

L'INIZIAZIONE CRISTIANA NELL'OPERA DI ODO CASEL

SOMMARIO: I. LE INTUZIONI FONDATRICI DEL PENSIERO CASELIANO - II. LA *MYSTERIENGEGENWART* NELL'EUCARISTIA E NEL BATTESIMO (E CONFERMAZIONE) - III. IL LINGUAGGIO E L'IDENTITÀ DELL'INIZIAZIONE

Ad un primo globale accostamento dell'opera di Casel, il tema dell'iniziazione non sembra immediatamente avere grande rilievo; d'altra parte, però, l'impostazione «misterica» della riflessione caseliana la pre-dispone come «luogo» nel quale la categoria di iniziazione può trovare agevolmente la propria collocazione: originariamente, infatti, l'iniziazione era, appunto, l'introduzione ai misteri¹. In effetti, P.-M. Gy ha avanzato l'ipotesi che la categoria di mistagogia/iniziazione sia in grado di esprimere la dinamica propria della *Mysterienlehre*²; sostanzial-

¹ Sulle origini del linguaggio dell'iniziazione nell'antichità classica ed ellenistica, cf P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, Glossa, Milano 1999, 106-114.

² «D'une part le mot de mystagogie ne figure pas dans les tables du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* [...]; en sens inverse, je formule l'hypothèse que la mystagogie n'est pas autre chose que le fonctionnement existentiel de la *Mysterienlehre*, de l'enseignement sur les mystères, au sens casélien de ce terme»: P.-M. GY, «La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui», in A.M. TRIACCA - A. PISTOIA (edd.), *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conférences Saint-Serge. XXXIX^e Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 30 juin - 3 juillet 1992*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 137-143: 138. Ritengo non arbitrario considerare il termine *mystagogie* fondamentalmente equivalente ad *initiation*; esso, infatti, traduce traslitterandolo il greco *μυσταγωγία*, che, in francese, si trova normalmente reso con il sostantivo *initiation*: P. DE ROTEN, «Le vocabulaire mystagogique de saint Jean Chrysostome», in *Mystagogie: pensée liturgique*, 115-135: 116. Questa identificazione potrebbe valere anche per i termini tedeschi *Mystagogie* e *Initiation*: in questo caso, la presenza del secondo termine nelle tavole

mente convergente con questa ipotesi appare la lettura del pensiero caseliano, proposta da A. Schilson³.

La riflessione caseliana non procede in modo logico-speculativo, per cui risulta difficilmente sistematizzabile in una *summa* di conoscenze, connesse attraverso una serie di passaggi logici successivi. In effetti, stando a quanto Casel stesso dichiara, il nucleo centrale della *Mysterienlehre* va ritrovato in una «intuizione» che lo illuminò, mentre, giovane monaco, prendeva parte alla celebrazione di una messa solenne nell'abbazia di Maria Laach; riferendosi a questa esperienza, egli scrive:

La prima intuizione circa la *Mysterienlehre* mi è venuta durante la liturgia, nella celebrazione della Messa solenne. La vita può provenire soltanto dalla vita. Certamente questa prima conoscenza fu poi rafforzata attraverso lo studio di S. Giustino Martire; e in connessione con questi studi patristici a Bonn incominciai ad occuparmi anche degli antichi misteri, come aiuto per la comprensione dei misteri cristiani. I misteri antichi furono per me sempre e solo un mezzo di aiuto. La vera «santa sorgente» fu la celebrazione stessa della liturgia [...]. Non il puro studio, ma la vitale partecipazione alla vita in Cristo *in mysterio* è la fonte ultima di ogni vera gnosi⁴.

Fin dall'inizio, dunque, l'orientamento fondamentale del pensiero caseliano è intimamente legato ad un'intensa pratica liturgica: la comprensione dell'azione liturgico-sacramentale, infatti, è possibile solo a partire dall'esercizio credente di tale azione, nella quale si attua una presenza vitale di Cristo e della sua opera di salvezza. La teologia misterica scaturisce da questa certezza originaria, che si riflette in tutte le tematiche specifiche, le quali si dispongono come «a raggiera» attorno a questo centro che tutto illumina. Coerentemente, «la teologia di Casel, fin nelle sue ultime fasi, resta una mistagogia»: essa deriva dal mistero, inteso essenzialmente come azione simbolica, e riconduce a questa esecuzione pratica, ben superiore ad ogni spie-

dello *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* [sigla: *JLW*] supplirebbe e spiegherebbe, almeno in parte, l'assenza del primo; cf la voce «Initiation» in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden*, Aschendorff, Münster 1982, 403-404.

³ A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Grünewald, Mainz 1987² [1982¹]. La bibliografia più recente, comprensiva delle opere di Casel e degli studi sul suo pensiero, si trova in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 391-399. Il lavoro di Bozzolo offre una persuasiva lettura critica del pensiero caseliano, pazientemente condotta nel puntuale confronto coi testi.

⁴ «Herbstbrief» (1948), citato in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 22.

gazione puramente teoretica e molto più capace di introdurre ad una vera conoscenza, cioè ad una *gnosi*⁵.

Tenendo sullo sfondo questa chiave di lettura, ho accostato l'opera di Casel per verificare, da un lato, l'utilizzo della categoria di iniziazione e, dall'altro, la comprensione dei sacramenti che costituiscono l'iniziazione cristiana. Nell'ambito della produzione caseliana, B. Neunheuser ha distinto una fase di «ricerca tranquilla» da un periodo caratterizzato dall'esigenza di rispondere alle critiche degli avversari⁶. In riferimento al primo periodo, che va dal 1914 al 1925⁷, ho considerato anzitutto le due dissertazioni dottorali, nelle quali Casel studia rispettivamente l'eucaristia in Giustino e la prassi del «silenzio mistico» nei filosofi greci⁸. In un secondo momento, sulla scia di G. Lafont, ho messo a fuoco le intuizioni «fondatrici» del pensiero di Casel, così come emergono soprattutto in *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie* e in *Die Liturgie als Mysterienfeier*⁹. Ho esaminato quindi una serie di testi più direttamente legati al tema battesimale: un articolo sulla «consacrazione» monastica¹⁰; un breve

⁵ A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie*, 133; valutazioni analoghe si trovano in J. KNUFF, *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus*, Don Bosco Verlag, München 1995, 25, n. 100; G. ROSAS, «Odo Casel ayer y hoy», *Anales de la Facultad de Teología (de la) Universidad Católica de Chile* 47 (1996) 21-194: 34-37. La ricostruzione dei tratti fondamentali della riflessione caseliana, operata da Schilson, è confermata dalle osservazioni di M. J. KRAHE, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels. I. Das Mysterium Christi*, EOS, St. Ottilien 1986, 114-115; la Krahe, però, non usa il termine «mistagogia» per qualificare il pensiero di Casel.

⁶ B. NEUNHEUSER, «Casel, Odo (1886-1948)», in *Theologische Realenzyklopädie*, VII, 1981, 643-647: 643-644; la distinzione tra i due periodi risulta anche da G. LAFONT, «Permanence et transformations des intuitions de dom Casel», *Ecclesia Orans* 4 (1987) 261-284: 262.

⁷ Un inquadramento complessivo della produzione caseliana in questa fase si trova in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 19-28.

⁸ La tesi su Giustino, discussa nel 1912, viene pubblicata due anni dopo: O. CASEL, «Die Eucharistielehre des heiligen Justinus Martyr», *Der Katholik* 4 (1914) 153-176, 243-263, 331-355, 414-436; il lavoro filologico svolto a Bonn porta, nel 1918, alla discussione di una seconda tesi, pubblicata l'anno successivo: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, A. Töpelmann, Gießen 1919.

⁹ O. CASEL, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Meßkanons*, Herder, Freiburg 1918 (tr. fr.: *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, Cerf, Paris 1945); O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Herder, Freiburg 1922 (tr. it.: *Liturgia come mistero*, Medusa, s.l. 2002). I due contributi sono ripresi in G. LAFONT, «Permanence et transformations», 262-264.

¹⁰ O. CASEL, «Die Mönchsweihe», *JLW* 5 (1925) 1-47.

studio, nel quale il battesimo viene letto alla luce della simbolica nuziale¹¹; alcuni brani delle meditazioni tenute da Casel alle benedizioni di Herstelle, durante gli Esercizi spirituali del 1925¹².

