

IL SACRAMENTO TRA CONOSCENZA SIMBOLICA E RIVELAZIONE (*)

SOMMARIO: 1. Lo «status quaestionis» della teologia sacramentaria; 2. Il progetto e la sua esecuzione; 3. Le tesi fondamentali; 4. Rilievi critici.

1. LO «STATUS QUAESTIONIS» DELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA

È nota la situazione di crisi in cui versa la teologia sacramentaria. Essa riguarda in particolare la riflessione o teoria generale del sacramento e, specificatamente, quel trattato «De sacramentis in genere» che ne aveva in passato assunto il compito principale di elaborazione. Vale anche per questo trattato ciò che Balthasar scriveva a proposito del «De Novissimis» quando lo considerava «chiuso per restauro»⁽¹⁾.

A conferma dello stato di ripensamento in cui versa la teologia sacramentaria e, in particolare il trattato «De Sacramentis in genere», è il moltiplicarsi di saggi, articoli, dossier che hanno incrementato la letteratura sacramentaria in questi ultimi decenni⁽²⁾.

Nel suo bilancio critico G. Colombo vede la riflessione sacramentaria esercitarsi su due linee di ricerca: quella della riflessione teologica, più precisamente storico-teologica, e quella della riflessione filosofico-antropologica.

Alla prima è ricondotta la linea della cosiddetta teologia misterica, avanzata in seno al movimento liturgico e polarizzata attorno al pensiero di O. Casel e al dibattito da esso acceso sul versante della stessa tradizione scolastica con l'intento di recuperare la radice propriamente

(*) A proposito dell'opera di L. M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Un relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Du Cerf, Paris, 1987.

(1) Cfr. H. V. VO BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia, 1967, p. 31.

(2) Si veda, a titolo esemplificativo il dossier «Chiesa e Sacramenti» espresso in questa stessa rivista nel 1974, in particolare il bilancio critico avanzato da G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*: Sc. Catt. 102 (1974) 718-743.

storico-salvifica della nozione di sacramento, nello stesso tempo superando o integrando gli aspetti unilaterali della nozione scolastica di sacramento.

Alla seconda invece, ispirata più dal proposito di ovviare alla distanza tra la tradizione teologica e la cultura contemporanea, distanza particolarmente accentuata in campo sacramentario, è attenta la riflessione di Rahner e di Schillebeeckx con il proposito dichiarato di agganciare strettamente la nozione di sacramento con l'ecclesiologia e l'antropologia.

In questa duplice direzione le nozioni chiave della riflessione sacramentaria diventano quelle di «mistero» e di «simbolo», nozioni mai definite con precisione e con uguale contenuto nei vari autori, ma da tutti invocate come potenzialmente ricche e suggestive in ordine alla ricomprensione unitaria ed organica della realtà del sacramento, al di là delle strettoie manualistico-scolastiche.

È interessante infatti osservare come, nei tentativi di bilancio più recenti, venga avanzata l'istanza di unificare le due precedenti linee di riflessione, storico-teologica e filosofico antropologica, come non necessariamente contrapposte bensì integrabili reciprocamente⁽³⁾. Non a caso a suggerire, almeno a livello di ipotesi, l'eventuale pista dell'integrazione è la rilettura della natura del sacramento attorno alla questione del sacramento-tipo dell'Eucaristia.

Attorno all'obiettivo di integrazione, non solo a livello di ipotesi ma di concreto e adeguato svolgimento, può essere configurato il compito della teologia sacramentaria nel prossimo futuro. Nell'attesa può essere utile verificare nella produzione teologica quanto sia già stato elaborato di utile e stimolante sotto questo profilo. Si colloca qui la ragione di questa recensione di un autore e di un'opera particolarmente interessante come quella di L. M. CHAUVET (d'ora in avanti abbreviato in C.)⁽⁴⁾.

2. IL PROGETTO E LA SUA ESECUZIONE

L'intenzione di integrare i due orientamenti della riflessione teologico-sacramentaria è subito dichiarata dall'autore nella stessa introduzione. Enunciato il progetto di riscrivere un trattato generale dei sacramenti strettamente in connessione con l'esistenza cristiana, e dunque con l'antropologia, C. afferma esplicitamente: «Ainsi notre proposition de théologie fondamentale de la sacramentalité ou de relecture de l'en-

(3) È il suggerimento illustrato da S. UBBIALI, *Eucaristia e sacramentalità*: Sc. Catt. 110 (1982) 540-576, in part. 570.

(4) L'autore insegna all'Institut Catholique di Parigi e come tale ha inteso esporre in questa opera il cammino di ricerca in campo sacramentario già documentato in precedenti studi. cfr. *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, Torino, 1982 (orig. *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Du Cerf, Paris, 1979).

semble de l'existence chrétienne sous l'angle du sacramentel est-elle articulée autour de deux axes principaux: celui du langage et du symbolique d'une part; celui du Logos de la croix d'autre part — puisque c'est à partir de lui qu'une christologie trinitaire peut s'élaborer. Le second n'est d'ailleurs pas étranger au premier, ni même simplement parallèle à lui, mais nécessairement affecté par lui: comprendre l'homme autrement, c'est nécessairement comprendre Dieu autrement. Au carrefour de l'un et de l'autre: les sacrements, qui les ajointent symboliquement dans les respect de leur radicale différence...» (p. 10).

