

Pierpaolo Caspani

LA TEOLOGIA SACRAMENTARIA DI L.-M. CHAUVET

A vent'anni dalla traduzione italiana di *Symbole et sacrement*

SOMMARIO: I. LE LINEE DI FONDO DI SIMBOLO E SACRAMENTO: 1. *Dal meta-fisico al simbolico*; 2. *I sacramenti nella trama simbolica della fede ecclesiale*; 3. *I sacramenti, atti di simbolizzazione dell'identità cristiana*; 4. *Mistero sacramentale e mistero trinitario*; 5. *La rilettura del 2007* – II. IL DIBATTITO, TRA INTERESSE, ACCOGLIENZA E RISERVE CRITICHE: 1. *L'interesse*; 2. *L'accoglienza*; 3. *Le riserve critiche*.

Vent'anni sono passati da quando, nel 1990, venne pubblicata la traduzione italiana dell'opera maggiore di L.-M. Chauvet, dal titolo *Symbole et sacrement*¹. Si tratta di un contributo che ha profondamente segnato la riflessione sacramentaria e teologica in generale e che merita di essere criticamente riconsiderato. L'attualità di un rinnovato confronto con questo testo è confermata sia dalla rilettura che Chauvet stesso ha proposto della

¹ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987 (ristampa 2008). Noi ci riferiamo alla traduzione italiana: *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elledici, Leumann 1990. Nato nel 1942 in Vandea, ordinato prete nel 1966, a partire dal 1974 L.-M. Chauvet insegna teologia sistematica e sacramentaria all'Institut Catholique di Parigi. I frutti dei primi anni di insegnamento sono raccolti in *Du symbole au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, Paris 1979 (trad. it.: *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Elledici, Leumann 1982). Chauvet stesso lo definisce un «saggio arrischiato», perché mosso dall'intento di integrare le categorie della modernità, rileggendo i sacramenti nella prospettiva del simbolo. Nel 1986 ottiene il *Grand Doctorat*, grazie alla tesi, pubblicata l'anno successivo col titolo *Symbole et Sacrement*: è l'opera di cui ci occupiamo. In essa sviluppa in modo più ampio e organico le intuizioni già presenti nel primo libro. Da *Symbole et Sacrement*, nel 1993, trae una versione breve, destinata a un pubblico più vasto più attenta alla pastorale: *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, Les Éditions Ouvrières, Paris 1993 (*I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997).

sua opera², sia dalla recente pubblicazione di una miscellanea che, con l'intento di onorare il sacramentologo francese, ne studia approfonditamente le opere principali³. Da parte nostra, dopo aver riproposto le linee fondamentali di *Simbolo e sacramento* (I.), raccogliamo le osservazioni che ci sembrano più pertinenti a proposito di questo volume e , più in generale, della proposta di Chauvet (II.)⁴.

I. LE LINEE DI FONDO DI *SIMBOLO E SACRAMENTO*

L'obiettivo di Chauvet non è semplicemente l'elaborazione di una teologia dei sacramenti, bensì una rilettura sacramentale dell'insieme dell'esistenza cristiana. Ciò significa dunque elaborare una teologia fondamentale che metta in luce la qualità costitutivamente sacramentale della fede e dell'esistenza cristiana. L'obiettivo perseguito è duplice: conferire alla riflessione un profilo fondamentale e superare l'isolamento nel quale il discorso sui sacramenti è relegato, rispetto agli altri capitoli che strutturano la riflessione teologica. L'itinerario si snoda in quattro parti, la prima delle quali propone il passaggio «dal metafisico al simbolico», mettendo in campo una serie di categorie (simbolo, linguaggio, mediazione), destinate a sostituire quelle «classiche» di segno, causa, strumento (1.). Lo snodo successivo consiste nel collocare i sacramenti all'interno della trama simbolica della fede ecclesiale (2.), precisandone quindi la specificità rispetto agli altri elementi costitutivi dell'identità cristiana, cioè la Scrittura e l'etica (3.). Il percorso si chiude evidenziando in che modo il discorso svolto si riflette sul modo di pensare Dio (4.). Completiamo la presentazione dell'opera con un ragguaglio circa la rilettura che Chauvet stesso ne ha offerto nel 2007, a vent'anni dalla pubblicazione dell'originale francese (5.).

1. *Dal metafisico al simbolico*

² L.-M. CHAUVET, «Une relecture de Symbole et Sacrement», *Questions Liturgiques* 88 (2007) 111-125 (pubblicato anche in *La Maison-Dieu* 252 [2007] 109-128).

³ P. BORDEYNE – B.T. MORRIL (edd.), *Les sacrements. Révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Cerf, Paris 2008. Il volume è stato simultaneamente pubblicato in inglese col titolo *Revelation of the Humanity of God*.

⁴ Questo articolo si avvale tra l'altro del lavoro svolto nell'ambito di un seminario di studio, tenuto dall'Autore di questo contributo insieme al prof. don Norberto Valli, nel primo semestre dell'anno scolastico 2008-2009. Il seminario è stato proposto agli alunni di IV teologia del Seminario di Venegono e ad esso hanno partecipato Borri Stefano, Caveada Luca, Demian George, Magnani Luca e Molon Fabio.

L'esecuzione del progetto prende avvio dalla critica allo schema produttivista di tipo causale, che si regge sul presupposto ontoteologico e che impedisce una presentazione plausibile dei sacramenti oggi⁵. Il tentativo di fondare l'essere degli enti su un Essere primo dimentica la differenza ontologica e situa l'essere al di fuori del linguaggio, riducendo quest'ultimo a strumento. Questo schema trasforma la teologia in idolatria, nel tentativo di manipolare Dio e la grazia. Chauvet propone invece di pensare la mediazione sacramentale in termini di scambio simbolico, assumendo come paradigma di base la dinamica del linguaggio e del dono. In questa prospettiva, il linguaggio non è uno strumento, ma una mediazione attraverso cui è possibile parlare, pensare, agire. È il luogo in cui si situano tutti coloro che parlano, pensano e agiscono; è ciò che li costituisce.

L'oltrepassamento della metafisica è possibile anzitutto grazie alla filosofia di Heidegger. In proposito Chauvet rileva una «omologia di atteggiamento»⁶ del pensiero di Heidegger e dell'antropologia teologica contemporanea, nel senso che la relazione del soggetto umano (Dasein) all'essere è omologa a quella del credente a Dio. La presenza di Dio al credente cioè va pensata sul modello della manifestazione dell'Essere: come l'Essere, Dio si rivela ritirandosi. Questo parallelismo non significa in alcun modo identità di Dio e dell'Essere. Il discorso heideggeriano e quello della fede cristiana introducono a due modi di vita distinti e irriducibili, a due ordini simbolici che coesistono senza identificarsi. Con Heidegger, Chauvet riconosce che, poiché l'essere è sempre in posizione arretrata, noi siamo abbandonati a un contesto storico particolare, inseriti in una narrativa che precede la nostra identità, appartenenti a un ordine simbolico che irriducibilmente ci racchiude e ci determina. Nel contempo, Chauvet constata implicitamente la co-originarietà di discorso filosofico e discorso teologico, nel senso che il discorso cristiano non è la particolarizzazione di un più originario discorso filosofico. La resistenza della teologia a ogni fondazione metafisica e la sua apertura all'ordine simbolico trovano conferma nella psicanalisi: per Lacan, ogni pretesa di fondare con certezza un'identità dipende sempre dall'immaginario. La

⁵ Per questa parte, ci riferiamo alla ricostruzione di L. BOEVE, «La théologie post-moderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet», in P. BORDEYNE – B. T. MORRIL (edd.), *Les sacrements*, 33-54.