Nel 1926 la recensione fortemente critica di J.B. Umberg all'articolo *Altchristlicher Kult und Antike*¹³ apre il periodo in cui Casel è impegnato in un'ampia serie di controversie, che si sviluppano attorno a due tematiche fondamentali: la determinazione più precisa della presenza misterica e la questione dei rapporti tra misteri ellenistici e misteri cristiani¹⁴. In riferimento a questa fase, mi sono rifatto anzitutto all'articolo *Mysteriengegenwart*, che costituisce la risposta più completa alle critiche di Umberg¹⁵; ho quindi considerato l'ampia recensione dedicata all'opera di Reitzenstein sulle origini del battesimo cristiano¹⁶, per esaminare poi il fondamentale contributo *Das christliche Kultmysterium*¹⁷ e l'articolo *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, che recupera la centralità del mistero pasquale¹⁸.

«L'ultimo periodo della produzione teologica di Casel – dal 1938 al 1948 – è caratterizzato finalmente, dopo anni di assillanti polemiche, da una certa tranquillità¹⁹, anche se non manca lo strascico della polemica con K. Prümm. La critica di Prümm riguarda tra l'altro il concetto caseliano di mistero che, a suo giudizio, non corrisponde a quello ritrovabile nella letteratura cristiana delle origini. La più compiuta risposta di Casel alle critiche di Prümm è contenuta nel lungo articolo *Glaube, Gnosis und Mysterium* del 1941²⁰; il confronto con

¹¹ O. CASEL, «Die Taufe als Brautbad der Kirche», *JLW* 5 (1925) 144-147.

¹² I testi sono contenuti in O. CASEL, *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen*, Grünewald, Mainz 1961 (tr. it.: *Il mistero dell'Ecclesia*, Città Nuova, Roma 1965).

¹³ O. CASEL, «Altchristlicher Kult und Antike», *JLW* 3 (1923) 1-17; ripubblicato nel volume *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Aschendorff, Münster 1926, 9-28. La recensione di Umberg si trova in J.-B. UMBERG, «"Mysterien"-Frömmigkeit?», *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 1 (1926) 351-366.

¹⁴ Una presentazione di questa fase dell'opera di Casel si trova in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 97-107.

¹⁵ O. CASEL, «Mysteriengegenwart», *JLW* 8 (1929) 145-224. La presentazione più completa di queste controversie si trova in T. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Schnellschen Buchhandlung, Warendorf 1948 (tr. fr.: *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Desclée, Paris 1954).

¹⁶ O. CASEL, *JLW* 9 (1930) 206-219.

¹⁷ O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932.

¹⁸ O. CASEL, «Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier», *JLW* 14 (1938) 1-78 (tr. fr.: *La Fête de Pâque dans l'Église des Pères*, Cerf, Paris 1963).

¹⁹ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 185.

²⁰ O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, *JLW* 15 (1941) 155-305; l'articolo è stato

Prümm prosegue nello studio, pubblicato postumo, dedicato al linguaggio cultuale paolino²¹. Prescindo qui dalla puntuale analisi dei testi che ho indicato, per riproporre in sintesi i risultati di tale analisi²²: dopo aver messo a fuoco alcune intuizioni portanti della riflessione di Casel (I.) e aver considerato in che modo esse determinano la comprensione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (II.), puntualizzo l'uso che Casel fa della terminologia dell'iniziazione e la visione di iniziazione che tale uso lascia intravedere (III.).

I. LE INTUZIONI FONDATRICI DEL PENSIERO CASELIANO

1. Casel stesso si preoccupa di situare il proprio pensiero, evidenziandone il rapporto con il clima spirituale e culturale del suo tempo, caratterizzato da una diffusa «nostalgia del mistero», che si configura come aspirazione a superare le anguste prospettive imposte dalla mentalità individualistica, soggettivistica ed intellettualistica, dominante a partire dal periodo umanistico-rinascimentale²³. In questo quadro, la *Mysterienlehre* si propone non come un'opzione teologica tra le tante possibili, ma come la riscoperta delle prospettive originarie e sorgive della tradizione cristiana, che essa intende riproporre nella loro capacità di essere risposta autentica all'anelito della coscienza epocale. In gioco è l'«essenza» stessa del cristianesimo, che Casel ritrova nel mistero di Cristo, in cui si compie la rivelazione di Dio e che comprende sia la persona dell'Uomo-Dio che la sua opera redentrice.

anche pubblicato in un volume a parte col medesimo titolo a Münster, Aschendorff, 1941 (tr. it.: *Fede, gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano*, Messaggero – Abbazia di S. Giustina, Padova 2001).

²¹ O. CASEL, «Zur Kultsprache des heiligen Paulus», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 1 (1950) 1-64.

²² Lo svolgimento analitico della ricerca si trova in P. CASPANI, *La pertinenza teologica*, 313-369; per un giudizio su questa ricerca, cf. B.N., *Archiv für Liturgiewissenschaft* 45 (2003) 457-458: 458.

²³ Queste osservazioni sono svolte da Casel nella prefazione a *Die Liturgie als Mysterienfeier*; dieci anni dopo, nel primo capitolo di *Das christliche Kultmysterium*, Casel le riprenderà, parlando di una «Wende zum Mysterium»; cf. A. SCHILSON, «Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels», *Liturgisches Jahrbuch* 43 (1993) 6-29: 8-10.

2. Questo radicale cristocentrismo si orienta subito in senso soteriologico: la salvezza si configura infatti come 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 è resa presente, non solo nel ricordo soggettivo dei credenti, ma attraverso una rappresentazione obiettiva. La presenza dell'azione del Signore nell'atto liturgico è per Casel 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: se infatti la presenza misterico-sacramentale è pensata al di fuori del suo darsi concreto nell'azione liturgica finisce per risolversi in un teorema metafisico difficilmente dimostrabile, oppure in un vagheggiamento mistico²⁴. 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 l'azione salvifica che si rende presente, suscitando l'azione liturgica, come modalità del suo rendersi accessibile all'uomo. In altri termini: l'azione salvifica crea le condizioni del proprio rendersi presente, facendo essere l'azione liturgica²⁵.

²⁴ Non sembra quindi pertinente la critica che rimprovera a Casel un modo estrinsecista di concepire il rapporto tra la presenza salvifica di Cristo e i segni sacramentali, quasi che questi fossero una sorta di velo, sotto il quale la presenza di Dio si produce in modo ineffabile: «L'azione visibile è, per così dire, solo un segnale del momento e del punto, del tempo e dello spazio, in cui si produce l'indicibile e l'inafferrabile»: G. ANGELINI, «La celebrazione eucaristica: approccio teologico-pratico», in *Eucaristia e rito*, Edizioni del Seminario, Bergamo 1982, 159-176: 171.

²⁵ «Può essere definitivamente superata quell'interpretazione del pensiero di Casel che, seppur con prudenza, attribuisce all'autore l'affermazione di una causalità del sacramento nei confronti dell'azione salvifica»: A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 338, n. 13. Il riferimento è a G. COLOMBO, «Teologia del sacrificio eucaristico», in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 155-167: 161-162. D'altra parte, Bozzolo stesso riconosce che 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»: A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 226.

3. Nello svolgimento di queste prospettive, Casel trae ispirazione dalla tradizione della Chiesa antica, facendo riferimento in particolare alle testimonianze dei Padri. La serie di testi patristici cui Casel si riferisce è molto ampia, anche se non a tutti è dato lo stesso peso: la preferenza è per la teologia orientale, soprattutto per i testi mistagogici e per quelli della scuola alessandrina. Anche i testi occidentali vengono tendenzialmente letti nella prospettiva delle linee fondamentali del pensiero orientale, il che spesso suscita l'impressione di un'arbitraria «armonizzazione». In effetti, diversi critici osservano che Casel non dà uno spazio adeguato alla vera e propria esegesi dei testi patristici; piuttosto cerca, troppo rapidamente, una comune concordanza dei Padri con le proprie posizioni. Né si può negare che l'appello di Casel ai Padri sia esente da un certo «archeologismo», in quanto assume talvolta la forma di un puro e semplice ritorno alle origini, che rivela poca consapevolezza della necessaria storicità della teologia cristiana²⁶.