La metodologia è corretta. Anche a proposito del sacramento cristiano non è possibile parlare senza una qualche idea di ciò che è l'uomo, della sua realtà e struttura; ma dall'altra ciò che propriamente costituisce la realtà umana del sacramento cristiano può essere identificato solo a partire dalla rivelazione di Gesù Cristo. E tuttavia nella concreta coordinazione dei due criteri metodologici — antropologico e cristologico —, e dunque nel passaggio dal progetto alla sua esecuzione, C. non sembra procedere coerentemente.

Perseguito è innanzitutto l'approccio filosofico-antropologico. Fondamentale infatti è il passaggio dal «metafisico» al «simbolico», inteso come passaggio di natura epistemologica. Al metafisico inteso come l'affermazione della identità tout court tra concetto e realtà si contrappone il simbolico inteso come l'affermazione della distanza (écart) tra il concetto e la realtà.

Al presupposto metafisico è ricondotto il pensiero sacramentario di S. Tommaso e più alla radice, il pensiero «produttivista» del Filebo di Platone dove il rapporto amante-amato è letto come il rapporto costruzione navale-battello, disattendendo così l'adeguato spazio da dare alla libertà.

La critica di C. al presupposto metafisico è avanzata a partire dalla tesi della dimenticanza di ciò che M. Heidegger chiama la «differenza ontologica», cioè la differenza tra l'essere e l'esistente: differenza che sarebbe disattesa dalla teoria della conoscenza di S. Tommaso che professerebbe invece l'identità tra l'essere e il dire; verrebbe altresì disattesa la costituzionalità del linguaggio umano nei confronti dello stesso essere umano nella sua strutturale storicità. L'uomo non possiede il linguaggio ma al contrario è posseduto dal linguaggio. Egli non parla se non perché prima è parlato. Secondo la espressione dello stesso Heidegger: «il linguaggio è la casa dell'essere nella quale l'uomo abita».

Alla storicità dell'uomo invece si rivela aperto secondo C. il linguaggio biblico e come tale il linguaggio di tipo simbolico che ha per caratteristica appunto quella di «inserire l'uomo, in quanto interpellato, nell'essere di cui si parla»⁽⁵⁾. Al linguaggio biblico di tipo simbolico può essere affidato il rovesciamento della posizione iniziata con il pre-

(5) Cita E. JUNGEL, *Dieu, Mystère du monde. Fondament de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Cerf, Paris, 1983, 2, 78-85.

supposto metafisico del Filebo di Platone. In realtà — precisa C. — non si tratta di rovesciare rimuovendo il presupposto metafisico, bensì di rifondarlo riconducendolo alle sue origini pre-filosofiche, cioè al dilà del pensiero greco legato ancora all'identità prima che alla differenza tra l'essere e l'esistente. Da qui sorge l'impossibilità di considerare il linguaggio come semplice «strumento» in mano all'uomo, considerato a sua volta come pre-esistente al suo stesso linguaggio.

Come si vede, l'approccio di C. alla realtà del sacramento è piuttosto in obliquo, in quanto espressione del linguaggio umano. Sacramento è innanzitutto il linguaggio sacramentale che lo esprime e, in quanto tale, è da ricondurre analogamente agli altri tipi di linguaggio all'idea che non è l'uomo, concepito in qualche modo come realtà preesistente, ad esprimersi nel linguaggio, piegandolo a sé e utilizzandolo come strumento, ma al contrario è il linguaggio a costituire l'uomo, identificandolo nella sua realtà.

A questo originario e costitutivo rapporto che va dal linguaggio all'uomo è da C. subito ricondotto lo stesso fondamentale linguaggio della Croce, secondo S. Paolo «folia per i greci e stoltezza per i giudei» (1 Cor 1,23): folia cioè per la «ragione» greca e stoltezza per la «volontà-potere» giudea. C. può così dire che nel Logos della Croce i due cammini teologico e filosofico del Dio crocifisso e dell'Essere che si attua annientandosi nell'altro diverso da sé, si congiungono.

In questa prospettiva luoghi emblematici si rivelano i luoghi della mediazione simbolica, in particolare quello della parola e quello della corporeità. Si sviluppano da qui i due importanti capitoli della ricerca di C. sui presupposti alternativi alla teologia scolastica del sacramento. Alla mediazione della Parola viene innanzitutto ricondotta l'identità del soggetto credente nel suo rapporto con Dio. Inoltre, in quanto contemporaneo alla mediazione e non anteriore né dissociabile da essa, il soggetto credente è sempre in divenire circa la sua verità di credente, nel suo rapporto con Dio; questa verità non si dà per «capitalizzazione» di valori, ma mediante uno scambio di tipo simbolico, di comunicazione appunto di parola tra soggetti.