⁶ Per omologia si intende la corrispondenza logica tra due cose, per cui ciò che accade in una accade anche nell'altra, a motivo della stessa logica.

costruzione dell'identità consiste dunque nel far fronte alla rottura della propria identificazione, nell'imparare a vivere col desiderio del desiderio, senza soddisfarlo completamente.

A partire da questi presupposti, bisogna riflettere sui sacramenti in termini di scambio simbolico, sul modello della comunicazione umana, e in termini di mediazione linguistica, col suo tipo proprio di efficacia simbolica. È infatti attraverso l'opera simbolica della mediazione che si realizza la relazione del credente a Dio, un'identità relazionale che non è mai compiuta, ma che si configura come un cammino sempre da riprendere. I sacramenti sono le espressioni simboliche maggiori di questa mediazione nella vita quotidiana. E se l'efficacia dell'ordine simbolico cristiano, in ciò che concerne la grazia divina, non può ridursi a un processo socio-linguistico, tuttavia non si può testimoniare se non in modo intralinguistico.

Tutto il progetto può essere riassunto nell'idea del consenso positivo alla corporeità, come mediazione del rapporto più spirituale a Dio. Si tratta di pensare il più spirituale nella mediazione del più corporale. I sacramenti non sono mezzi supplementari per stabilire una comunicazione fra Dio e l'essere umano che dovrebbe realizzarsi anzitutto nell'interiorità e nell'immediatezza del soggetto credente. Piuttosto, in forza della loro costituzione corporea e istituzionale, essi sono il paradigma per concepire la relazione tra Dio e l'uomo. Ecco perché, fondamentalmente, la fede cristiana è sacramentalmente strutturata. Occorre dunque difenderla contro la tentazione dell'immediatezza e contro il desiderio di accedere direttamente a Dio. In altri termini, bisogna rinunciare al desiderio di presenza ontologica.

2. I sacramenti nella trama simbolica della fede ecclesiale

Approfondendo il tema della mediazione, Chauvet elabora anzitutto il ruolo della Chiesa come fondamentale mediazione simbolica, ove l'identità cristiana si costituisce ed è vissuta (2.1.). In un secondo momento, delinea il rapporto tra gli elementi che costituiscono tale identità: la Scrittura, il sacramento e l'etica (2.2.).

2.1. La struttura dell'identità cristiana

La struttura dell'identità cristiana viene tratteggiata attraverso l'analisi di alcuni testi lucani, tra i quali particolare rilievo è dato al racconto dei

discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35). Come accadde per essi, l'accesso alla fede pasquale richiede che ci «si sbarazzi del desiderio di vedere-toccare-trovare per accettare di ascoltare una parola [...] riconosciuta come parola di Dio»⁷. Dopo la Pasqua, infatti, il Signore non è più visibile e solo chi rinuncia al desiderio di avere esperienza immediata del suo corpo di carne lo può trovare nel suo «corpo di parola», cioè nella ripresa che la Chiesa fa del suo messaggio, dei suoi gesti e della sua prassi. Gesù risorto è pertanto l'Assente che si rende presente ai discepoli attraverso il suo sacramento che è la Chiesa.

L'identità cristiana che nella Chiesa si costituisce è la risultante di un processo nel quale intervengono tre poli in reciproco riferimento: il polo scritturistico, quello sacramentario e quello etico. Il soggetto, infatti, viene costituito come credente solo quando la parola biblica viene accolta nella testimonianza etica, attraverso la mediazione del sacramento. È necessario che questi tre elementi siano colti nella loro intrinseca relazione, senza cedere alla tentazione di isolarli per attribuire a uno di essi in maniera esclusiva la presenza del Signore. L'isolamento di un solo elemento determinerebbe la riduzione della fede a un sapere religioso, oppure a un sistema magico-ritualistico, oppure a una sorta di moralismo farisaico. In tutti e tre i casi, il Vivente verrebbe ridotto a un "corpo morto" o a un "oggetto disponibile", che può essere asservito alle nostre ideologie e ai nostri desideri. Proprio per evitare questo esito, occorre riconoscere l'identità simbolica della fede, frutto di una relazione dinamica e coerente tra Scrittura, sacramenti ed etica.

Questo riconoscimento richiede un processo che porti ad acconsentire alla dialettica di presenza-assenza del Risorto e alla sua mediazione ecclesiale. La dialettica di assenza e presenza del Signore ruota attorno al nodo della sua visibilità. Il Signore è presente, ma non visibile. Questa modalità di presenza richiede di essere riconosciuta attraverso un lavoro di "perlaborazione" del proprio desiderio. È necessario infatti che il soggetto superi le pretese di dominio, di sicurezza immediata, di possesso della fisicità delle cose: solo la morte della propria pretesa di catturare in maniera rassicurante la presenza del Signore permette l'accesso alla fede. La non visibilità del Signore non è però assoluta, perché è mediata dalla visibilità della Chiesa. Per questo, se da un lato la fede è consenso

⁷ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 116.

alla mancanza, dall'altro è consenso alla Chiesa, come presenza simbolica del Signore, suo "sacramento fondamentale". In questo punto nodale del discorso compare dunque la tesi della Chiesa sacramento: si può dunque parlare di sacramentalità della fede in dipendenza dalla sacramentalità fondamentale della Chiesa⁸.

2.2. I rapporti Scrittura-sacramento e sacramento-etica nel funzionamento simbolico della struttura

A questo punto, Chauvet entra nell'analisi dei rapporti tra gli elementi che strutturano l'identità ecclesiale – la Scrittura, i sacramenti e l'etica – per poi considerarne il funzionamento complessivo nella prospettiva dello scambio simbolico.

Sul versante dei rapporti tra Scrittura e sacramento, l'indagine storica permette di affermare che il culto di Israele e la liturgia cristiana hanno svolto un ruolo decisivo nell'elaborazione del *corpus* canonico delle Scritture. Questa acquisizione è in sintonia coi risultati di una riflessione fenomenologica, che porta riconoscere l'assemblea liturgica ecclesiale come il luogo originario e omogeneo delle Scritture. Mai la Bibbia raggiunge la propria verità di parola di Dio così pienamente come nell'atto della sua proclamazione liturgica. Il percorso approda quindi all'affermazione – peraltro tra le più tradizionali – della sacramentalità delle Scritture. Le espressioni di venerazione di cui tradizionalmente la prassi liturgica fa oggetto il libro della Parola rappresentano la mediazione concreta in cui prende corpo la teologia della Scrittura come tempio/tabernacolo della Parola. Tale è la Scrittura nella sua positività di lettera canonicamente conclusa, che non può essere aggirata. Perché il rispetto nei confronti della lettera non degeneri in idolatria, Chauvet mostra come la lettera abbia uno statuto di icona/figura, che salvaguarda la radicale alterità della Parola divina che pure essa fa risuonare.