4. Ai Padri Casel si richiama anche per ciò che concerne l'analogia fra culto cristiano e culti misterici. Un'analogia che non implica in alcun modo la dipendenza del culto cristiano dai culti misterici, né impedisce di rimarcare le differenze. Il culto cristiano, infatti, si qualifica per il suo carattere etico – uno «stretto legame con la vita nel suo insieme» – che non si nota invece nel mondo antico²⁷. Radicalmente diverso è poi l'oggetto delle due ritualità: mentre i misteri pagani sono essenzialmente culti naturali, incapaci di liberare lo spirito umano dalle catene del destino, il dramma liturgico, che si attua nel culto cristiano, ha per oggetto l'opera storica di salvezza, compiuta da Gesù Cristo. L'analogia tra misteri pagani e culto cristiano sta dunque essenzialmente nella struttura dell'azione cultuale misterica, che si configura come

un'azione sacra di carattere cultuale nella quale un fatto salvifico compiuto da un dio, sotto forma di rito diventa attualità; per il fatto che la comunità cultuale compie questo rito essa prende parte al fatto salvifico e conquista in tal modo la salvezza²⁸.

²⁶ Cf A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie*, 245-248.

²⁷ O. CASEL, «Altchristlicher Kult», 5-6.

²⁸ «Das Mysterium ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil»: O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 102.

Questa dinamica si ritrova anzitutto nei culti misterici dell'antichità, i quali, per quanto inefficaci e molto distanti dal cristianesimo, offrono provvidenzialmente un quadro terminologico e formale, adatto a presentare in maniera umanamente comprensibile il senso profondo del culto cristiano: l'«unificazione fisico-mistica» dei credenti con Cristo. In maniera ancor più embrionale, la tipologia del mistero cultuale può essere rintracciata anche nei culti dei popoli «primitivi»; si tratta quindi, in certo modo, di una componente che fa parte delle strutture antropologiche fondamentali, ma che solo nel culto cristiano trova il proprio pieno compimento²⁹. In effetti, nel cristianesimo e, più specificamente, nel culto cristiano si realizza quell'idea originaria di mistero, cui i pagani aspiravano senza poterla raggiungere. Il rapporto fra verità divina e natura umana viene comunque solamente abbozzato da Casel: a suo parere, la natura e lo spirito umano portano in sé elementi di analogia con la realtà divina, che pure supera ogni possibilità espressiva umana. Di conseguenza, il linguaggio della rivelazione può – e, in qualche modo, deve – utilizzare parole, immagini e simboli per esprimere il divino, tenendo sempre presente lo scarto esistente tra le realtà naturali, utilizzate come rimando, e le realtà divine, cui esse si riferiscono.

In sintesi, il culto cristiano si radica nell'essere dell'umanità e rappresenta il compimento di un'attesa fondamentale dell'uomo; compimento eccedente, perché il culto cristiano è non solo una «continuazione» dello spirito antico, ma anche una sua «nobilitazione», non però un'antitesi ad esso³⁰.

²⁹ Secondo Casel, invece, la tipologia del mistero cultuale era sconosciuta all'Antico Testamento, dominato dal timore verso un Dio terribile, assolutamente ed insuperabilmente separato dall'uomo e nel quale la nozione di «memoriale» (*Gedächtnis*) era inadeguata ad esprimere la densità propria della categoria di mistero. Nonostante l'incomprensione nei confronti del «memoriale» biblico, fu proprio Casel a formulare in termini espliciti la tesi che vede nell'idea di memoriale – ritrovata nei Padri e nella Tradizione cristiana – una chiave interpretativa fondamentale della celebrazione eucaristica: B. NEUNHEUSER (- A.M. TRIACCA), «Memoriale», in *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 1163-1180: 1164-1165.

³⁰ O. CASEL, «Altchristlicher Kult», 6. Va dunque decisamente corretta l'affermazione secondo cui «la tendenza di Casel [...] è quella che mira a separare nettamente il culto cristiano dal rito religioso quale conosciuto dalla storia religiosa universale»: G. ANGELINI, «Il movimento liturgico: rilettura critica di istanze, orientamenti e problemi», in *Riforma liturgica: tra passato e futuro. Atti della XIII Settimana di studio dell'APL*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 11-29: 21.

5. Per comprendere il modo in cui l'evento salvifico si offre alla nostra partecipazione, Casel recupera in maniera pertinente il riferimento alla comprensione realistica del simbolo, caratteristica del mondo antico, dove il simbolo, in certo modo, si identifica con la realtà che significa e di cui porta in sé l'immagine. Nella prospettiva platonica e, più globalmente, nella *Weltanschauung* prescientifica dell'antichità,

le immagini partecipano dell'originale; però soltanto l'originale (*Urbild*) è il vero Essere, mentre l'immagine (*Abbild*) è solo un'ombra [...]. Per noi, però, l'immagine è la via verso l'originale; in essa afferriamo almeno l'orlo della veste dell'idea eterna. Ogni realtà sensibile, nella quale l'idea eterna si mescola con la sostanza caduca, diventa un rimando all'eterno, un "simbolo" nel senso più originario; abbiamo in esso una metà del dado, che, congiunta con l'altra (...), produce il tutto (cf Platone, *Symp.* 191D). Chi ha il simbolo, ha con ciò un inizio dell'idea spirituale; simbolo e realtà insieme producono il tutto³¹.

Al di là dei riferimenti al platonismo, una «logica del simbolico» è, in qualche modo, già da sempre in esercizio nella tradizione religiosa:

Ogni azione sacra, infatti, non può istituirsi come vera attuazione della *religio*, se non sulla presupposizione del realismo teologico dei simboli, ovvero sul fondamento di una presenza del divino che attraversa l'agire liturgico e dunque si pone come referente più diretto della fede in atto³².

II. LA *MYSTERIENGEGENWART* NELL'EUCARISTIA E NEL BATTESIMO (E CONFERMAZIONE)

1. Il dinamismo simbolico, caratteristico dei misteri culturali, si attua anzitutto nei sacramenti. La comprensione realistica del simbolo consente il recupero della tradizione antica, nella quale il sacramento è visto precisamente come simbolo reale della salvezza, che rende possibile la contemporaneità non solo con la persona di Cristo, ma anche con la sua azione salvifica. Ciò comporta una radicale rilettu-

³¹ O. CASEL, «Altchristlicher Kult», 12. L'interesse di Casel per il tema dell'immagine è documentato, tra l'altro, dall'accurata recensione del volume di H. WILLMS, *EIKON. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, Münster 1935, in O. CASEL, *JLW* 15 (1945) 355-359. Secondo M.J. Krahe, lo sfondo di pensiero all'interno del quale Casel pensa la relazione fra originale ed immagine non è costituito tanto dalla filosofia platonica propriamente intesa, quanto piuttosto da una «arcaica ontologia» prefilosofica, la quale ha una struttura in certo qual modo platonica, e della quale il platonismo costituisce un approfondimento di tipo riflessivo e concettuale: M.J. KRAHE, *Der Herr ist der Geist*, I, 95.

³² A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 330.

ra della definizione che qualifica i sacramenti come «segni efficaci della grazia» e ne spiega l'efficacia utilizzando la categoria di «causalità strumentale». Nell'interpretazione accreditata dal manuale, questa definizione implica una visione del sacramento come «applicazione» al soggetto degli effetti della redenzione conseguita da Cristo mediante la sua morte in croce. La grazia del sacramento è dunque pensata nella linea della «produzione» causale di effetti, rispetto ai quali il soggetto rimane essenzialmente passivo o comunque sostanzialmente estrinseco. Nella prospettiva della teologia misterica, invece, la celebrazione del sacramento consente l'immedesimazione personale e vitale del credente nell'azione salvifica di Cristo, presente attraverso il mistero cultuale. Casel parla in proposito di *Mysterien-gegenwart*, la presenza misterica dell'evento salvifico, che non si dà se non attraverso la *Mysterienhandlung*, l'azione celebrativa della Chiesa.

2. Tra i problemi legati ad una più precisa determinazione della *Mysteriengegenwart*, vi è quello di precisare come essa si attui ai diversi livelli che costituiscono il mistero cultuale. Superando la distinzione scolastica tra sacramenti e sacramentali, Casel vuole infatti ristabilire l'originaria ampiezza dei concetti di *μυστήριον* e *sacramentum*, applicandoli a tutta la liturgia che, nel suo insieme, viene connotata in senso misterico. A questa impostazione è stata rimproverata un'eccessiva univocità: sembra quasi che l'evento salvifico venga riattualizzato in modo sostanzialmente identico nell'eucaristia e nelle altre azioni liturgiche³³. Casel non ignora la questione e non nasconde un certo disagio nell'affrontarla. In proposito, egli afferma che la natura degli altri sacramenti «deve essere essenzialmente analoga all'eucaristia»: se infatti l'eucaristia è «la regina dei sacramenti», anche questi, analogamente ad essa, «contengono» l'azione salvifica di Cristo³⁴.