L'intento, ancora una volta, è quello di configurare innanzitutto il soggetto umano del sacramento o meglio di fronte al sacramento. Accantonato il presupposto metafisico scolastico che inclinerebbe a vedere nel soggetto colui che dispone del sacramento come di uno «strumento», C. insiste per una visione antropologica alternativa dove il soggetto si presenta di fronte al sacramento muovendo più dal suo interno, come l'uomo (parlato) rispetto al linguaggio (parlante).

All'abbandono della categoria del sacramento come «strumento» (e quindi come «segno» ancora separato dal soggetto credente) spinge anche l'assunzione della categoria del sacramento come «corpo-corporeità» della fede. «Corpo» è per eccellenza il luogo della mediazione simbolica, dove non tanto la parte si aggiunge alle altre parti, ma la parte rimanda al tutto. Corpo è perciò «*médiation de reconnaissance*

mutuelle entre des sujets et de leur identification au sein de leur monde» (p. 123). Corpo ha valenza di «corpo sociale», e cioè insieme di tradizione, cultura, costume ecc. Insieme, perciò, la parola e il gesto (corporeo) configurano il simbolo sacramentale. Provenendo però dalla funzione di identificazione del soggetto propria della parola e del gesto ne consegue che anche il simbolo sacramentale non possa ridursi ad una pura funzione didattica o didascalica. Diventa piuttosto luogo di mediazione e di integrazione reciproca tra soggetti.

Inteso come mediazione reciproca il simbolo non si interessa tanto agli enunciati, bensì alle parole e al fatto stesso della comunicazione intersoggettiva. Non è tanto il fatto di «dir qualcosa su qualcuno» bensì l'atto di «qualcuno che dice a qualcun altro» (p. 126). Funzione primaria del simbolo non è dunque quella di designare un oggetto, o trasmettere una informazione, ma assegnare un posto a qualcuno rispetto ad un altro. Simbolo è ciò che l'identifica come membro di una comunità per tutto quanto riguarda cultura, tradizione storica, abitudini e costume.

Evidentemente il simbolo (parola - corpo) continua qui il valore di categoria antropologica. Emblematica a questo proposito la citazione della formula di Goethe: «Il simbolo è la cosa, senza essere la cosa e solamente la cosa» (p. 130). Come tale, tuttavia, simbolo non si oppone a segno ma i due si integrano come due forme di sapere: il sapere simbolico il quale attraverso lo scambio «simbolico» opera la identificazione del soggetto con il gruppo e il suo mondo culturale; e il sapere tecnico attraverso il quale come tramite uno strumento o segno informatore si opera la conoscenza «scientifica» della realtà. Non si dà tuttavia se non un simbolo teso verso un discorso di conoscenza. L'integrazione dei due saperi è necessaria per la piena verità del sapere. Dire ad un altro ad esempio «io ti prendo come sposo», senza sapere se l'altro (o l'altra) è già sposato, non serve alla piena verità dell'amore.

Alla fine l'efficacia del simbolo sacramentale è ricondotta all'efficacia stessa della parola come comunicazione operativa del rapporto intersoggettivo, anche se tale rapporto nel simbolo sacramentale cristiano è singolare in quanto non pienamente comprensibile come fatto antropologico, bensì come avvenimento cristologico. Il riferimento cristologico esplicitamente invocato è tuttavia ulteriormente rimandato insistendo sull'approccio innanzitutto antropologico al sacramento.

Ricondotto all'efficacia della parola il simbolo sacramentale non si dà però in un simbolo-idea ma in un simbolo-corpo. Simbolo-idea è tipico del pensiero metafisico ancora «logocentrico», mentre simbolo-corpo è tipico del pensiero parlato, anzi prima ancora scritto. La scrittura è come la corporeità del simbolo, il luogo originario della mediazione-comunicazione della parola intersoggettiva⁽⁶⁾.

(6) Il riferimento d'obbligo è qui all'ermeneutica del linguaggio di J. DERRIDA, più volte citato a questo proposito (cfr. pp. 149-153).

In riferimento agli studi antropologici che collegano la parola prima che al pensiero astratto al linguaggio concreto dei simboli emerge la nozione di corpo-corporeità come «arci-simbolo» o sintesi dei simboli. La riconduzione del sacramento alla corporeità del simbolo tende già subito a configurarlo nell'ordine (economia) delle cose ricevute e prima ancora tramandate secondo la triplice accezione della corporeità: culturale, tradizionale, naturale. Si pone così l'interrogativo se i sacramenti non debbano innanzitutto configurarsi come lo spazio arci-simbolico dell'economia della fede della Chiesa. All'interrogativo così formulato C. fa seguire immediata la tesi fondamentale della sua sacramentaria: i sacramenti come espressioni della «corporeità» della fede, insieme alle Sacre Scritture e alla pratica morale.

