categoria di causa e specificandola come causa strumentale. Il discorso si polarizza quindi sul rapporto tra il sacramento e il suo effetto, mentre l'evento di salvezza, pur essendo all'origine dell'efficacia sacramentale, «è solo [...] l'antecedente storico del sacramento, che lo ha istituito, ossia che gli ha dato l'esistenza»¹¹⁷. Siamo lontani dalla prospettiva di Agostino, per il quale i sacramenti hanno un rapporto di *similitudo*, cioè di partecipazione ontologica, con l'evento della redenzione nel quale il credente è coinvolto mediante l'azione liturgica.

¹¹³ S.Th., III, q. 65, a. 3, c.

¹¹⁴ Cf rispettivamente S.Th., III, q. 63, a. 6, c. e q. 73, a. 3, c.

¹¹⁵ «Nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti [= l'eucaristia] nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli, sicut supra dictum est [q. 73, a 3]» (S.Th, III, q. 79, a. 1, ad 1). Cf J.-M. R. TILLARD, «Le "votum Eucharistiae": l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens», in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Desclée & Co., Roma 1967, II, 143-194.

¹¹⁶ E. MAZZA, «Elementi agostiniani», 191.

¹¹⁷ E. MAZZA, «Elementi agostiniani», 191-192.

Effettivamente la categoria di causa non sembra in grado di riannodare il rapporto del sacramento con l'evento salvifico di cui è sacramento:

Se il sacramento, come segno, contiene il «mistero di salvezza», ossia l'evento della morte e risurrezione di Cristo, il sacramento non può essere inteso come causa, poiché non si può sostenere che la nostra eucaristia sia causa dell'evento della morte e risurrezione di Cristo. Al contrario, il sacramento è causato dall'evento di salvezza ed è per questo motivo che ne è segno¹¹⁸.

La categoria di causa è quindi del tutto inadeguata a esprimere il rapporto che va dal sacramento all'evento salvifico. Resta infatti aperta la domanda cruciale: «Dove l'azione cultuale riceve l'efficacia di rendere presente l'azione salvifica?»¹¹⁹. Occorre quindi «capovolgere il rapporto di causalità, affermando, non che l'azione cultuale rende presente l'azione salvifica, ma che l'azione salvifica rende presente l'azione sacramentale»¹²⁰. Proprio questa sembra essere l'*intentio profundior* della teologia misterica che, peraltro, si muove al di fuori dell'orizzonte concettuale e linguistico della causalità.

2. Il più autorevole esponente della teologia misterica – Odo Casel – ritrova l'«essenza» del cristianesimo nel mistero di Cristo, compimento della rivelazione di Dio. Questo radicale cristocentrismo è strutturalmente orientato in senso soteriologico: la salvezza si configura infatti come

¹¹⁸ E. MAZZA, «La partecipazione attiva», 208.

¹¹⁹ G. COLOMBO, «Teologia del sacrificio eucaristico», in ID., *Teologia sacramentaria* (= Quaestio 6), Glossa, Milano 1997, 155-167: 161. G. Colombo imputa alla teologia misterica l'«attribuzione di una causalità indebita, cioè criticamente ingiustificata, all'azione cultuale. Più precisamente, nella teologia misterica, se non vediamo male, viene attribuita all'azione sacramentale una duplice causalità: causalità sull'effetto salvifico, e causalità sull'azione salvifica. E per essere più precisi, la teologia misterica attribuisce all'azione sacramentale una causalità primaria sull'azione salvifica e derivata sull'effetto dell'azione salvifica» (*ivi*). In realtà, questa interpretazione del pensiero di Casel «può essere definitivamente superata»: (A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, [= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 30], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 338, nota 13). In effetti, Casel afferma «una "oggettività" e "precedenza" ontologica del mistero [l'evento salvifico], che attesta l'asimmetria tra l'azione di Cristo e la nostra» (*ivi*, 338). E tuttavia, nella posizione di Casel, «non tutto raggiunge, forse, la desiderabile chiarezza. In particolare rimane indiscusso [...] se il sacrificio di Cristo sia soltanto il contenuto del mistero liturgico o non anche, come sembrerebbe più coerente e come talora sembra di capire, il suo fondamento» (*ivi*, 226).