Se le Scritture, come Parola di Dio, sono sacramentali, dal canto loro, i sacramenti sono il "precipitato" delle Scritture come Parola di Dio. Il sacramento è in fondo un *visibile verbum*; meglio ancora, è la Parola stessa

⁸ Per sé, nello schema rahneriano al quale si allude, la sacramentalità fondamentale della Chiesa dovrebbe a sua volta derivare dalla originaria sacramentalità di Cristo. Il rapporto tra Cristo sacramento originario e la Chiesa sacramento fondamentale non è però preso in esame. Un riferimento alla sacramentalità di Gesù Cristo compare solo come titolo in uno schema in cui Chauvet riassume graficamente la propria concezione: L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 122.

resa visibile. La Parola stessa ci raggiunge mediata da un corpo di Scritture, mentre i sacramenti sono anch'essi modalità particolari della Parola. A rigore, non si dovrebbe neppure parlare di Parola e sacramento, ma di «liturgia della Parola nella modalità di Scritture e di liturgia della Parola nella modalità di pane e vino»⁹. Il sacramento infatti non aggiunge nulla alla parola, bensì le permette di “inscrivere” nella corporeità e così realizzarsi come vera comunicazione di Dio all'uomo.

Perché questa iscrizione sia reale, occorre che essa sia verificata nella vita: il momento sacramentale, quindi, è in connessione simbolica col momento morale. Il rapporto Scrittura-sacramento si apre dall'interno al rapporto sacramento-etica, che rappresenta la verifica dell'effettivo processo di strutturazione della fede. Nell'ambito del sistema neotestamentario, il rapporto tra il culto e l'etica può essere letto secondo un duplice senso di rotazione. Da un lato, il culto viene dall'etica, è *rivelatore simbolico*, cioè visibilizza ritualmente una vita di fede/carità, permettendo all'etica di diventare sacrificio spirituale, in risposta all'intervento originario di Dio. Dall'altro lato, il culto è *operatore simbolico*, cioè rimanda all'etica come a ciò che verifica la fecondità del sacramento, impedendone derive magiche.

La complessiva articolazione tra Scrittura, sacramento ed etica viene conclusivamente esaminata a partire dal processo di scambio simbolico che si struttura secondo lo schema dono – recezione – contro-dono. Dono e recezione sono in opposizione: chi dona perde in avere, mentre chi riceve ne guadagna. Recezione e contro-dono sono invece sull'asse di implicazione: ogni recezione di un dono come dono obbliga necessariamente al contro-dono. Questo schema è ritrovato in maniera esemplare nella preghiera eucaristica II. Tutto parte dal *dono* di Dio: la storia della salvezza, narrata nella Scrittura, sinteticamente presentata dal prefazio e condensata nell'evento Gesù Cristo. Questo dono è raccontato come irreversibilmente passato e tuttavia riguarda gli uomini di ogni generazione. Il sacramento ne indica l'attualizzazione: si tratta di ricevere nel presente e come “presente” lo stesso Gesù Cristo del passato, in quel modo nuovo che egli stesso ci ha lasciato come memoriale: il suo corpo consegnato in forma eucaristica/sacramentale. Ma – com'è nella logica dello scambio simbolico – questa *recezione* avviene mediante un atto di spossessamento,

⁹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 155.

di offerta: «Celebrando il memoriale..., ti offriamo». Non c'è però ricezione di un dono come dono senza *contro-dono*: è il momento etico della responsabilità, nel quale i cristiani sono chiamati a diventare ciò che hanno ricevuto, a vivere dunque nella carità fraterna.

Questo processo, che si ripropone in ogni azione sacramentale è costitutivo dell'identità cristiana. In esso emerge chiaramente come il sacramento sia solo un punto di passaggio dal Libro alla vita; ma si tratta di un punto di passaggio obbligato. Il modo in cui Chauvet cerca di articolare la Scrittura, il sacramento e l'etica lascia trasparire una tensione: da un lato, si vuole sostenere la valenza teologica del rito; dall'altro, però, sembra di avvertire una sorta di livellamento della liturgia sul piano etico, convergente con una sua lettura in chiave essenzialmente pedagogica. La liturgia infatti è definita come

la grande pedagogia in cui impariamo ad acconsentire a questa presenza della mancanza di Dio che ci chiede di dargli corpo in questo mondo, compiendo così il sacramento in "liturgia del prossimo", e la memoria rituale di Gesù Cristo in memoria esistenziale¹⁰.

3. *I sacramenti, atti di simbolizzazione dell'identità cristiana*

Dopo aver collocato i sacramenti nell'ambito della struttura dell'identità cristiana, Chauvet ne precisa teologicamente la specificità rispetto agli altri due elementi della struttura, la Scrittura e l'etica. A tale scopo, egli mette a fuoco anzitutto la ritualità, come particolare modalità espressiva che costituisce i sacramenti (3.1.), per poi affrontare le due problematiche tradizionali dell'istituzione e dell'efficacia, rileggendole mediante la dialettica di "istituito" e "istituente" (3.2.).

3.1. I sacramenti, atti di simbolizzazione rituale

Le pagine in cui Chauvet svolge l'analisi del comportamento rituale «costituiscono una buona sintesi fenomenologica» sul tema del rito¹¹. La legge fondamentale della ritualità religiosa è la sua essenza pragmatica: il rito non appartiene all'ordine cognitivo, proprio della *teo-logia*, bensì

¹⁰ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 183.

¹¹ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999, 102.

a quello pratico, proprio della lit-*urgia*. Se il primo si caratterizza per la prevalenza del dire, il secondo si qualifica per il primato del fare. In primo piano sono non i contenuti, ma l'atto pratico della loro mediazione; non l'enunciato, ma l'enunciazione e la sua efficacia performativa. In questo modo, il rito opera non tanto la trasformazione tecnica del mondo, bensì la trasformazione di colui che agisce.

Intorno a questa caratteristica fondamentale, Chauvet dispone quattro componenti tipiche dell'agire rituale: la rottura simbolica, per cui il rito si colloca in un *topos* diverso rispetto alla normalità dell'esistenza e permette così di passare dal regime funzionale della fruibilità delle cose al regime simbolico del loro senso; la programmazione e reiterazione del rito che, riferendosi a una tradizione, ricollegano l'agire della comunità alla sua storia e alla sua origine; la sobrietà, che impone un'ascesi all'esuberanza della soggettività e insegna al credente a mettere se stesso a disposizione del mistero; la simbolica indiziale, cioè la capacità che il rito possiede di posizionare i soggetti, integrandoli nella comunità, assegnando loro un ruolo differenziato e qualificando nel contempo l'identità della comunità celebrante.

In forza di queste caratteristiche, il rito rimanda al corpo che del rito rappresenta il "luogo": proprio nella mediazione dell'elemento più corporeale avviene la comunicazione più spirituale con Dio. Nell'archi-simbolo, che è il corpo proprio di ogni soggetto, si articola un triplice rapporto: con il sistema culturale del gruppo di cui il singolo fa parte (corpo sociale), con la sua memoria (corpo tradizionale) e con l'universo (corpo cosmico). E la ritualità religiosa mette in scena questa corporeità nelle sue tre dimensioni, cui va aggiunta quella individuale del desiderio. Il rito, cioè, rivolge all'Altro, riconosciuto come *partner* (superiore) di comunicazione, il desiderio dell'uomo. Tale desiderio verte sul conseguimento di beni sia spirituali che materiali ma, al di là di questi oggetti del bisogno e attraverso di essi, è l'uomo desiderante come tale che si espone alla divinità.

In forza della sua capacità di mostrare il nesso dell'arcisimbolo corporeo con il mistero della grazia, il rito risulta una mediazione antropologica insuperabile nella strutturazione dell'identità del credente. Con queste affermazioni siamo al cuore del discorso propriamente sacramentario. Il senso dell'esistenza di sacramenti nell'ordine simbolico cristiano appare infatti legato alla rilevanza antropologica del momento rituale. A motivo della loro specifica modalità di espressione, caratterizzata dalla materialità dei gesti, delle posture, degli oggetti e delle parole, i riti sacramentali

sono infatti la figura più eminente del ritirarsi dell'alterità di Dio in ciò che c'è di più umano e di più corporeo. Il fatto dunque che la fede sia intessuta da riti chiamati sacramenti ci dice non solo che la fede non può essere vissuta fuori dal corpo, ma che la corporeità è la mediazione stessa in cui la fede prende corpo. La fede cristiana, dunque, è vera solo quando, grazie ai sacramenti, accetta la mediazione decisiva della corporeità, che fa di essa una realtà pienamente umana.