3. LE TESI FONDAMENTALI

Effettivamente sulla connessione sacramenti-fede insistono le parti centrali dell'opera di C. congiungendo una teologia fondamentale del sacramento con una teologia fondamentale della fede identificata con l'intera esistenza cristiana⁽⁷⁾.

L'identità cristiana è strutturata da C. nella articolazione simbolica dei tre elementi (Scrittura, sacramenti, etica) analogamente alla struttura antropologica dello stesso linguaggio umano (conoscenza, riconoscimento, prassi). Attraverso questi luoghi la fede è acconsentimento a ritrovare Gesù come rimando alla mediazione della Chiesa, ma nello stesso tempo come esclusione di un rimando immediato a Lui, almeno a Lui come al Risorto. L'interessante riferimento ai temi cristologici della presenza-assenza di Cristo nel sacramento, qui appena accennato, resta sostanzialmente eluso o rimandato per sviluppare innanzitutto l'intera virtualità antropologica del sacramento.

L'intento dunque è di cogliere innanzitutto la specificità del sacramento in ordine alle altre componenti dell'esistenza cristiana. In questa prospettiva vengono presi in considerazione gli aspetti di ritualità, istituzione e grazia del sacramento.

Alla ritualità è ricondotta la specificità del sacramento rispetto alla predicazione e all'etica. Tale identificazione sacramento-rito era già stata avanzata da H. Schillebeeckx che C. cita a conforto della sua prospettiva. A differenza tuttavia del teologo olandese più incline ad enunciazioni generali C. non si sottrae all'impegno di elaborare una fenomenologia della ritualità⁽⁸⁾.

(7) Il riferimento è alle parti seconda e terza, rispettivamente intitolate a «*Les sacrements dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale*» (pp. 165-322) e «*L'acte de symbolisation de l'identité chrétienne*» (pp. 329-456). Sulla stessa tematica, più sinteticamente, è intervenuto anche recentemente nell'aprile 1988, in occasione del terzo colloquio proposto dal centro Nazionale di Pastorale Liturgica (CNPL) di Parigi: cfr. «*La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles*»: MD 174 (1988) 75-95.

(8) «La fenomenologia moderna non ha elaborato una epistemologia del segno,

In quanto riti i sacramenti fanno così parte dell'ordine pratico prima che conoscitivo; sono azioni prima che nozioni; appartengono alla «urgia=opera» (da cui liturgia) prima che alla «logia=parola» (da cui teologia). Conseguente che il rituale è di natura più comportamentale che non mentale. «Non dite ciò che voi fate, ma fate ciò che voi dite»: è questa la legge fondamentale della ritualità. Attorno a questa legge fondamentale C. nelle pagine forse meglio riuscite del suo saggio individua quattro componenti: la rottura simbolica; la ripetitività regolare; la sobrietà disciplinatrice e la socializzazione progressiva.

Al tema della rottura simbolica è ricondotto il senso della differenza tra il momento rituale e il momento etico-pratico dell'esistenza cristiana. Tale differenza si manifesta a livello di luoghi, tempi e linguaggio propri del sacramento e come tali distinti da quelli del vivere quotidiano. Sotto il profilo pastorale essa permette di negoziare tra le due tendenze estreme della sacralizzazione conservatrice e della banalizzazione dissacratrice. Più positivamente essa introduce la realtà del linguaggio simbolico, altro rispetto a quello pratico utilitaristico.

Lungi dal suonare come inefficace anche la ripetizione regolare propria del rito documenta la continuità e l'efficacia dell'avvenimento fondatore, accaduto «in illo tempore» ma poi come depositato nella memoria collettiva del gruppo. Nella ripetizione regolare del rito (secondo la regola data da Gesù stesso) è confessata infatti la radicale dipendenza della Chiesa e del cristiano da Gesù Cristo. Tale carattere di ripetizione permette altresì di ovviare alle estreme tendenze del fissismo e dell'arbitrio rituale, alla fine ugualmente elitari e discriminanti.

Alla differenza e alla dipendenza rispetto a Gesù è da ricondurre anche la sobrietà del rituale capace di disciplinare il soggetto mettendolo a disposizione del mistero, non viceversa. Al rito infine va riconosciuto anche un ruolo di progressiva socializzazione e nello stesso tempo di stabile «posizionamento» di un individuo nel gruppo. È questo l'aspetto che spiega, anche se non giustifica, le reazioni alla riforma liturgica maggiormente diffuse proprio presso i praticanti stagionali prima che presso i frequentatori domenicali delle nostre assemblee.