¹²⁰ G. COLOMBO, «Teologia del sacrificio eucaristico», 162.

incorporazione a Cristo, condivisione della sua storia e del suo destino. In questa prospettiva, il discorso sul «mistero cultuale» (cioè sull'azione liturgica) non si aggiunge estrinsecamente al «nocciolo» del cristianesimo: proprio mediante l'azione cultuale, infatti, si attua l'incorporazione a Cristo e la partecipazione alla sua passione, morte e risurrezione. Ciò è possibile perché, grazie alla celebrazione cultuale, l'opera salvifica di Cristo si rende presente, non solo nel ricordo soggettivo dei credenti, ma attraverso una ripresentazione obiettiva. La presenza dell'azione del Signore nell'atto liturgico rappresenta il dato di base della fede, il presupposto che giustifica la prassi del celebrare e ne determina la rilevanza; si tratta di un'«evidenza pratica» che il credente percepisce nel concreto esercizio dell'atto liturgico, non a prescindere da esso. È così superata in radice la dissociazione tra il «fare» liturgico e la presenza dell'evento salvifico: la presenza misterico-sacramentale dell'evento salvifico non può infatti essere pensata al di fuori del suo darsi concreto nell'azione liturgica. Va precisato che la relazione tra l'azione salvifica e l'azione liturgica non è «simmetrica»: c'è una «precedenza» ontologica dell'evento salvifico, in forza della quale – propriamente – non è l'azione liturgica che rende presente l'azione salvifica; è piuttosto l'azione salvifica che si rende presente, suscitando l'azione liturgica, come modalità del suo rendersi accessibile all'uomo. Questa impostazione comporta una radicale rilettura della definizione che qualifica i sacramenti come «segni efficaci della grazia» e ne spiega l'efficacia utilizzando la categoria di «causalità strumentale». Soprattutto nell'interpretazione accreditata dal manuale, la tendenza è quella a pensare la grazia nella linea della «produzione» causale di un effetto (la grazia, appunto), rispetto al quale il soggetto rimane essenzialmente passivo o comunque sostanzialmente estrinseco. Nella prospettiva della *Mysterienlehre*, invece, la celebrazione del sacramento consente l'immedesimazione personale del credente nell'agire di Cristo, grazie al coinvolgimento reale nell'atto definitivo della sua libertà. In questa impostazione, la grazia sacramentale non è una realtà «acquistata» da Cristo e a noi «applicata» dal sacramento; è piuttosto la forma della relazione tra Cristo e il credente, attuata mediante il sacramento.

3. Evidentemente queste prospettive ci portano oltre Tommaso. Non pare però si possa rintracciare in Casel quella diffidenza nei confronti dell'Aquinate che caratterizza molta riflessione liturgico-sacramentale recente. Anzi, nel suo tentativo di recuperare la più autorevole tradizione cristiana, il monaco di Maria-Laach cerca di valorizzare la visione sacra-

mentaria del *Doctor angelicus*¹²¹. Si può addirittura avanzare l'ipotesi che la proposta caseliana sia in grado di recepire e integrare la definizione che attribuisce ai sacramenti una causalità in rapporto non all'azione salvifica, bensì all'effetto salvifico. Di fatto, pur non utilizzando la categoria di causa, la *Mysterienlehre* «mantiene al sacramento, o se si vuole alla celebrazione culturale, tutta la sua causalità: è infatti nella celebrazione sacramentale che gli uomini vengono incorporati e quindi conformati a Cristo»¹²². L'efficacia del sacramento nell'incorporare e conformare a Cristo non è dunque sconfessata, bensì ricondotta alla sua radice: si tratta infatti di un'efficacia «non propria, ma derivata [...] in ultima analisi dal sacrificio di Cristo»¹²³. Qualificando tale efficacia come «strumentale» si vuol dire che la celebrazione sacramentale è lo «strumento» di cui l'evento salvifico – ricapitolato nel sacrificio di Cristo – si serve per rendersi accessibile ai credenti, al fine di incorporarli a Cristo, configurandoli a lui e al suo sacrificio, cioè all'atto definitivo della sua libertà.