3.2. Istituzione ed efficacia, tra "istituito" e "istituente"

Passando a considerare le tematiche classiche dell'istituzione e dell'efficacia sacramentale, Chauvet si avvale della dialettica di "istituente" e "istituito". La chiave di lettura è esplicitamente linguistica, dato che «il linguaggio è la mediazione più istituente dei soggetti proprio perché è la più istituita»¹². La forza istituente del linguaggio, cioè la sua capacità di mediare il costituirsi del soggetto, dipende dal suo assoggettamento al carattere istituzionale (e quindi istituito) del linguaggio stesso. Analogamente la capacità che i sacramenti hanno di strutturare la fede (l'"istituente sacramentale") dipende dal fatto che essi rimandano a un atto istitutivo originario e anteriore a ogni iniziativa ecclesiale. Essi realizzano la loro "efficacia" ecclesiale, in quanto mostrano che la Chiesa è «istituita da un Altro e non istituente di se stessa»¹³. Di fronte alla contingenza di un rito determinante per la sua identità, ma sul quale essa non ha potere, la Chiesa professa la propria radicale dipendenza dal Signore. E la professa non anzitutto "discorsivamente", mediante formule e concetti, bensì "praticamente", nell'atto stesso della celebrazione. Se generalmente la Chiesa si presenta come testimone del posto vuoto del suo Signore, i sacramenti – proprio in forza del loro carattere istituito – attestano e preservano l'incolmabilità di questo vuoto, l'impossibilità di catturare il mistero di Dio nella rete dei nostri desideri e del nostro immaginario. Il tema dell'istituzione dei sacramenti sembra dunque sostanzialmente risolto nell'affermazione della loro "resistenza" al desiderio umano di mettere le mani sul divino. Il che risulta un po' riduttivo.

Proprio negli atti in cui si riconosce radicalmente istituita da Cristo, la Chiesa perviene alla propria identità. Il carattere "istituente" dei sa-

¹² L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 259.

¹³ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 261.

cramenti – cioè la loro efficacia – sta precisamente nella loro capacità di portare a compimento l'essenza stessa della Chiesa, cioè la comunione della Chiesa con il Padre mediante Cristo nello Spirito. La comprensione di questo aspetto chiede di pensare l'operatività dei sacramenti in modo da superare una duplice *impasse*: quella di tipo "oggettivista", che vede i sacramenti prioritariamente come strumenti di produzione della grazia, cause della salvezza e sorgenti della vita cristiana; e quella di tipo "soggettivista" per cui i sacramenti sono segni che esprimono ciò che la grazia ha già operato nel soggetto, antecedentemente al rito sacramentale e indipendentemente da esso. Il Vaticano II, da parte sua, ha integrato fra loro i due ordini di categorie (il sacramento è insieme segno e causa della grazia, rivelatore e operatore della salvezza), che restano però sempre due "pezzi" eterogenei, fatti di materiali differenti. Chauvet si propone invece di trovare un "materiale omogeneo", che permetta di esprimere simultaneamente il valore del sacramento come segno e causa della grazia, rivelatore e operatore della salvezza. Tale ritrovamento è possibile nella prospettiva del linguaggio e del simbolo, a partire dalla considerazione dei sacramenti come «espressioni simboliche operanti». In quanto appartiene all'ordine della gratuità e della graziosità, la grazia sacramentale «richiede di essere capita nella scia, intra-linguistica, dell'efficacia simbolica [Ö], anche se non può essere ridotta a un semplice meccanismo socio-linguistico»¹⁴. Due punti condizionano lo sviluppo di questa problematica: il carattere originale del «gioco di linguaggio rituale» e il tema dell'efficacia simbolica, che connette inseparabilmente "operazione" e "rivelazione".

In relazione al primo punto, riprendendo i dati della linguistica, Chauvet ricorda che la messa in opera del linguaggio si effettua secondo una modalità paragonabile a un gioco, che ha regole convenzionali, di cui nessun gruppo o individuo ha potuto essere l'autore. Ogni gioco di linguaggio costituisce un sistema di comunicazione completo in se stesso, inseparabile dal contesto al quale dà forma. Ecco perché i diversi tipi di linguaggio (scientifico, filosofico, poetico, religioso...) non si possono tradurre l'uno attraverso l'altro. Questo vale anche per il linguaggio della fede, nel quale la dimensione illocutoria è predominante: il locutore necessariamente prende posizione nei confronti degli enunciati che pronuncia. Pertanto tale linguaggio rende effettivi gli atteggiamenti (di adesione,

¹⁴ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 291.

di fiducia, di impegno...) che esprime. Ciò di cui il linguaggio della fede parla si realizza nell'espressione che esso mette in opera. Quanto detto vale anzitutto per il linguaggio liturgico-sacramentale, che si caratterizza per la sua essenza rituale, in forza della quale l'intento dei testi e gesti liturgici è pragmatico: instaurare o restaurare un rapporto tra la comunità e Dio oppure la coesione tra i membri del gruppo.

Quanto all'inseparabile connessione tra operare e rivelare, essa è caratteristica dell'ordine simbolico. Di conseguenza, se vengono pensati come simboli, i sacramenti sono rivelatori in quanto operatori e operatori in quanto rivelatori. Il sacramento è rivelatore in quanto operatore, poiché manifesta il già-qui della grazia nell'esperienza credente. Prendendo come esempio il sacramento della riconciliazione, Chauvet ricorda che, anche per la scolastica, un peccatore è perdonato da Dio nel suo movimento interiore di pentimento, dunque prima che il rito sacramentale abbia luogo. Il sacramento manifesta quindi simbolicamente gli elementi che fanno di questo pentimento il luogo del perdono di Dio. Ma il pentimento, a sua volta, è parte integrante del sacramento: l'atto di conversione più interiore e personale «è sempre già strutturato dall'ecclesiale e dal sacramentale». Di conseguenza, se non sempre ogni evento di conversione necessariamente sfocia in un itinerario sacramentale, resta vero che «la conversione dispiega la sua essenza e giunge alla sua verità nella sua espressione simbolica»¹⁵.

Il sacramento è operatore in quanto rivelatore, in quanto cioè agisce nella modalità simbolica dell'espressione rivelatrice. A motivo di ciò, il sacramento non può essere assimilato a uno strumento, né il suo effetto può essere visto come un prodotto finito. La realtà che si realizza nel sacramento non è una realtà nascosta dietro l'atto rituale, né semplicemente qualcosa che viene evocato dall'atto rituale. Si tratta di una realtà *in sacramento* (o in simbolo), cioè inseparabile dall'espressione simbolica che gli dà forma, benché a tale forma resti irriducibile.

Un ultimo passaggio mira a puntualizzare il "guadagno" che proviene dal fatto che la grazia sacramentale venga pensata nella scia dell'intralinguistico. In questa prospettiva, la grazia (per esempio quella battesimale) appare non come "qualcosa" da ricevere, ma come un ricever-si da Dio come figli e dagli altri come fratelli, in un processo che è sempre da fare.

¹⁵ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 298.