Alla ritualità come elemento specificante del sacramento cristiano si arriva tuttavia secondo C. a partire dall'istituzione di Cristo. All'istituzione di Cristo («institué sacramentel») si connette in particolare il sacramento della «Eucaristia», dove «il più spirituale si rende presente nel più corporale». Alla comprensione di tale sacramento è invocato il dinamismo del linguaggio simbolico (specie nell'esperienza della lingua madre) dove «l'uomo è in grado di parlare perché già prima è destinatario della parola». L'«omologia» del linguaggio sacramentale con

bensi un'antropologia dell'azione simbolica sulla base di una concezione dell'uomo che ha superato il dualismo (anima-corpo)», citato da H. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, Roma 1968, 104-105.

il linguaggio simbolico spiega ancora una volta il livello innanzitutto antropologico della riflessione di C.⁽⁹⁾.

Si spiega e si risolve altresì la classica questione delle prove storiche a proposito di istituzione da parte di Cristo dell'intero settenario sacramentale. Come il bambino dipende nel suo approdo al linguaggio umano dal linguaggio materno così è la Chiesa nel suo linguaggio sacramentale. Essa dipende da Cristo, Parola viva di Dio, anche se la Chiesa non sa distinguere i momenti cronologici precisi di tale apprendimento. A questo tipo di linguaggio è da ricondurre secondo C. innanzitutto il linguaggio eucaristico in tema di presenza reale transustanziazione riletto secondo le categorie non metafisiche (!) ma antropologico-simboliche della realtà.

Nella istituzione sacramentale poi la Chiesa si identifica e si scopre essa stessa come realtà istituita («instituant sacramental»). La Chiesa istituita nel sacramento è qui intesa non solo come colei che amministra il sacramento a favore del singolo individuo, ma colei che essa stessa in quanto umanità che celebra, prega ecc. si esprime nel sacramento. Il sacramento si rivela così una realtà antropologica non solo nei suoi effetti, ma prima ancora nella sua natura o struttura. Si ricollocano così, in un quadro meno unilaterale, le tensioni tra efficacia del sacramento e valore della fede.

Chiamato in causa dal tema dell'istituzione da parte di Cristo il riferimento cristologico non poteva essere ulteriormente disatteso. Di fatto è affrontato nella ultima parte del saggio⁽¹⁰⁾. Si incomincia con la critica ai presupposti cristologici della sacramentaria scolastica.

Il riferimento è alla sacramentaria di S. Tommaso. «Dopo lo studio dei misteri del Verbo Incarnato viene quello dei sacramenti della Chiesa che da quelli traggono la loro efficacia. (S. Th. III q. 60 a. 3). Il pensiero sacramentario di S. Tommaso si presenta dunque strettamente vincolato alla cristologia. Ma, distinguendo tra efficacia ed essenza del sacramento, S. Tommaso attribuisce l'efficacia alla «virtù della Passione», mentre qualifica propriamente l'essenza del sacramento come prolungamento della unione ipostatica, in quanto il sacramento è «l'unione dell'invisibile con il visibile» (cfr. *ibid.* p. 60, a. 6).

Sulla natura del sacramento si rifletterebbe dunque la visione «astorica» di Tommaso in tema di cristologia. e risulterebbe una sacramentaria «statica» e conseguentemente «debole pneumatologicamente».

L'accentuazione cristologica della linea «incarnazionista» si tradurrebbe poi nell'accentuazione degli aspetti «istituzionali» del sacramento e meno di quelli «carismatici». Sotto questo profilo anche l'ecclesio-

(9) Precedentemente analoghi interrogativi critici erano stati sollevati anche in campo cattolico a seguito della relazione di Chauvet *«Le sacramentologie aux prises avec l'Eucharistie»* MD 137 (1979) 49-72, al colloquio promosso dall'Institut catholique di Parigi il 24-25 gennaio 1979: *ibid.* pp. 49-72.

(10) Cfr. *«Sacramentaire et cristologie trinitaire»* (pp. 459-558).

logia implicata nel sacramento è accentuata in senso istituzionale.

Alla configurazione della natura del sacramento in senso cristologico-incarnazionista si collega la stessa visione di Dio innanzitutto come essenza in sé prima che come storia o economia⁽¹¹⁾.

A rapportare invece il sacramento alla Pasqua è già la Tradizione (cfr. Battesimo, Eucaristia, Anno liturgico...). Evidente la prospettiva della Tradizione innanzitutto liturgica: non dall'Incarnazione alla Pasqua, bensì dalla Pasqua all'Incarnazione (dal ciclo pasquale al ciclo natalizio epifanico).

Partire dalla Pasqua significa collocare il sacramento nella «dinamica della storia» (p. 496) che viene così ad includere anche la vita terrena di Gesù.

Connessa con la cristologia della Pasqua è nello stesso tempo anche la diversa «immagine di Dio» che vi si rivela e che come tale si rispecchia nel sacramento. È questa l'immagine del «Dio nascosto» secondo la recente teologia della «eclissi di Dio» (*éffacement de Dieu*) avanzata da J. Moltmann⁽¹²⁾.