Casel tuttavia non sviluppa ulteriormente il procedimento analogico, limitandosi invece ad alcuni spunti, che non sono stati in

³³ «Ce que je reprocherais à la théorie casélienne [...] ce serait plutôt de traiter avec trop d'univocité cette présence de l'acte rédempteur dans les différents sacrements, et bien davantage encore dans certains sacramentaux»: C.-V. HÉRIS, «Note», *La Maison-Dieu* 14 (1948) 65-66: 66; l'osservazione è ripresa anche da J. GAILLARD, «La théologie des mystères», *Revue Thomiste* 57 (1957) 510-551: 547; cf anche É. DEKKERS, «La liturgie, mystère chrétien», *La Maison-Dieu* 14 (1948) 30-64: 57-61.

³⁴ «Wenn die Eucharistie die Königin der Sakramente ist, so sind aber die andern Sakramente auch wahre Sakramente; ihr Wesen muß also der Eucharistie wesentlich

grado di dissipare i dubbi³⁵. Il fatto di considerare ogni atto liturgico come partecipazione all'agire di Cristo ha sicuramente avuto il merito di superare il frazionamento del settenario sacramentale, richiamando l'intima connessione dei sacramenti fra loro e con il loro *princeps analogatum*, cioè l'eucaristia; d'altra parte, però, Casel non sembra in grado né di giustificare l'esistenza del settenario sacramentale, né di produrre una comprensione convincente dei singoli sacramenti che lo compongono³⁶. Le osservazioni in proposito si concentrano su battesimo ed eucaristia, mentre la trattazione degli altri sacramenti si limita a ricordare che la loro efficacia, strettamente legata a quella dei due «sacramenti maggiori», proviene dalla Passione di Cristo³⁷.

3. Quanto al battesimo, la determinazione del suo rapporto con l'azione salvifica di Cristo pone problemi maggiori di quelli che emergono nel caso dell'eucaristia. Da un lato, infatti, considerare il rito battesimale come una pura e semplice assegnazione della grazia non rende ragione delle testimonianze paoline e patristiche, secondo le quali il battesimo è un «con-morire» e un «con-risorgere» con Cristo. D'altro lato, però, la presenza dell'azione salvifica di Cristo non si dà

analog sein. Enthält die Eucharistie die Heilstat Christi, so müssen auch die andern sie analog enthalten»: O. CASEL, «Mysteriengegenwart», 200. In un altro passo, citato da Dekkers, Casel si esprime in questi termini: «Les autres sacrements "ont bien quelque chose de cette *Mysteriengegenwart*, à cause de leur relation avec l'eucharistie, source et centre des autres sacrements"»: O. CASEL, *JLW* 12 (1932) 231: citato in É. DEKKERS, «La liturgie, mystère chrétien», 59-60.

³⁵ «Il eût été nécessaire, me semble-t-il, de recourir ici à l'analogie: l'Eucharistie est le premier analogué dans l'ordre sacramentel. Ce qu'elle réalise en perfection, les autres sacrements n'y participent que d'une manière dérivée et donc moins parfaite; et les sacramentaux d'une façon plus lointaine encore»: C.-V. HÉRIS, «Note», 66. Questa osservazione è condivisa da J. GAILLARD, «La théologie des mystères», 547.

³⁶ Secondo Bozzolo, le carenze di Casel sotto questo profilo sono presumibilmente da ricollegare alla mancanza di una riflessione radicale sul valore della temporalità: A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 339.

³⁷ «I due grandi misteri delle origini, battesimo ed eucaristia, quest'ultima intesa sia come cibo sacramentale, sia come rito sacrificale, comportano entrambi una mistica partecipazione alla morte e alla risurrezione del Signore. Ma è soprattutto questo profondo concetto del rito sacrificale eucaristico il fondamento da cui tutti gli altri misteri traggono la loro essenza e la loro forza»: O. CASEL, *Liturgia come mistero*, 81. «Perciò egli diede al massimo mistero, all'Eucaristia, la forma della sua passione; al secondo per importanza, al battesimo, quella di una partecipazione al suo dolore e alla sua risurrezione; ed anche gli altri sacramenti rappresentano, in varie forme, la partecipazione alla vita e alle azioni del Signore, tutti sono dispensati in forza della croce»: O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, 213.

nel battesimo allo stesso modo che nell'eucaristia; se infatti nell'eucaristia l'evento salvifico è presente in connessione con la presenza del corpo e sangue di Cristo, realizzata dalla transustanziazione, nel battesimo esso è presente in forza della *virtus participata a Christo*, nel momento dell'«applicazione» del sacramento³⁸. Richiamandosi a Tommaso, Casel evidenzia l'obiettivo consistenza di tale *virtus*, identificata con lo Spirito di Cristo, che deriva dalla Passione; grazie ad essa, l'uomo che si immerge nell'acqua battesimale muore misticamente al peccato e risorge ad una vita soprannaturale nello Spirito³⁹. Alla questione sollevata da chi osserva che, ammettendo anche per il battesimo la presenza sacramentale della Passione, anche ad esso andrebbe riconosciuto un carattere sacrificale, Casel risponde che la morte di Cristo è resa presente nel battesimo, ma non secondo la formalità sacrificale⁴⁰. La soluzione prospettata, evidentemente, esigerebbe ulteriori precisazioni.

Al tema del rapporto fra battesimo ed eucaristia accennano occasionalmente altri testi, in termini piuttosto allusivi. Da una parte, «la Messa con la comunione mantiene salda e accresce la vita di Cristo

³⁸ «Eine bloße Gnadezuwendung erfüllt nicht die Idee der Taufe, wie sie Paulus und die Väter lehren. Andererseits ist die Heilstat Christi nicht in der Taufe so, wie in der Eucharistie ist: im Anschluß an die durch Transsubstantiation erfolgende Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in objektiver Gegenwart an sich, sondern in der Kraft Christi, der *virtus participata a Christo*, und im Moment der Taufe d.h. der Anwendung des Sakramentes. Jene *virtus participata a Christo* aber ist etwas durchaus objektiv Bestehendes»: O. CASEL, «Mysteriengegenwart», 203. «Così nella santa Eucaristia la sostanza del corpo e del sangue di Cristo ci è presente sotto le specie del pane e del vino e ci è accessibile come cibo da ricevere nel nostro corpo, mentre nel battesimo e nella cresima la potenza divina di Cristo è presente realmente nell'acqua e nell'olio e agisce in noi»: O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, 211.

³⁹ «Steigt der Mensch in das hl. Wasser hinab, so stirbt er darin mystisch der Sünde (dargestellt durch das *baptizari*, die Untertauchung) und steht zu einem neuen, übernatürlichen Leben auf (dargestellt durch das Auftauchen) im Pneuma Christi (dargestellt durch die Nennung der namen der Dreifaltigkeit und eigens nochmals gesinnbildet durch die unmittelbar folgende Salbung)»: O. CASEL, «Mysteriengegenwart», 203. La teologia battesimale di Casel è specificamente presa in considerazione nel *Diplomarbeit* di G.P. GOERES, *Die Taufe in der Mysterientheologie Odo Casels*, Trier 1984.

⁴⁰ «Quoique n'étant pas un sacrifice, le baptême rend toutefois présente la mort du Christ, bien que d'une autre manière que l'eucharistie. La mort du Christ est présente dans le baptême, non pas comme un acte sacrificiel objectif, effectué pour et par la communauté chrétienne par l'intermédiaire de ses prêtres, mais comme acte salvifique, non moins objectif, mais appliqué à l'individu»: citato in É. DEKKERS, «La liturgie, mystère chrétien», 59; questo passo si trova in un articolo policopiato, comparso nel 1942.

ricevuta nel battesimo»⁴¹; dall'altra, il battesimo costituisce la necessaria abilitazione all'eucaristia⁴²; o, ancora, la differenza è ritrovata nel fatto che «il battesimo e la penitenza lavano i peccati gravi, mentre l'eucaristia cancella i peccati ed errori quotidiani e ci fa partecipi del corpo e sangue del Signore»⁴³.

4. Nella presentazione di Casel, al battesimo è spesso accostata la confermazione, vista come sviluppo, rafforzamento e complemento del battesimo, mediante l'effusione dello Spirito santo. L'evento battesimale, infatti, in quanto mistica partecipazione alla morte del Signore e passaggio ad una vita nuova, implica costitutivamente il dono dello Spirito, ritualmente significato dall'unzione, che ha sostituito l'originaria imposizione delle mani. Si parla così di «rinascita» attraverso l'acqua e lo Spirito: mentre il battesimo si presenta soprattutto come momento di svolta esistenziale, che segna il passaggio da un'esistenza di peccato alla realizzazione di una vita nuova, la confermazione appare più orientata allo sviluppo positivo della vita nuova, mediante la comunicazione dello *Pneuma Christi*⁴⁴.