4. L'indagine condotta sulla visione tommasiana della causalità strumentale mostra che la priorità doverosamente riconosciuta a Dio come *agens principalis* dell'incorporazione e della configurazione a Cristo (cioè della grazia) non comporta una svalutazione dello «strumento» sacramentale: nella sua materialità e corporeità, esso costituisce infatti la mediazione ordinariamente necessaria attraverso cui la grazia divina raggiunge l'uomo nella sua condizione materiale e contingente. Il modo in cui Tommaso riflette sulla capacità operativa dello «strumento» sacramentale custodisce dunque la «sostanza simbolica e rituale del sacramento»¹²⁴, anche se il dato non viene esplicitamente messo a tema perché, in quella fase, rappresenta ancora un'ovvietà indiscussa, che non ha bisogno di essere criticamente giustificata. Inoltre, tramite la mediazione sacramentale, l'uomo è attivamente coinvolto nel processo che lo incorpora e configura

¹²¹ In effetti, in alcuni scritti degli anni Venti, Casel interpreta la teologia eucaristica di Tommaso nella linea della presenza misterica; in *Glaube, Gnosis und Mysterium* (1941), invece, è più cauto e afferma che, quando si esprime come testimone della tradizione, l'Aquinate ripropone l'antica dottrina dei misteri, mentre la sua posizione personale vede nell'eucaristia la presenza del *Christus passus* e della grazia derivante dalla passione, non però quella della *Passio Christi*: cf F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto», 58-76.

¹²² G. COLOMBO, «Teologia del sacrificio eucaristico», 167.

¹²³ G. COLOMBO, «Teologia del sacrificio eucaristico», 167.

¹²⁴ F. NASINI, «San Tommaso e l'angelo imperfetto», 246.

a Cristo, cioè nella dinamica di donazione della grazia. In effetti, l'importanza accordata all'intenzione impedisce di pensare l'efficacia dei sacramenti indipendentemente dagli attori del rituale. Se infatti il soggetto agente nel sacramento ha un ruolo ben circoscritto in un atto rituale il cui effetto solo in parte dipende da lui, tuttavia egli deve comunque porre un atto volontario, per cui non è semplice trasmettitore passivo di una forza che proviene da altrove. Per di più, in quanto segno che fa ciò che significa, il sacramento presuppone una serie di condizioni: richiede che qualcuno ne sia il ministro e qualcuno lo riceva; comporta che il segno sia stato istituito e che sia riconosciuto come tale dal ministro, da chi lo riceve e dai membri della comunità; implica che esista un garante della sua efficacia e dei requisiti perché essa si realizzi. Poiché dunque l'efficacia sacramentale si iscrive in questa rete di relazioni, il sacramento non può essere semplicemente ricondotto all'«ordine oggettivo del valore e del rapporto al significato»¹²⁵.

5. Quanto detto già evidenzia dimensioni del pensiero sacramentale di Tommaso, forse non sufficientemente valorizzate nell'analisi della sua riflessione. Ciò che in essa vi è di «impensato» emerge però soprattutto dalla ricerca di F. Nasini, che passa in rassegna alcune prospettive di rilettura del pensiero di Tommaso, volte a confrontarlo con le più importanti categorie della riflessione filosofica contemporanea, quali l'alterità, la relazione, l'esteriorità, il linguaggio, il corpo, il desiderio... Le prospettive considerate sono sostanzialmente tre. La prima è riconducibile al cosiddetto «tomismo wittgensteiniano», che accosta Tommaso e Wittgenstein in una visione per cui l'intelligenza umana è strutturalmente aperta alla realtà e il sapere non si costituisce a partire da una soggettività chiusa in un'assolutezza autosufficiente. Il secondo affondo evidenzia il rilievo che, nell'ambito del processo conoscitivo, Tommaso assegna alla connaturalità del soggetto con l'oggetto della conoscenza, la quale pertanto mantiene sempre un margine non concettualmente spiegabile né direttamente comunicabile attraverso il ragionamento. La terza prospettiva, riconoscendo il ruolo che Tommaso assegna in teologia al linguaggio simbolico e metaforico, sottolinea che a ciò corrisponderebbe, in ambito sacramentario, la consapevolezza del fatto che la riflessione concettuale presuppone neces-

¹²⁵ I. ROSIER-CATACH, *La parole efficace*, 483.

sariamente il concreto spessore rituale dei sacramenti¹²⁶. In questi aspetti dell'opera tommasiana, dunque, sarebbe possibile ritrovare quasi delle «impensate» anticipazioni di quell'attenzione per la condizione storica, corporea e contingente dell'uomo, che caratterizza la riflessione antropologica post-moderna.

16 giugno 2022
SS. Corpo e Sangue di Cristo

¹²⁶ Cf F. NASINI, «*San Tommaso e l'angelo imperfetto*», 513-612.