Più precisamente attorno a questa cristologia della Pasqua sono raccolte quattro tesi: 1) È in Gesù Cristo che Dio si è rivelato; 2) in Gesù Cristo Dio si rivela come un «Dio che si autodetermina a non essere Dio senza l'uomo» (E. Jünger); 3) è impensabile Dio come Dio senza pensarlo come il «Dio crocifisso» (J. Moltmann); 4) la rivelazione della gloria di Dio nel Crocifisso è impensabile se non in prospettiva trinitaria (J. Moltmann). È questa la traduzione della idea del «Cristo Crocifisso come *vestigium Trinitatis*».

Sono queste anche le tesi che inducono, anche da un punto di vista cristologico, a ripensare all'efficacia del sacramento non tanto come all'identificarsi di Dio con la realtà del sacramento, dell'Invisibile con il visibile (secondo il presupposto onto-teologico della sacramentaria scolastica), bensì come all'«annientarsi» di Dio nella storia (del Crocifisso) — e dunque anche nella realtà del sacramento — come Colui che ha deciso di «non-essere» Dio senza l'uomo (secondo il presupposto «me-ontologico» avanzato dalla attuale cristologia della Pasqua⁽¹³⁾).

Dio si manifesta così nella realtà del sacramento, come «colui che giustamente si ritira nella sua prossimità» (secondo la bella espressione che C. mutua da W. Kasper).

(11) Chauvet si chiede come il cristocentrismo così marcato nella teologia di Barth non sia riuscito a fargli superare l'allergia all'idea di sacramento. In realtà, già la cristologia di Barth è caratterizzata da un certo occasionalismo dell'agire umano di Cristo rispetto all'agire divino. Suo vero punto di partenza non è l'Incarnazione ma la preesistenza di Cristo (H. Zahrnt).

(12) Il riferimento è a J. MOLTMAN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Cerf.-Mame, Paris, 1974.

(13) «Me-ontologico» è qui detto a proposito della condizione stessa di Gesù Crocifisso qualificato come «colui che si è fatto niente» (*mè ou*, secondo 1 Cor 1,28; Is 52,14; Ps 22,7).

Si profilano qui i temi della «presenza nell'assenza» e della «prossimità-distanza» di Dio nel sacramento: assenza e distanza sono necessarie per istituire lo spazio del consenso umano della libertà che come tale entra a costituire il simbolo sacramentale.

Partendo dall'immagine di Dio dischiusa in Gesù Cristo come Colui che si autodetermina a non essere Dio senza far partecipe di sé l'uomo, C. può così guardare alla grazia del sacramento (innanzitutto dell'Eucaristia) come al «prendere corpo» di Dio nella storia. Certo tale affermarsi di Dio nel corpo della storia non si realizza solo nei sacramenti ma principalmente in essi rispetto alle altre modalità di realizzazione (nella preghiera, nella comunicazione della parola, nell'agire etico...).

Il sacramento ritorna così a collocarsi nella sua connessione più ampia con l'intero dell'esistenza cristiana. L'impressione però — e più ancora la constatazione — è che la connessione del sacramento con la cristologia sia come lasciata sospesa, incompiuta. C'è sì il recupero di un cristologia della Pasqua in occasione della riflessione sul sacramento, ma appunto «in occasione». Assai scarsa e tutto sommato elusa è la riflessione sul sacramento in quanto tale nella sua qualità cristologica specifica rispetto alle altre componenti dell'esistenza cristiana. Effettivamente le recensioni già prodotte sull'opera di C. suonano assai critiche sotto questo profilo⁽¹⁴⁾.

4. Rilievi critici

La riconduzione della natura del sacramento alla cristologia, e propriamente alla cristologia della Pasqua, come ad uno dei due fondamentali presupposti — insieme a quello antropologico — quand'anche fosse stata più sviluppata secondo il progetto iniziale, appare comunque ancora troppo a monte. Per diventare operante in ordine alla riflessione specifica sul sacramento bisognava meglio individuare un punto di osservazione cristologico più interno alla realtà del sacramento. È quanto ad esempio suggerisce la migliore tradizione teologica già avanzata in S. Tommaso e ripresa dalla teologia misterica privilegiando il riferimento metodologico prioritario al sacramento dell'Eucaristia, principale analogato tra cristologia e sacrametaria.

Del resto l'indisponibilità del sacramento dell'Eucaristia, del suo

(14) P. GISEL, *Du Symbolique au symbole ou du symbole au symbolique? Remarques impromptues*, RSR 75 (1987) 357-369.

Y. LABBÉ, *Réceptions théologiques de la «postmodernité». A propos de deux livres récents de G. Lafont et L.M. Chauvet*, Rev. Sc. Ph. Th. 72 (1988) 397-426.