⁴¹ Casel precisa: «La Messa, quale ripresentazione sacramentale della vittoria della croce nella quale il corpo immolato di Cristo diventa cibo di vita, è il nutrimento della vita divina che scaturisce dalla croce, che ci viene donata nel battesimo, ma che ha bisogno di essere mantenuta e coltivata»: O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, 219. In un altro passo, commentando *Gv* 19,34, Casel così spiega l'acqua e il sangue, usciti dal fianco di Cristo: «Das Wasser bedeutet die Taufe. Sie ist jenes Sakrament, durch das die Menschen teilhaben am Tode Christi [...]. Im Blute haben wir wieder Anteil am Tode Christi, aber in einer anderen Weise. Das Wasser ist die Taufe, durch die wir mit dem Herrn sterben. Das Blut ist sein Leben, mit dem er uns speist»: O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, 67.

⁴² «Indem wir uns im Blute Jesu Christi waschen – es geschieht in der heiligen Taufe – werden wir befähigt, durch ihn und mit ihm uns in der Eucharistie zum Opfer zu weihen»: O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, 6. «Nur der Getaufte, der reine Mensch, kann die Eucharistie empfangen»: O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, 66. «Der Mensch kann nicht ohne weiteres am Mysterium teilnehmen. Um das Opfer wirklich mitvollziehen zu können, muß er mit Christus in der Taufe gestorben und durch die Salbung mit seinem Pneuma erfüllt sein»: O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, 402.

⁴³ O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, 66.

⁴⁴ «Die positive Seite der Taufe, das Erwachen zu dem neuen Leben, wird durch die Firmung als die Erfüllung mit dem Pneuma Christi weiter ausgebaut und bestätigt. Auch die Firmung geht also auf die Heilstat der Passion zurück, die ja untrennbar ist von der Verherrlichung Christi»: O. CASEL, «Mysteriengegenwart», 203. «Der Besitz des Pneumas [...] wird bei der Taufe eigens positiv ausgedrückt durch den Ritus der Geistübertragung, während das Taufbad zunächst die Sündenreinigung bedeutet»: O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 33-34. «Sein Tod soll unser Tod werden, sein Leben unser Leben. Das ist der Sinn von Taufe und Firmung, die deshalb ursprüng-

Dalle affermazioni di Casel emerge non tanto la preoccupazione di determinare gli effetti specifici dei due sacramenti, quanto piuttosto la prioritaria attenzione al senso complessivo dell'evento battesimale. Ancora una volta, distanziandosi sensibilmente dall'impostazione scolastica, Casel si avvicina a prospettive caratteristiche dell'epoca patristica; in effetti, quando delinea in questo modo il rapporto fra battesimo e confermazione, egli ha presente la prassi antica, nella quale essi venivano unitariamente celebrati nel corso della veglia pasquale, che culminava nel banchetto eucaristico⁴⁵. Battesimo, confermazione ed «eucaristia come cibo» sono infatti i tre «sacramenti dell'iniziazione», che uniscono il credente alla Passione di Cristo, abilitandolo a celebrare il sacrificio eucaristico. Si comprende quindi sia la qualifica dell'eucaristia come culmine dell'iniziazione, sia l'uso cristiano antico di celebrare l'iniziazione nella notte di Pasqua, quando il sacrificio eucaristico «raggiunge il suo più alto splendore»⁴⁶. In

glich eng vereinigt waren, und die zusammen die Versiegelung des Christen [...] ausmachten [...]. Wir erleiden den Tod mit Christus in der Taufe, wir leben mit ihm auf zu dem neuen ewigen Leben in der Firmung»: O. CASEL, «Die heilige Firmung in der Christenweihe», *Das Wort in der Zeit* 1/12 (1933-34) 7-16: 9-10. «Im Taufbad wird der Mensch gereinigt. Die Taufe ist der Tod mit Christus, dargestellt durch das Untertauchen im Wasser. Aber der Getaufte hat noch keinen Anteil am Leibe und Blute des Herrn. In der Firmung wird ihm durch Handauflegung und Salbung das Leben, das Pneuma des Herrn, gegeben, und dann darf er zum eucharistischen Mahle hinzutreten»: ID., *Das christliche Opfermysterium*, 66.

⁴⁵ All'antica celebrazione pasquale è specificamente dedicato O. CASEL, «Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier», *JLW* 14 (1938) 1-78.

⁴⁶ «Die drei Initiationssakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie als Speise, verbinden also den werdenden Christen mit der Urheilstatsache, der Passion Christi, und bereiten ihn so darauf vor, die Eucharistie als Opfer mit der ganzen christlichen Gemeinde zu feiern. Sie werden deshalb nach urchristlichem Brauche in der Osternacht begangen, damit der Christ Christi Passion unmittelbar mit- und nachlebe. Sie sind die wahrhaft *sacramenta paschalia* und gipfeln daher in der eucharistischen Opferdarbringung, die an Ostern ihren höchsten Glanz erhält und diesen auf alle Herrentage des Jahres ausstrahlen läßt»: O. CASEL, «Mysteriengegenwart», 204. «Come nel battesimo è accaduto misticamente ciò che Gesù Cristo ha fatto e sofferto un tempo, così la confermazione con l'olio santo rappresenta misticamente il compimento della sua azione con lo Spirito Santo. Con questo sacramento termina l'iniziazione (*teleiē*) dei nuovi *misti*; quelli che hanno ricevuto il sacramento del compimento (*teleiōsis*), hanno raggiunto l'ultimo grado dell'iniziazione (*tēleiōi*). Essi dovrebbero ora unirsi a Cristo. [...] È proprio adesso che iniziano i veri misteri, quelli che sono davvero degni di questo nome; l'iniziazione stessa raggiunge il suo vero coronamento solo nella più intima unione con Cristo, nella comunione»: O. CASEL, *Liturgia come mistero*, 97. «Es würden sich hier also die Taufe und die Firmung, die mit der Eucharistie zusammen auch (auch heute noch!) die Initiation des Christen darstellen, gut anschließen, zumal diese beiden, besonders die Taufe, in engster Be-

questo quadro, la categoria di iniziazione cristiana, pur nella varietà delle sue formulazioni lessicali (*Initiation, Einweihung, christliche Initiation, christliche Einweihung, Initiation des Christen, Einweihung der Christen, Christenweihe*), appare abbastanza chiaramente configurata come «cifra» sintetica per indicare l'evento battesimale nel suo complesso, comprensivo cioè di battesimo, confermazione ed eucaristia, coerentemente definiti *Initiationssakramente*. In qualche caso, la categoria di *Initiation* comprende solo il battesimo e la confermazione⁴⁷.

Del tutto condivisibili sono in proposito le notazioni di A. Bozzolo, secondo cui, grazie al recupero dell'unità dell'iniziazione cristiana,

battesimo, confermazione ed eucaristia non appaiono più come momenti sacramentali autonomi ed indipendenti, ma convergono nel definire il cammino che conduce l'uomo a partecipare alla Pasqua di Cristo. All'interno di questa dinamica unitaria, che traspare con particolare chiarezza dall'uso antico di celebrare i tre sacramenti nella veglia pasquale, ogni sacramento ritrova anche al meglio la possibilità di essere compreso nella sua qualità specifica, relativizzandosi alla pienezza misterica offerta dalla celebrazione dell'eucaristia⁴⁸.