Una tale prospettiva si rivela coerente con l'identità della grazia: mentre infatti il concetto di causalità è del tutto eterogeneo rispetto alla grazia, il registro dell'efficacia simbolica rappresenta un terreno omogeneo alla natura della grazia come realtà interpersonale e gratuita. Con ciò non si avanza alcuna pretesa di spiegare il mistero. In effetti, la trasformazione dei rapporti sociali indotta dal lavoro simbolico del rito non si identifica con la grazia teologale, che rimane irriducibile a qualsiasi processo antropologico, come pure a qualsiasi tentativo di spiegazione da parte della teologia.

4. Mistero sacramentale e mistero trinitario

Obiettivo dell'ultima parte del saggio è fondamentalmente «mostrare la convergenza di una teologia sacramentale simbolica con una cristologia trinitaria centrata sull'evento della croce»¹⁶. Il fatto che atti così umani e «materiali», come sono i sacramenti, costituiscano la mediazione della comunicazione di Dio in ciò che egli ha di più divino presuppone che Dio stesso possa essere pensato come «umano» nella sua stessa divinità. Il discorso sacramentale implica dunque un discorso teologico che rifletta sull'umanità del Dio divino. Il riferimento è perciò alla cristologia che, a sua volta, «apre» sul discorso trinitario.

Il punto d'avvio del discorso è necessariamente diverso rispetto a quello della sacramentaria classica che, ponendosi nella scia del trattato di cristologia centrato sull'incarnazione, proprio dall'incarnazione prendeva le mosse. In questa prospettiva, l'umanità di Gesù era considerata lo strumento congiunto del Verbo divino, mentre i sacramenti ne erano lo strumento separato. Il vantaggio di questa impostazione stava nel riconoscimento dei sacramenti come atti di Cristo stesso attraverso i gesti della Chiesa. Il limite più consistente era invece costituito dal modo di porre la domanda a proposito sia dell'unione ipostatica che dei sacramenti. Nel caso dell'unione ipostatica, la domanda era: «Come Dio [sottinteso: di cui ben sappiamo l'identità] ha potuto farsi uomo?» Correlativamente, in rapporto ai sacramenti, la domanda era: «Come Dio [sottinteso: di cui ben sappiamo l'identità] può comunicarsi attraverso il mezzo tutto umano dei sacramenti?» Entrambe le questioni presupponevano quindi a priori la conoscenza dell'identità di Dio.

¹⁶ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria*, 108.

In una prospettiva più vicina alla rivelazione biblica, la domanda pertinente è invece proprio quella relativa all'identità di Dio: «Chi è Dio, perché noi possiamo dire che egli si comunica a noi nelle mediazioni tutte umane della Chiesa?». In quest'ottica, il punto d'avvio va ritrovato nel mistero della Pasqua di Cristo, inteso come inglobante anche la sua vita ed esteso fino a comprenderne la parusia. Il discorso chiede di sviluppare due poli: quello cristologico e quello pneumatologico. Sotto il profilo cristologico, è in Gesù, e ultimamente nella sua croce, che Dio si è pienamente rivelato agli uomini. Proprio nel suo carattere scandaloso, il grido di Gesù sulla croce costituisce un "massimo cristologico". Dio lascia che Gesù viva fino in fondo la propria fraternità con gli uomini: fino alla morte nel silenzio di Dio. E proprio in quel momento si ha la confessione di fede: «Veramente costui era il Figlio di Dio». La gloria di Dio si manifesta nel più differente da Lui: in Gesù crocifisso. Dio si rivela definitivamente come Dio quando "si cancella" ultimamente nell'umanità.

In raccordo col polo cristologico, si pone il profilo pneumatologico del discorso. Da un lato, la memoria di Gesù, sia sul piano rituale che su quello esistenziale, non è possibile se non grazie all'azione dello Spirito. D'altro lato, «se noi ammettiamo che i termini di "Padre" e di "Figlio" convengano in modo privilegiato [...] per qualificare l'identità di Dio e di Gesù, il loro rapporto esige l'appello a un terzo termine», il cui nome è "Spirito"¹⁷. Ed è mediante lo Spirito che si realizza non solo la comunione differenziata in Dio, ma anche l'apertura di Dio a ciò che non è divino. E mentre dice Dio come tutt'altro rispetto all'uomo, lo Spirito ne realizza simultaneamente la più stretta prossimità all'uomo. Esso è infatti l'agente del prender corpo di Dio nel corpo dell'umanità: è attraverso lo Spirito santo che si è compiuta l'incarnazione ed è attraverso di Lui che si realizzano sia il corpo eucaristico che quello ecclesiale.

Se dunque la scandalosa rivelazione di Dio nel Cristo morente sovverte le rappresentazioni ontoteologiche di Dio, è lo Spirito che rende possibile la "cancellazione" di Dio nell'umanità, che diventa il luogo sacramentale in cui Egli prende corpo. Questo è l'esito del percorso cristologico e pneumatologico. In questo quadro, i sacramenti sono «le "espressioni" simboliche principali di questa cancellazione di Dio mediante lo Spirito nella

¹⁷ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 349.

carne, diventata sacramentale, del mondo»¹⁸. Così, anche considerato nella sua relazione con la Trinità, il sacramento non viene qualificato come luogo dell'autocomunicazione di Dio, bensì della sua "cancellazione".

5. *La rilettura del 2007*

In occasione del dottorato *honoris causa* conferitogli dalla Facoltà di teologia dell'Università di Lovanio il 7 marzo 2007, Chauvet stesso ha proposto una rilettura della propria opera maggiore¹⁹. Stimolato in particolare dalle osservazioni di Y. Labbé²⁰ e G. Lafont²¹, egli ritorna anzitutto sulla sua «posizione filosofica»²²:

Un pensiero che tenta di iscriversi nel campo del simbolico non può in alcun modo pretendere di svuotare la questione dell'essere. Ma il suo compito è di pensarla come inseparabile da quella del linguaggio²³.

Il tentativo di superare l'ontologia classica (l'ontoteologia) è pertanto finalizzato a guadagnare una "ontologia del linguaggio", cioè un discorso sull'essere in quanto già da sempre parlante. Il linguaggio va dunque pensato come "ontofania", di cui *Simbolo e sacramento* avrebbe dovuto maggiormente rilevare la dimensione ontologica, sviluppando di più quella che S. Breton chiama la «funzione *meta*», inscritta nella metafisica stessa. Tale funzione indica che la verità è sempre "*meta*", "al di là" dell'enunciazione. Da un lato, tale "al di là" ricorda che il reale «è sempre più grande dei nostri discorsi e concetti e s'impone ad essi in ciò che conviene chiamare una "oggettività"»; d'altro lato, «permette di legare l'insieme dell'umanità sotto l'istanza "oggettiva" della verità in una comunità universale»²⁴. Og-

¹⁸ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 366.

¹⁹ L.-M. CHAUVET, «Une relecture». Di essa ricorda anzitutto la genesi, legata a più di dieci anni di insegnamento e di ricerca, segnati dai vivaci dibattiti degli anni Settanta sullo strutturalismo di Lévi-Strauss, la rilettura di Freud da parte di Lacan e la disseminazione del senso di Derrida.

²⁰ Cf Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988) 397-425.

²¹ Cf G. LAFONT, *Ecclesia orans*, 5 (1988) 231-235.

²² L.-M. CHAUVET, «Une relecture», 113-117. Vengono qui riprese affermazioni che si ritrovano in L.-M. CHAUVET, *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella, Assisi 2006, 11-21.

²³ L.-M. CHAUVET, «Une relecture», 113.