G. LAFONT, recensione, in: *Ecclesia Orans* 5 (1988) 231-235.

H. MOTTU, *«Symbole et sacrement». A propos d'un livre récent*, Rev. Th. Ph. 121 (1989) 211-223.

G. COLOMBO, *Per il trattato dell'eucaristia*: Teologia 2 (1988) 120-122.

A DEHALLEUX, recensione, in: *Eph. Theol. Lov.* LXIV (1988) 213-215.

stesso linguaggio simbolico verbale-gestuale, ad essere declinata in termini puramente ecclesiologici ed antropologici è dichiarata da C. stesso a proposito dell'istituzione dell'Eucaristia: «La résistance du Christ à toute réduction par notre "foi" trouve dans l'eucharistie son expression radicale» (p. 412). Alla presenza eucaristica (particolarmente nella forma della «riserva eucaristica» al di là della celebrazione) è massimamente riconosciuto il valore di «icône de l'alterité et de la précédence du Christ, Seigneur de l'Eglise» (p. 413). Ma poi sembra che a tale dichiarazione di principio non consegua un adeguato sviluppo; C. ha difficoltà a intendere tale radicale alterità e precedenza di Cristo nell'Eucaristia nella forma di una Sua presenza «corporale», assecondando le recenti teorie critiche in tema di «transustanziazione». Tale difficoltà sembra addirittura ricondotta alla difficoltà già di Agostino a conciliare la presenza del Corpo Risorto con una vera presenza del Corpo del Signore nell'Eucaristia. Come può essere presente nell'Eucaristia celebrata su questa terra il Corpo del Signore oramai presente in cielo? Una certa assenza del Signore, o meglio una «figure paradigmatique de cette présence-du-manque de Dieu» come si esprime C. (p. 415), diventa anzi necessaria ai fini di istituire lo spazio del consenso libero della fede. Il «Corpo eucaristico» viene così rinviato alla «corporeità della fede», cioè alle determinazioni storiche, sociali, culturali proprie del linguaggio simbolico. Così intesa la sacramentalità della Eucaristia può ancora essere rivendicata alla figura della radicale alterità di Cristo, Signore della Chiesa? È interessante constatare come a sollevare in questo senso interrogativi critici siano voci della più recente teologia protestante, come quella di P. Gisel⁽¹⁵⁾.

Analoghe difficoltà ha C. ad intendere l'aspetto sacrificale dell'Eucaristia. Sacrificio — spiega Chauvet⁽¹⁶⁾ — è un termine diventato «l'un des plus supçonnés aujourd'hui» (p. 297). A renderlo sospetto è l'idea di «sacrificio di espiazione» secondo la quale un gruppo si libera di ogni sua colpa facendo carico di ogni responsabilità inerente ad essa la vittima eretta a capro espiatorio di fronte alla giustizia di Dio. È ormai evidente il contrasto di questa lettura sacrificale con il significato della morte in croce di Gesù secondo il quale non l'uomo sacrifica a Dio ma, al contrario, Dio si sacrifica per l'uomo, nel senso che la morte in Croce di Cristo rivela (con la intera sua vita terrena) fin dove si spinge la logica di comunione del Dio dell'alleanza con la causa degli esclusi e dei peccatori⁽¹⁷⁾. Ma poi, pur scostandosi dalla rigida tesi di Girard, C. inclina ad una lettura «esistenziale» del sacrificio cristiano (in Cristo e nei cristiani), non tanto rituale.

(15) P. GISEL, *op. cit.*, p. 361 s.

(16) Alludendo alla tesi di R. GIRARDA favore di una lettura non-sacrificale della morte in Croce di Gesù in: *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.

(17) In questo senso Chauvet si era espresso già in due precedenti articoli: «*Le sacrifice de la messe: représentation et expiation*» e «*Un statut chrétien du sacrifice*»: *Lumières et vie* XXIX (1980) 69-83; 85-106.

L'idea anzi del sacrificio storico di Gesù realmente contenuto nel («dans») sacramento, secondo il linguaggio che C. giudica tributario di una «ontologia metafisica», è sospettata analogamente alla stessa idea «idolatrica» di sacrificio di espiazione dove ancora una volta l'uomo dispone della cosa sacra come di Dio. Alla fine, anche l'idea di sacrificio eucaristico come già quella di Corpo eucaristico di Cristo rimanda al linguaggio simbolico della anàfora eucaristica dove il sacrificio è istituito non come il sacrificio di Cristo isolatamente preso, bensì come il sacrificio del «Christus totus», Capo e Corpo, secondo la genuina visione agostiniana. Ma in che rapporto stanno il sacrificio di Cristo e della Chiesa, se si esclude ogni «realismo» come linguaggio sospetto?

C'è da chiedersi se, al di là delle intenzioni dell'Autore, una riflessione sulla sacramentalità in generale tramite l'antropologia del simbolo non finisca per disattendere proprio quella «figura» o «icona» della radicale alterità e precedenza di Cristo, Signore della Chiesa richiamata dallo stesso C. La difesa della «singolarità» del simbolo cristiano in riferimento al suo specifico fondamento cristologico riguarda innanzitutto l'Eucaristia, ma secondo la Tradizione storica della Chiesa si estende anche agli altri simboli cristiani.