III. IL LINGUAGGIO E L'IDENTITÀ DELL'INIZIAZIONE

1. Benché la nozione di iniziazione in se stessa non venga mai direttamente messa a tema, l'analisi dei testi di Casel permette di individuare, sparsi qua e là nella sua opera, elementi utili per ricostruire il

ziehung zum Meßmysterium stehen»: O. CASEL, *Theologische Revue* 24 (1925) 24-27: 25. «Die drei besprochenen Kultmysterien: Taufe, Firmung, Eucharistie als Speise, bezeichnen die völlige Eingliederung des Menschen in den Leib Christi [...]. Diese drei Mysterien sind deshalb die Initiation, die christliche Einweihung»: O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 47. «In diesen drei Mysterien besteht die Einweihung der Christen. Bad, Salbung, Speisung führen ihn zu dem vollen Christsein»: O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 111. «Die heilige Christenweihe vollzieht sich in dreifacher Abstufung: die Taufe tilgt die Sünde und zeugt das Leben; die Firmung gibt die Fülle des Lebens, die Vollweihe, weshalb sie auch "Vollendung" (τελείωσις, *perfectio*) genannt wird. Dann folgt das Ein-Leib-Werden mit dem Herrn durch den Genuß seines Leibes und Blutes. Der so vollständig mit Christus Eins Gewordene kann mit der Ekklesia das höchste Mysterium feiern, das heilige Opfermysterium»: O. CASEL, «Die heilige Firmung», 14. «Die Initiation der neuen Christen durch Wasser und Pneuma (die Wiedergeburt) gipfelt naturgemäß in der Speisung des Neugeborenen mit dem Brote und Weine des neuen Lebens»: O. CASEL, «Art und Sinn», 51.

⁴⁷ «Durch die Initiation (Taufe und Firmung) wird also der Mensch ein lebendiges Glied Christi, ein "Christus"»: O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 37.

⁴⁸ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 149.

modo in cui egli pensa l'iniziazione e, sia pure allusivamente, ne delinea alcune dinamiche. In effetti, per quanto non occupi una posizione di primo piano, il riferimento alla terminologia e alla realtà dell'iniziazione attraversa tutta l'opera di Casel, dalla dissertazione sul «silenzio mistico dei filosofi greci» all'indagine sul linguaggio cultuale paolino.

Nel primo studio, Casel si riferisce soprattutto ai culti eleusini, benché non manchino cenni a culti misterici più tardivi, quali quelli isiaci di Cencre, quelli degli Ofiti e quelli di Apollo a Claro. In questi contesti, ricorrono soprattutto i verbi *μυεῖν*, *μυσταγωγεῖν*, *τελεῖν* e i sostantivi corrispondenti, *μύησις*, *μυσταγωγία*, *τελετή*, cui si collegano altri termini quali *μύστης*, *μύστις*, *ἀμύητος*, *τελεστηριον*, *τελεστής*, *τελεστικός*, *ἀτέλεστος*⁴⁹. Casel fa proprio questo linguaggio, usando le espressioni latine corrispondenti, alcune delle quali sono il calco letterale dei termini greci: si parla così di *initiatio/initiationes*⁵⁰, ma anche di *tele-ta*⁵¹; di *initiatu*s/*initiati* (o di *non initiati*)⁵², ma anche di *mysta/mystae*⁵³; più raramente compare il gerundio *initian-dus*, per indicare colui che deve essere iniziato⁵⁴. Come in inclusione, prospettive analoghe emergono nello studio, pubblicato postumo e dedicato al linguaggio cultuale dell'apostolo Paolo; un linguaggio che – stando ai risultati delle ricerche di Casel – abbondantemente attinge al patrimonio terminologico e concettuale dei culti misterici. Più specifica-

⁴⁹ Cf le voci indicate nell'*Index vocabulorum memorabilium*, in O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 159-165.

⁵⁰ «Di invitant ad initiationem»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 4, n. 3. «Quamquam enim non celebrabant initiationes mysticas, tamen eorum placita theologica vere mystica erant»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 71. Cf anche O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 12. 13. 14. 21. 22. 76. 77. 82. 138...

⁵¹ «Abscondebantur res a dis gestae, quatenus in teletis agebantur»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 15. «Eo quod mystis "verarum teletarum" silentium identidem imperat, doctor doctrinae suae vim mysticam gravissime et efficacissime prae-dicat»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 83.

⁵² «Causa Alcibiadis cum ad res mysticas spectaret, coram solis initiatis acta est»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 11. «At iuvenes Acarnanes [...], cum "templum Cereris" non initiati intravissent, "tamquam ob nefandum scelus interfecti sunt"»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 17. Cf anche O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 4. 9. 12. 14. 15. 20. 24. 25. 76. 77. 78. 99. 108. 143... In qualche caso, con l'ablativo, si precisa ciò cui/attraverso cui si è iniziati: «caerimoniis arcanis initiatis»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 99. «Iulianus mysteriis Mithrae initiatu erat»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 128, n. 1. «Vettius Praetextatus [...] omnibus mysteriis initiatu»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 143. In un caso, troviamo la forma «initiari in»: «In nonnullis mysteriis qui initiabantur sacramento se in silentium obstrinxerunt»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 5, n. 2.

⁵³ «Ad res sacras mystis tantum monstrandas ipsum quoque fanum Eleusinium quodammodo pertinuit»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 17. Cf anche 19. 22. 23. 25. 26. 29. 50. 69. 83.

⁵⁴ «Maiora [mysteria] certe nullam doctrinam prae-buerunt initiandis»: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 13. 20.

mente, il riferimento è all'iniziazione misterica, per designare la quale Casel usa anzitutto il sostantivo *Einweihung*⁵⁵, al quale si può accostare il termine *Weihe*⁵⁶, con tutta la serie di composti che da esso derivano: *Mysterienweihe*⁵⁷, *Volweihe*⁵⁸, *Vorweihe*⁵⁹, *Weihestufen*⁶⁰, *Weiberiten*⁶¹, *Weibepriester*⁶², *Weiheakt*⁶³; rispetto ad *Einweihung*, il termine *Weihe*, ricorrente soprattutto nei contributi di carattere etnologico, sembra utilizzato per designare non solo l'iniziazione in senso proprio, ma anche una più generica «consacrazione», benché i due concetti tendano ultimamente ad identificarsi. Meno frequente, invece, il termine *Initiation*⁶⁴.

Gli accenni di Casel inducono a configurare l'iniziazione come il procedimento rituale, attraverso cui si viene ammessi nella parte più interna del tempio ed abilitati a prendere parte ai riti in essa compiuti, riti ignoti ai non-iniziati, che da essi rimangono esclusi⁶⁵. Tale procedimento sembra implicare una certa gradualità: attraverso fasi preliminari, il *myste* è introdotto nel «gradino più alto e conclusivo dell'iniziazione», che coincide con l'*epopteia*, la «visione», la «più alta consacrazione»⁶⁶. Le iniziazioni misteriche rivelano una dimensio-

⁵⁵ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 30. 31. 36. 38, n. 40. 39, n. 42. 41. 43. 44. 51, n. 97... Cf anche il verbo *einweihen*, ricorrente soprattutto al passivo: O. CASEL, «Zur Kultsprache», 32. 55. 56...

⁵⁶ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 31. 32. 38. 44. 45. 56...; cf anche il verbo *weihen*, specie al participio sostantivato *der Geweihte*: O. CASEL, «Zur Kultsprache», 52; cf anche: *der Neugeweihte*: O. CASEL, «Zur Kultsprache», 32. 38...

⁵⁷ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 38. 41. 55...

⁵⁸ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 30. 56...; cf anche il participio *vollgeweiht*: O. CASEL, «Zur Kultsprache», 51. 52...

⁵⁹ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 45. 55...; analogo significato hanno le espressioni: «die einleitende Weihung» e «die erste Weihe»: O. CASEL, «Zur Kultsprache», 41.

⁶⁰ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 51.

⁶¹ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 61.

⁶² O. CASEL, «Zur Kultsprache», 38.

⁶³ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 39, n. 42.

⁶⁴ O. CASEL, «Zur Kultsprache», 36, n. 28. 42...

⁶⁵ Iulianus imper. (or. 7,239) verbis: Εἶσω τῶν ἱερῶν εἰσφύσωσι περιβόλων idem significat quod est *μεῖσθαι*: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 17-18. L'indicazione viene così completata in nota: «De vocibus ἐμβατεύειν, εἰσερχεσθαι, *pervadere* = *μεῖσθαι* cf. M. Dibelius [...]; ibid. 20: *Schon das Betreten des heiligen Ortes unter Führung des Mystagogen ist ein Teil der Initiation*. Saepissime verba Εἶσω τῶν ἱερῶν περιβόλων εἶναι vel sim. idem valent quod est ad sacra admissum esse; segue una nutrita serie di testimonianze in proposito: O. CASEL, *De philosophorum Graecorum*, 18, n. 1.

⁶⁶ Analizzando il linguaggio cultuale di Paolo, Casel incontra il verbo ἐμβατεύω (*Col* 2,18) che, a suo parere, appartiene al vocabolario di un culto misterico dell'Asia Minore e designa «un gradino più alto e conclusivo dell'iniziazione (*Einweihung*), [...] l'«ingresso» (*den "Eintritt"*) nel santuario più interno del tempio», equivalente all'*epopteia* (*Epoptie*); come tale, va distinto dalla «consacrazione introduttiva» (*die ein-*

ne esperienziale ed una intenzione mistica: esse infatti vogliono «procurare all'uomo un'intima esperienza del divino e condurlo alla comunione mistica con la divinità»⁶⁷.