²⁴ L.-M. CHAUVET, «Une relecture», 115.

gettività e universalità che possono essere mantenute solo tenendo conto che la verità non avviene mai al di fuori di mediazioni storiche “lunghe” (P. Ricoeur), cioè numerose e consistenti, in quanto resistono alla dissoluzione, opponendosi così al desiderio di raggiungere immediatamente la “cosa” che le abita. Il passaggio attraverso le mediazioni ha aperto la strada prima alla fenomenologia, poi all’ermeneutica, che si sono fatte carico di quella funzione “meta” che la metafisica portava inscritta in sé.

Il secondo passaggio consiste nel mostrare come queste prospettive filosofiche si articolino con una riflessione di carattere teologico. La correlazione si trova in quella “omologia di atteggiamento” che accomuna il filosofo e il teologo; omologia di cui già *Simbolo e sacramento* parlava e che qui viene ripresa. In effetti, nel discorso teologico come in quello filosofico, la verità che si persegue non è un oggetto-valore sul quale mettere le mani, ma si offre lungo tutto il cammino della ricerca, «permettendo così al soggetto di pervenire alla propria verità nell’atto stesso in cui si lascia sollecitare da una verità che lo supera»²⁵. Ma, in teologia cristiana, questa verità sempre più grande che interpella sia il teologo che il filosofo si comprende non in relazione all’Essere in quanto tale, bensì in rapporto all’inaudita rivelazione secondo cui «Dio ha dato il proprio Figlio», oppure «Dio è amore». È proprio la rilettura storica del mistero di Dio, operata dalla fede cristiana, a rendere insufficiente l’*analogia entis*. A fronte di ciò, riveste interesse l’omologia di atteggiamento del teologo e del filosofo: c’è correlazione tra il pensare il Dio della croce e il pensare l’“Essere cancellato”; e questo duplice pensare, che colloca l’essere umano nell’apertura a un “sempre più grande”, assicura il carattere ragionevole della fede cristiana.

Queste puntualizzazioni circa i presupposti filosofici di *Simbolo e sacramento* dovrebbero contribuire a dissipare le perplessità sorte attorno agli sviluppi teologici del discorso, che prendono le mosse dalla questione dell’efficacia dei sacramenti, riletta in chiave simbolica. Chauvet si limita qui a richiamare gli aspetti del suo pensiero più direttamente legati a questo tema, riproponendo in estrema sintesi le convinzioni portanti della sua opera. D’altronde, anche l’intervento nel suo complesso rappresenta una sostanziale conferma delle tesi fondamentali del volume pubblicato

²⁵ L.-M. CHAUVET, «Une relecture», 117.

più di vent'anni or sono²⁶. Pertanto le osservazioni emerse in proposito mantengono intatta la loro attualità, anche dopo la rilettura che abbiamo esaminato.

II. IL DIBATTITO, TRA INTERESSE, ACCOGLIENZA E RISERVE CRITICHE

Ricostruiamo il dibattito suscitato dalla pubblicazione di *Simbolo e sacramento*, indicando i motivi di interesse dell'opera (1.), le ragioni che ne hanno determinato l'accoglienza in alcuni ambiti (2.) e gli elementi che suscitano riserve critiche (3.).

1. L'interesse

L'ampio spettro degli ambiti coinvolti dalla proposta di Chauvet è documentato dai diversi contributi contenuti nel volume curato da P. Bordeyne e B.T. Morril²⁷. Qui ci limitiamo a evidenziare due motivi di interesse che l'opera riveste sotto il profilo più generale. Il primo è legato all'intento di collocare la teologia sacramentaria – e più ampiamente la teologia *tout court* – all'interno della svolta postmoderna, con un procedimento che supera il tendenziale isolamento della tematica sacramentaria. Il secondo motivo di interesse è il carattere emblematico del testo, quale espressione di un movimento di ricerca più ampio, che ha caratterizzato gli studi liturgico-sacramentari in Francia, a partire dagli anni '70. In effetti, Chauvet raccoglie i risultati degli studi volti ad approfondire il momento liturgico-

²⁶ Anche Boeve ritiene che la conferenza non sia in alcun modo una retractatio: cf L. BOEVE, «La théologie postmoderne», 33.

²⁷ Cf BORDEYNE – B.T. MORRIL (edd.), *Les sacrements*. I contributi che compongono la miscellanea studiano sei ambiti nei quali l'opera di Chauvet ha aperto piste di sviluppo per la riflessione: la teologia fondamentale; la Scrittura; l'ecclesiologia considerata insieme alla pastorale e all'ecumenismo; la morale; le scienze umane; l'antropologia teologica. Il volume curato da Bordeyne e Morril è ampiamente recensito da F.-X. AMHERDT, *La Maison-Dieu* 257 (2009) 131-149; A. HAQUIN, *Revue Théologique de Louvain* 40 (2009) 254-258. Più critiche le notazioni di S. UBBIALI, *Teologia* 34 (2009) 531-532.

sacramentale sotto il profilo psicologico²⁸, sociologico²⁹, linguistico³⁰ e ritologico³¹. La critica non ha mancato di apprezzare sia la vastità dei riferimenti culturali messi in gioco³², sia la ricchezza dell'analisi della ritualità, condotta a partire da questi riferimenti³³. Va rilevato che in Francia non si è svolto un vero e proprio dibattito sul rapporto tra la disciplina liturgica e quella dogmatica; la relazione tra i due ambiti è stata risolta nel principio secondo cui è necessario che lo studio sistematico del sacramento prenda avvio dalla comprensione della celebrazione³⁴. Su questa pista si è decisamente mosso anche Chauvet, la cui opera ha suscitato reazioni di segno diverso³⁵.

2. L'accoglienza

Chauvet è stato riconosciuto come uno degli ispiratori del progetto di ricerca sul compito della teologia in situazione di postmodernità. Tale progetto è stato avviato nell'ambito dell'Università di Lovanio da un gruppo che riunisce 15 ricercatori, sotto la direzione di Lieven Boeve³⁶. Proprio Boeve giudica la proposta di Chauvet una delle migliori illustrazioni con-

²⁸ A. VERGOTE, «Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique», *La Maison-Dieu* 91 (1967) 129-151; ID., «Gesti e azioni simboliche nella liturgia», *Concilium* 7/2 (1971) 55-70.

²⁹ Cf F. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, Paris 1979.

³⁰ J. LADRIÈRE, «Linguaggio e preghiera. La performatività del linguaggio liturgico», *Concilium* 9/2 (1973) 82-98.

³¹ J. Y. HAMELINE, «Aspects du rite», *La Maison-Dieu* 119 (1974) 101-111.

³² Cf Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques», 402.

³³ G. LAFONT, *Ecclesia Orans*, 231; A. CAPRIOLI, «Il sacramento tra conoscenza simbolica e postmodernità», *La Scuola Cattolica* 117 (1989) 452-464: 458.

³⁴ Cf A. HOUSSIAU, «La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980)», *La Maison-Dieu* 149 (1982) 27-55.

³⁵ Cf A. GRILLO, «Ragioni del simbolo e rifiuto del fondamento nella sacramentaria generale di L.-M. Chauvet. Spunti per una critica "in bonam partem"», *Ecclesia Orans* 12 (1995) 173-193.