Che ne è del «settenario» sacramentale? La penitenza è un sacramento o no? E l'ordinazione? E come mai il matrimonio cristiano nella tradizione storico-teologica è qualificato sacramento, non invece la consacrazione verginale?

L'allergia della sacramentaria in generale di C. ad entrare nel merito della sacramentaria in particolare non rischia alla fine il ritorno a quel processo di astrazione che in partenza si voleva superare confutando l'idea scolastica di sacramento come «causa» e «strumento» della grazia?⁽¹⁸⁾

Ritorna qui il problema di fondo, al di là o meglio al di qua dei contenuti da riconoscere al sacramento cristiano, di una sua metodologia di approccio.

Sembra di dover dire che la metodologia di C. nell'approccio alla realtà nel sacramento va dalla conoscenza simbolica alla Rivelazione. «Du métaphysique au symbolique» si propone, non a caso, come la parte metodologicamente fondativa dell'intero saggio. Al «metafisico» è ricondotto un tipo di conoscenza della realtà, quindi anche della realtà del sacramento, che si vorrebbe istituito dal linguaggio in qualche modo «oggettivante e cosificante» la realtà che si intende conoscere, possedendola e disponendone alla maniera dell'idolo. Ed è precisamente il tipo di conoscenza implicato nella nozione scolastica di sacramento come «segno-causa» che si vuole contestare.

Al «simbolico» invece è riconducibile il tipo di conoscenza della realtà, e quindi della realtà anche del sacramento, che si vuole istituito

(18) È l'osservazione critica mossa dallo stesso versante della teologia protestante da J. MOTTU, *art. cit.*, p. 222-223.

dal linguaggio meno oggettivabile e cosificante del dono interpersonale che solo in quanto «diverso — altro — assente» rispetto alla realtà del sacramento può essere riconosciuto come dono.

All'ordine del «simbolico» che così inteso si contrappone a quello del «reale» è ricondotta la stessa rivelazione trovando qui il suo nuovo linguaggio per esprimersi e potersi pensare: non solo la Rivelazione sul sacramento, ma prima ancora su Gesù Cristo, sulla grazia, su Dio e sulla stessa creazione. Si riproduce, rovesciato, lo stesso modo di fare teologia proprio, in epoca moderna, della teologia illuminista: il nuovo quadro di riferimento è quello delle scienze dell'uomo, che con Heidegger, con la linguistica (Austin) e con la grammatologia (Derrida) hanno avviato la cultura della post-modernità, in contrapposizione a quello della natura o essenza dell'uomo, caratteristico dell'illuminismo e della cultura moderna. Ma il modo di fare teologia è lo stesso in quanto si tende a leggere («rileggere») la Rivelazione «adattandola» all'uomo; ora un tale modo di fare teologia non è senza problemi. A parte i presupposti filosofici che rendono discutibili già sotto questo profilo i tentativi di recezione teologica della «post modernità»⁽¹⁹⁾, c'è da chiedersi se il saggio di C. inclini tutto sommato a tentazioni di nuova e più aggiornata apologetica dove ancora una volta le istanze della Rivelazione sono piegate entro gli orizzonti di una determinata cultura.

E così aspetti della Rivelazione come quelli precedentemente richiamati attorno alla «singolarità cristologica» implicati nella realtà del sacramento rischiano di restare elusi, se non esclusi, all'intelligenza credente. C'è da chiedersi se, sotto questo profilo, il linguaggio ontologico che si vorrebbe contrapposto al linguaggio simbolico, una volta esorcizzato da eventuali letture in senso cosificante-produzionistico, non riesca meglio a identificare anche nei suoi termini cristologici la Rivelazione del sacramento⁽²⁰⁾.

La questione sul sacramento è innanzitutto cristologica e insieme antropologica: non però questione genericamente cristologica e antropologica. Specificamente essa si interroga su quella singolare modalità del rapporto Cristo-uomo attuata dal rito e dalla sua appropriazione credente lungo l'esistenza cristiana quale è appunto il sacramento⁽²¹⁾. Tenere aperta tale questione in tutta la sua complessità, non contrabbandarla con altri pur lodevoli propositi, e tentare di rispondervi è il compito della teologia sacramentaria nei prossimi anni. E non è poco.

ADRIANO CAPRIOLI

20 agosto 1989

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(19) Esplicita in questo senso è la critica di G. LAFONT, *art. cit.*, p. 233 ripresa con più ampio respiro da Y. LABBE, *art. cit.*

(20) Un tentativo a nostro giudizio più corretto di impostare una riflessione teologica fondamentale sul sacramento, innanzitutto in riferimento all'Eucaristia, è il saggio di A. BERTULETTI, *Conoscenza simbolica, Rivelazione ed Eucaristia*, in «*Il mangiare di Dio con noi*» (=Quaderni di studi e memorie, 3), Bergamo, 1980, 81-102.

(21) Si potranno qui recuperare positivamente le stimolanti e ampie riflessioni che C. dedica alla «ritualità», del sacramento.