Quanto alla dimensione esperienziale, riprendendo l'affermazione di Aristotele secondo cui «gli iniziati non devono imparare (*matheîn*), ma patire (*patheîn*) e lasciarsi portare in una consonanza emotiva (*Gemütsstimmung*)», Casel afferma:

Patire significa qui sperimentare nell'intimo. Le cerimonie iniziatiche non vogliono aumentare il sapere, ma destare violentemente l'energia di emozioni oscure, intensificarle e così rapire l'uomo e persuaderlo più profondamente di quanto possa fare la ragione⁶⁸.

Diversamente da un insegnamento di tipo dottrinale o da una formazione di carattere morale, il processo iniziatico agisce «facendo leva soprattutto sulle affezioni dell'anima e conducendo l'emozione religiosa al più alto livello di risonanza»⁶⁹. L'obiettivo di tale processo è la comunione con Dio: il *myste* diventa addirittura partecipe della condizione degli dei⁷⁰. In effetti, la visione che egli raggiunge al culmine dell'iniziazione non si riduce alla percezione visiva di realtà nascoste e alla conoscenza di dottrine e pratiche segrete; essa rappresenta piuttosto una complessiva condizione di beatitudine e salvezza, dovuta all'instaurarsi di una sorta di «parentela» con la divinità, che implica la certezza di una sorte più felice dell'anima dopo la morte. Si tratta di una condizione per sé inaccessibile all'uomo, alla quale egli è introdotto proprio mediante l'iniziazione, in virtù della «liberalità» e della «grazia» della divinità. Ciò dipende dal fatto che tali divinità non sono gli dei dell'Olimpo, chiusi nella loro beatitudine celeste, bensì le divinità ctonie, partecipi delle gioie e dei dolori degli uomini. «La comunione mistica» tra costoro e gli uomini «si costituisce soltanto attraverso [...] l'esperienza pratica dell'azione simbo-

leitenden Weibung) o «prima consacrazione» (*die erste Weibe*), che si configura semplicemente come preparazione all'iniziazione vera e propria: O. CASEL, «Zur Kultsprache», 41.

⁶⁷ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 82.

⁶⁸ O. CASEL, *Liturgia come mistero*, 45.

⁶⁹ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 82. Nelle pagine che dedica all'antica festa di Pasqua, Casel osserva che proprio l'improvviso passaggio da una profonda tristezza alla gioia più viva può essere avvicinato ad alcuni elementi dei culti iniziatici: cf. O. CASEL, «Art und Sinn».

⁷⁰ «Che cosa viene dunque intimamente sperimentato e patito? La vita divina. Il consacrato entra nella cerchia degli dei; diventa a sua volta un dio. [...] Così cadono le barriere tra dei e uomini, che la *sophrosyne* greca aveva reso così elevate; l'unità è ritrovata»: O. CASEL, *Liturgia come mistero*, 45.

lico-rituale»⁷¹, nell'ambito della quale gioca un ruolo determinante la simbolica della morte e della rinascita che, compiutamente attuata nel battesimo cristiano, si ritrova nelle iniziazioni misteriche, ma anche nelle forme più rozze di iniziazione, presenti tra i popoli «primitivi» per segnare il passaggio del fanciullo all'età adulta⁷². Nei riti di iniziazione, dunque, emerge con particolare evidenza il carattere «liminale» dell'agire rituale, cioè la sua capacità di fare attraversare una soglia, di mettere in atto un passaggio, un trasferimento da una condizione ad un'altra: il rito – in particolare quello iniziatico – propizia l'accostamento del candidato ad un punto limite, in cui egli «ha accesso alla trascendenza nella forma di una trasformazione esistenziale»⁷³.

La categoria di iniziazione, dunque, non è semplicemente sigla per indicare congiuntamente le «componenti» dell'evento battesimale (battesimo in senso stretto, confermazione, eucaristia); essa è pure in grado di esprimere la dinamica di tale evento come morte simbolica, attraverso la quale l'uomo è graziosamente introdotto in un nuovo ordine di realtà e in una nuova condizione esistenziale; proprio la qualità «iniziatica» del battesimo cristiano lo distingue da altri riti di purificazione e remissione dei peccati e ne spiega il carattere di irripetibilità⁷⁴. D'altra parte, ciò che specifica il battesimo cristiano, rispetto ad altri riti iniziatici, è il riferimento cristologico che lo determina: il battesimo è, infatti, partecipazione ad un'azione del Signore,

⁷¹ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 84.

⁷² «L'idea che l'uomo vecchio debba morire e che ne rinasca uno nuovo ritorna in qualche modo in tutte le cerimonie di iniziazione»: O. CASEL, *Liturgia come mistero*, 43. «Die Symbolik des Sterbens und Wiederauflebens gehört unbedingt zu allen Weihen, die den Eintritt in ein neues göttliches Leben bezeichnen und bewirken. Solche Sterberiten ziehen sich in mannigfaltigster Ausprägung durch alle Religionen von den primitivsten Australiern bis zu den hochkultivierten hellenistischen Menschen der "Fülle der Zeit"»: O. CASEL, «Die Mönchsweihe», 7. In proposito, Casel osserva: «Diese Weihen sind auch für den Liturgiker [...] wichtig als Analogien zur christlichen Initiation»: O. CASEL, *JLW* 3 (1923) 155.

⁷³ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 181.

⁷⁴ «Die christl. T. ist nicht bloß Sündenvergebung, sondern auch Initiation, deshalb einmalig»: O. CASEL, *JLW* 9 (1930), 212. «So gibt es offenbar auch einen christlichen Initiationsritus: die Taufe, die sich nicht in einem Bekenntnis erschöpft, sondern eine leiblich-pneumatische rituelle Handlung ist, die, analog den heidnischen Weiheriten, einen Sterberiten in sich birgt, der erst zu der letzten Gotteserkenntnis befähigt»: O. CASEL, «Zur Kultsprache», 61. Nel battesimo, la simbolica della morte è ritualmente significata soprattutto dal gesto dell'immersione: «Denn die Taufe ist ein Sterben. Wer samt dem Kopf im Wasser untertaucht, ist begraben, er ist also tot. Es ist ein Sterben im Grabe des Wassers»: O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, 556.

che associa il credente all'evento salvifico della sua morte e risurrezione. Il rinvenimento delle dinamiche in atto soprattutto nelle iniziazioni mistiche contribuisce anche ad illuminare il «funzionamento» della liturgia cristiana. La liturgia stessa, infatti, rivela una struttura «iniziatica», in quanto dell'iniziazione condivide l'obiettivo e la modalità per raggiungerlo: l'obiettivo è la vitale partecipazione del credente alla vita stessa di Dio; la modalità per raggiungerlo è legata non ad un puro movimento interiore dello spirito, bensì alla pratica dell'azione simbolico-rituale che, mettendo in gioco tutte le facoltà dell'uomo (compresa la dimensione corporea ed affettiva), lo apre al gratuito comunicarsi della vita divina.

2. Nell'antichità ellenistica il linguaggio dell'iniziazione – originariamente legato al contesto rituale dei culti misterici – viene progressivamente assunto in ambito filosofico per esprimere una determinata modalità, mediante la quale l'uomo accede alla conoscenza della verità. Si tratta di una conoscenza che, inattuabile con le sole risorse dell'intelligenza umana, è resa possibile dal dischiudersi della verità stessa, che si concede nell'estasi. Si giustifica così il parallelo tra la visione delle «rappresentazioni mistiche» e la «contemplazione filosofica» di stampo platonico: in entrambi i casi, in effetti, l'uomo ha accesso ad una realtà che gli è indisponibile e alla quale dev'essere graziosamente introdotto mediante un'iniziazione.