³⁶ Cf L. LEIJSEN, «Laudatio pour le Doctorat Honoris Causa du Professeur Louis-Marie Chauvet», *Questions Liturgiques* 88/2 (2007) 105-109: 108. Di particolare interesse per la tematica sacramentaria è il volume L. BOEVE – L. LEIJSEN (edd.), *Sacramental presence in a postmodern context* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 160), University Press, Leuven 2001.

temporanee di ciò che può essere definita una “ricontestualizzazione” della teologia³⁷. Questo procedimento implica non solo che il contenuto della fede cristiana sia coinvolto in un certo quadro storico-culturale, socio-economico o socio-politico, ma che prenda forma da tale contesto. Benché non si possa ridurre la fede al quadro storico-culturale, né lo sviluppo della tradizione a un puro adattamento a un contesto mutevole, esiste un legame intrinseco tra fede e tradizione, da un lato, e contesto storico, dall'altro. La percezione di questo legame conduce i teologi a elaborare un discorso contemporaneo che sia insieme valido teologicamente e plausibile per l'oggi. In questo processo ha particolare rilievo la filosofia, in dialogo con le altre scienze umane. La filosofia, infatti, costituisce l'orizzonte intellettuale nel quale i teologi cercano di esprimere la loro intelligenza della fede cristiana. Secondo Boeve, con l'aiuto della filosofia, Chauvet riesce non solo a riconsiderare in modo riflesso il significato attuale della vita cristiana, ma rende testimonianza della legittimità del discorso teologico nella sua interrelazione con altri discorsi.

Inoltre, pur non entrando direttamente nel dibattito sul “ritorno al religioso”, propugnato dalla filosofia “continentale” contemporanea, la riflessione di Chauvet offre una prospettiva che permette di orientarsi anche su questi temi. Considerando brevemente le posizioni di Jean-Luc Marion, Jack Caputo e Richard Kearney, Boeve osserva che tutti questi autori vedono nel linguaggio una sorta di scadimento rispetto a una presunta purezza religiosa, che si collocherebbe al di là delle mediazioni costituite appunto dal linguaggio e dall'ordine simbolico. La proposta di Chauvet può costituire un valido antidoto a queste prospettive, sotto il profilo sia filosofico che teologico: dal punto di vista filosofico, mediante l'appello al carattere irriducibile della mediazione, del linguaggio, dell'ordine simbolico e della corporeità; a livello teologico, ribadendo che, nell'ambito della struttura dell'identità cristiana, ciò che è più spirituale non “ad-viene” se non attraverso tutta una serie di mediazioni corporee (il linguaggio, le storie concrete, le pratiche, i testi, le tradizioni nella quali vive la religione...).

3. Le riserve critiche

Insieme all'accoglienza, l'opera di Chauvet ha incontrato anche forti riserve critiche, raggruppabili attorno a tre capitoli: l'impostazione fon-

³⁷ L. BOEVE, «La théologie postmoderne».

damentale del suo pensiero (3.1.), il suo utilizzo della categoria di “sacramentalità” (3.2.) e il modo in cui vengono articolate analisi della ritualità e singolarità della fede cristiana (3.3).

3.1. L'impostazione di fondo

Reazioni fortemente critiche verso l'impostazione di fondo del pensiero di Chauvet provengono sia dai cultori delle scienze umane, sia dai teologi sistematici. Quanti promuovono ricerche in scienze religiose a partire dalle scienze umane ritengono che Chauvet finisca per strumentalizzare i risultati di queste ultime³⁸. Tutto ciò che sembra in grado di propiziare la transizione dall'ordine metafisico a quello simbolico è chiamato in causa, passando sotto silenzio la specificità delle varie discipline, la diversità degli approcci, le divergenze delle teorie. Così, con estrema libertà, nel giro di poche pagine, Chauvet chiama a raccolta e pone fianco a fianco un gran numero di autori diversi, da Heidegger a Benveniste, da Lacan a Lévi-Strauss, nell'intento di costruire un fronte il più ampio possibile contro la tradizione metafisica. Il rischio è che all'eterogenea amalgama delle posizioni venga conferito il ruolo fondativo sottratto alla metafisica: saremmo cioè di fronte a una sorta di “metafisica della non-metafisica” o “dell'anti-metafisica”. Prospettiva questa quanto mai estranea a chi lavora nel campo delle scienze umane, sempre più preoccupato di attenersi alla rigorosa analisi dei dati e alla precisa determinazione dei confini della propria ricerca. Questo esito problematico era, però, in qualche misura prevedibile, dal momento che Chauvet non affronta esplicitamente le problematiche epistemologiche legate al suo procedimento e, quindi, non si interroga sulla pertinenza e sulle condizioni di una ripresa delle scienze umane nell'ambito di un percorso che si vuole teologico. L'interesse che le scienze umane rivestono per il teologo gli appare piuttosto un presupposto scontato, che non necessita di giustificazione alcuna.

In modo speculare rispetto ai rilievi che provengono dall'ambito delle scienze umane, il fatto che il posto lasciato vacante dalla metafisica sia assunto dal pensiero di Heidegger e dalle scienze umane è motivo di forti perplessità anche sul fronte dei teologi sistematici. Problematico appare

³⁸ Cf A.N. TERRIN, «Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale», in *Una liturgia per l'uomo*, Messaggero – Abbazia S. Giustina, Padova 1986, 132-155: 140-144.

soprattutto il rifiuto di ogni ontologia, che consegue all'assunzione delle prospettive filosofiche heideggeriane e della *koiné* filosofica attuale sul linguaggio. Un rifiuto che si riflette nell'insistenza unilaterale su categorie quali "mancanza", "vuoto", "assenza", "alterità", "non valore" e nel costante sospetto verso la costellazione "ente", "valore", "causa", "conoscenza". «Il sospetto verso l'ontologia – osserva G. Lafont – conduce, in varia misura, a svuotare la sacramentalità della sua consistenza»³⁹. In effetti, il sacramento finisce per essere pensato semplicemente come «una mediazione necessaria del processo mai compiuto della strutturazione sociale (ecclesiale) del soggetto, perché il fondamento veritativo di cui vive la libertà risulta accessibile soltanto sul registro negativo dell'assenza»⁴⁰. La mediazione simbolica, cioè, non consente alcun accesso effettivo all'esperienza di Dio, ma «si pone di fatto essenzialmente come resistenza linguistica alle proiezioni del soggetto»⁴¹, al suo desiderio di padroneggiare Dio e la grazia. Ciò cui la riflessione approda, dunque, non è «l'essere di Dio, ma l'esistenza del credente»⁴².

Il dialogo con la postmodernità rappresenta certo un compito irrinunciabile per la teologia, ma non può risolversi in un'accoglienza indiscussa degli orientamenti del postmoderno, oltretutto assai più variegati di quanto non appaia dalla ricostruzione proposta da Chauvet. Più in particolare, la teologia non può rinunciare alla questione della verità, dato che il suo compito è precisamente quello di dare ragione della fede cristiana⁴³.

³⁹ G. LAFONT, *Ecclesia Orans*, 5 (1988) 231-235: 233-234. In proposito, S. Ubbiali parla di «rinuncia radicale all'assolutezza del fondamento» che, perdendo la qualità teologica del sacramento, «ne insinua la completa dissoluzione»: S. UBBIALI, «Il dibattito teologico sulla verità del sacramento», *Rivista Liturgica* 81 (1994) 118-150: 144.

⁴⁰ A. BOZZOLO, «Le trasformazioni della teologia sacramentaria e il problema del metodo», in F. GIACCHETTA (ed.), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2008, 55-63: 59.

⁴¹ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore e l'azione liturgica», in G. TANGORRA – M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 37-84: 73.