Analogamente a ciò che si realizzava nell'*epopteia* dei culti misterici, la contemplazione filosofica (θεωρία) di Platone implica una sorta di contemporaneità e di «comunione» con l'oggetto della visione: differenziandosi da un procedimento di tipo razionale e discorsivo, la θεωρία platonica si configura come «l'immediata visione carica di esperienza dell'oggetto, il quale, attraverso di essa, diviene contemporaneo a colui che osserva, così che possa con lui divenire una cosa sola»⁷⁵. L'«oggetto» in questione è l'Essere primo, l'Uno, il Bene, «il vero Dio di Platone», che, attraverso la θεωρία, viene immediatamente – quasi «sensibilmente» – percepito come esistente e presente nella sua assoluta semplicità ed ineffabilità; proprio per queste sue caratteristiche, l'Essere non si dà se non mediante la visione, mentre ogni conoscenza che cercasse di definirlo e circoscriverlo fallirebbe il proprio scopo. La visione resta sempre un fenomeno inatteso e, in

⁷⁵ O. CASEL, «Glaube, Gnosis und Mysterium», 174, n. 19; qui Casel si riferisce in particolare ad A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Le Saulchoir, Bibliothèque de Philosophie, II, 1936.

qualche modo, gratuito: le prove che la precedono hanno un valore puramente preparatorio, ma, in ultima analisi, la *θεωρία* è un dono della divinità, la cui luce, improvvisamente, penetra l'anima e la rende beata.

Non è difficile intuire perché, fin dall'inizio, prospettive e linguaggi di questo tipo siano stati avvertiti come congeniali ad esprimere la realtà del mistero cristiano e dell'introduzione in esso. In effetti, già in Paolo – ma poi anche nei Padri alessandrini (Clemente ed Origene) – la *gnosi* non si riduce ad un sapere teoretico su Dio, ma è comprensione esistenziale dell'evento di Cristo, vitale comunione con Dio, partecipazione alla sua essenza. Fede e *gnosi* sono gradi della conoscenza, ma è la *gnosi* – fondamentalmente identificabile con l'*agape* – che rappresenta il legame compiuto e duraturo con Cristo, «epifania del Dio eterno». Un rapporto così concreto con Cristo – e quindi con Dio – tende naturalmente a realizzarsi mediante l'azione cultuale, senza la quale la relazione con Dio rischierebbe di ridursi ad un'astrazione soggettiva.

Mentre ricostruisce le posizioni di questi autori, Casel esplicita il proprio modo di comprendere e praticare la teologia. Soprattutto nell'articolo *Glaube, Gnosis und Mysterium*, emerge una fondamentale identificazione tra teologia e *gnosi*, intesa come «l'unione viva ed amante con la verità divina»⁷⁶, rivelatasi nel mistero di Cristo; si tratta di un'esperienza del divino che, irriducibile ad una formulazione concettuale, si configura come partecipazione donata per grazia all'*agape* divina e, quindi, come «iniziazione» (*Einweihung*) in un'esistenza totalmente nuova, che necessariamente implica una dimensione cultuale⁷⁷. Già in *Das christliche Kultmysterium*, pur riferendosi direttamente al platonismo, Casel aveva di fatto messo a fuoco la propria impostazione: lo scopo della teologia è quello di introdurre al «protomistero», e questo giustifica che ad essa venga riferita la qualifica di «mistagogia» (*Mystagogie*); se la teologia così intesa non vuole ridursi a «pura astrazione», ma essere effettivamente «via verso la divinità», non può perdere il proprio vitale legame col culto⁷⁸. L'in-

⁷⁶ O. CASEL, «Glaube, Gnosis und Mysterium», 172.

⁷⁷ Casel sottolinea la distanza tra la propria visione della *gnosi* e la pseudo-*gnosi* eterodossa, che, riducendosi alla conoscenza di dottrine segrete, elimina completamente il culto, oppure ne dà un'interpretazione puramente allegorica.

⁷⁸ «So wird die Theologie zur Mystagogie, die zum Urmysterium hingleiten will. Die mystische Theologie bleibt immer irgendwie an den Kult gebunden, weil sie ja nicht bloße Abstraktion, sondern Weg zur Gottheit sein will. Theologie und Theurgie finden sich im Mysterium»: O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 104. «Die My-

tuizione originaria, secondo cui «la vitale partecipazione alla vita di Cristo *in mysterio* è la fonte ultima di ogni vera gnosi»⁷⁹, trova quindi conferma negli ulteriori sviluppi della produzione di Casel, che la esprime anche servendosi del linguaggio mistagogico-iniziatico. Le categorie di *Mystagogie*, *Einweihung*, *Weihe* non solo designano il processo rituale mediante il quale si viene introdotti nel mistero di Cristo, ma evocano pure la dinamica propria della conoscenza teologica, richiamandone il carattere non puramente intellettuale e l'inseparabile connessione col momento culturale.

3. Siamo quindi di fronte ad una «nuova prospettiva teologica fondamentale», che «non rappresenta una continuazione o una cauta correzione dei precedenti progetti teologici, ma vuole introdurre un radicale rinnovamento del pensiero teologico»⁸⁰. Proprio questo modo di concepire la teologia ha ricevuto una valutazione negativa da parte di K. Rahner, secondo il quale la mentalità troppo esclusivamente patristica della scuola di Maria-Laach rischia di condannare la fede e la teologia ad un pericoloso immobilismo, in quanto respinge la metodica razionale della Scolastica, a vantaggio di una *gnosi* piuttosto nebulosa⁸¹. Da parte sua, Casel ribadisce che la teologia non può limitarsi alla speculazione, né può esistere al di fuori della vivente esecuzione del mistero di Cristo, da cui, invece, la teologia di scuola tende ad allontanarsi. Prescindendo da più puntuali precisazioni sul rapporto fra Casel e Rahner⁸², la questione messa in luce dal dibattito fra i due è di indubbio rilievo, in quanto pone a confronto due modi di pensare e praticare la teologia, che sono effettivamente piuttosto distanti: uno che privilegia la «mediazione discorsiva», messa in

stagogie der Theologen bleibt aber immer in einer engeren oder lockeren Verbindung mit den Geheimriten. Theologie und Theurgie finden sich im Mysterium»: O. CASEL, *Theologische Revue* 24 (1925) 41-47: 43.

⁷⁹ «Herbstbrief» (1948), cit. in A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 22.

⁸⁰ A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie*, 43.

⁸¹ Per la verità, il giudizio si limita ad un'osservazione, contenuta nel cosiddetto «memorandum viennese», a proposito del quale cf. T. MAAS-EWERD, «Odo Casel OSB und Karl Rahner SJ: Disput über das Wiener Memorandum "Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum". Zwei unveröffentlichte Dokumente aus dem Jahre 1943», *ALW* 28 (1986) 193-234; cf. anche A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 239-247.

⁸² La critica più recente tende però ad attenuare il contrasto, rilevando anche elementi di continuità tra i due autori: cf. A.A. HAÜSSLING, «Odo Casel - Noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundersten Geburtstages der ersten Herausgebers», *Archif für Liturgiewissenschaft* 28 (1986) 357-387; A. SCHILSON, «Die Gegenwart des Ursprungs», 17, n. 20; 20-21, n. 29.

atto grazie ad un procedimento di tipo logico-concettuale; l'altro che fa perno sull'«immediatezza misterica», configurando l'accesso alla verità in termini di mistagogia o iniziazione⁸³.

4. In sintesi, pur non avendo un rilievo di primo piano, la categoria di iniziazione gioca comunque un ruolo significativo nell'opera di Casel: oltre ad essere cifra sintetica per indicare la celebrazione pasquale unitaria di battesimo, confermazione ed eucaristia, essa ne mette in luce la dinamica di passaggio, attraverso cui l'uomo è introdotto per grazia in una nuova condizione esistenziale. Ad una logica di tipo iniziatico si possono ricondurre inoltre sia il funzionamento della liturgia cristiana, sia il dinamismo della conoscenza teologica (*gnosi*), che, per essere effettivamente via verso la verità divina, non può ridursi ad un procedimento puramente intellettuale, sganciato dal concreto esercizio dell'azione rituale.

PIERPAOLO CASPANI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

11 giugno 2006

SUMMARY

The inquiry led on Casel's work shows that the category of initiation plays a basic role, even if it is not a leading one: it is not only a synthetic symbol that signifies the unitary Easter celebration of baptism, confirmation and eucharist: it brings into light its dynamic of passage, through which man is introduced into a new life thanks to Grace. Both the working of christian liturgy and the dinamism of theological knowledge (*gnosis*) can be taken back to an initiation logic. *Gnosis*, in order to be the real way to divine truth, cannot be a mere intellectual proceeding, unfastened from the concrete exercise of ritual action.

⁸³ Ricavo le espressioni «mediazione discorsiva» e «immediatezza misterica» da A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica* (= «Caro Salutis Cardo». Studi 10), Padova, Edizioni Messaggero - Abbazia di S. Giustina, Padova 1995, 34.