⁴² «La théologie aurait pour terme non pas l'être de Dieu, mais l'existence du croyant. Il nous est donné de comprendre ce qui fait le chrétien et non pas ce qu'est Dieu»: Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques», 411.

⁴³ Non può sfuggire la problematicità di affermazioni come quella secondo cui «la domanda che percorre il nostro discorso teologico non può essere "Perché i sacramenti?" Noi infatti rinunciamo, per principio, a pretendere di risalire all'origine e a rendere ragione delle cose»: L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 113.

In questa linea, appare problematica l'esplicita contrapposizione posta tra azione e pensiero, storia e verità, simbolo e concetto, col tendenziale rifiuto della razionalità argomentativa all'interno della sacramentaria; rifiuto motivato dall'eterogeneità che esisterebbe tra la natura dinamica dell'evento sacramentale e l'astrattezza teorica del concetto, messa in crisi dalla stessa rivelazione cristologica. La valorizzazione del simbolico viene così di fatto contrapposta alla concettualità speculativa. Tale opposizione, però, non è intrinseca alla realtà di cui si parla e non si ritrova nella secolare tradizione non solo della sacramentaria, ma di tutta la teologia.

3.2. L'inderminatezza della categoria di «sacramentalità»

Venendo alla problematica sacramentaria in senso stretto, le critiche più puntuali si trovano in un contributo del teologo riformato P. Gisel⁴⁴. Benché si riferiscano al volume *Du symbolique au symbole*, pubblicato nel 1979, le osservazioni valgono anche per *Symbole et sacrement*, data la sostanziale continuità tra le due opere. Gisel osserva che il percorso proposto da Chauvet presuppone «il primato di un ordine simbolico e sacramentale globale [...] sulla visione di tale o tale simbolo dato, o di tale o tale sacramento circoscritto, definito in se stesso e per se stesso»⁴⁵. Il sacramento o i sacramenti sono quindi situati entro un ordine sacramentale, dove la categoria di sacramentalità è intesa molto ampiamente, come un ordine «non solo globalmente ecclesiale, ma anche globalmente umano»⁴⁶. Questa prospettiva, se presenta indubbi vantaggi⁴⁷, suscita una perplessità di fondo: estesa in maniera pressoché illimitata, la «sacramentalità» rischia di diventare una categoria generale, astratta e vaga, che coincide genericamente con l'antropologico. «Sacramentale» diventa così tutto ciò che riguarda la strutturazione dell'identità personale,

⁴⁴ Cf P. GISEL, «Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique?», *Recherches de Science Religieuse* 75/2 (1987) 357-369 [197-209]. Il numero della rivista è stato riprodotto in un volume a parte, cui si riferisce la numerazione tra parentesi quadra, che seguiamo nelle citazioni successive.

⁴⁵ P. GISEL, «Du symbolique au symbole», 199.

⁴⁶ P. GISEL, «Du symbolique au symbole», 200.

⁴⁷ Gisel ne indica due: la possibilità di ripensare il realismo sacramentale, senza cadere in una cosificazione magica della grazia, e la valorizzazione della dinamica antropologica, intrinseca alla celebrazione del sacramento.

senza «poter più distinguere il gioco della fede cristiana da quello della vita umana come tale»⁴⁸. A loro volta anche i sacramenti, identificati sullo sfondo di una sacramentalità indistinta, sono ridotti a momenti significativi all'interno di un dinamismo antropologico già predefinito "simbolicamente". Rispetto a questo orientamento, la proposta di Gisel va controcorrente. A suo giudizio, infatti, bisogna procedere non «dal simbolico al simbolo», ma «dal simbolo al simbolico»⁴⁹ (p. 206). Coerentemente, la riflessione sacramentaria dovrebbe prendere le mosse non da una generica "sacramentalità", bensì *dai* sacramenti. Si tratta cioè di fare affidamento non tanto su «un funzionamento globalmente naturale o culturale», quanto sulle figure sacramentali, così come si sono concretamente configurate nella storia⁵⁰.

A questo discorso si collega la critica nei confronti della qualifica di sacramento che Chauvet attribuisce alla Chiesa. Il modo in cui viene introdotta la tesi della sacramentalità della Chiesa fa pensare che essa derivi non tanto direttamente da Rahner, quanto piuttosto dalla *koiné* rahneriana postconciliare e sia dunque assunta come dato pacifico, immediatamente disponibile per la teologia⁵¹. A questa ripresa immediata non corrisponde una chiarificazione rigorosa del modo in cui la Chiesa rappresenta/ripre-senta il Signore. A tale proposito, c'è il rischio di attribuire alla Chiesa un ruolo eccessivo, che tende a oscurarne la differenza rispetto al principio cristologico e al compimento escatologico⁵². In effetti, enfatizzando il registro dell'assenza, dell'alterità e dell'invisibilità del Risorto, Chauvet tende a sopravvalutare il ruolo della Chiesa che riempirebbe il vuoto lasciato dal Signore. Si dimentica così che, nei racconti neotestamentari di apparizione del Risorto, è proprio Lui che prende l'iniziativa di farsi incontro ai discepoli. E si rischia di non assumere con tutte le sue implicazioni

⁴⁸ P. GISEL, «Du symbolique au symbole», 201.

⁴⁹ P. GISEL, «Du symbolique au symbole», 206.

⁵⁰ Analoghe considerazioni sono proposte da H. BOURGEOIS, «Positions du sacramentel aujourd'hui», *Recherches de Science Religieuse* 75 (1987) 175-202: 179.

⁵¹ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria*, 97.

⁵² Non mancano peraltro affermazioni nelle quali Chauvet sembra relativizzare nettamente il ruolo della Chiesa: «Il paradosso della Chiesa è proprio questo: essa è fedele alle proprie particolari caratteristiche solo quando in certo senso le dimentica per aprirsi a questo Regno, più grande di lei, che cresce nel Mondo»: L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 128. Proprio queste oscillazioni rivelano la necessità di una maggiore articolazione del rapporto tra Cristo e la Chiesa.

l'affermazione secondo cui la Chiesa «non è mai contemporanea della sua origine», dal momento che «essa vive “ricevendosi”»⁵³.

Queste osservazioni di Gisel sono obiettivamente in consonanza con alcuni rilievi a suo tempo mossi da G. Colombo nei confronti della tesi rahneriana della Chiesa come *Ursakrament*. Secondo Colombo, tale prospettiva implicherebbe una funzione genetica della Chiesa in rapporto ai sacramenti, che appare problematica sotto due punti di vista: anzitutto, tronca il rapporto immediato tra Gesù Cristo e i sacramenti; rapporto imprescindibile, poiché la grazia sacramentale non può che venire da Gesù Cristo. In secondo luogo, l'affermazione di una funzione genetica della Chiesa nei confronti dei sacramenti falsa la natura stessa della Chiesa che, nei confronti di Cristo e del suo Spirito (la grazia), si trova in una posizione di recettività e svolge un'azione puramente strumentale.

La critica di Gisel è ripresa e rilanciata anche da Bozzolo, secondo cui «il proliferare della terminologia “simbolica” nel saggio di Chauvet [Ö] non sembra accompagnato da un'effettiva chiarificazione formale di cosa si intende per “simbolo”»⁵⁴. Se è vero che il procedimento di Chauvet intende evitare le definizioni, è altrettanto vero che la mancata determinazione dell'ambito di utilizzo di una nozione chiave qual è quella di “simbolo” non aiuta a fare chiarezza – tanto più che la categoria è introdotta a vari livelli. Problematica risulta anche l'identificazione tra il simbolico e il sacramentale. In effetti, «se il sacramento è simbolico, ogni simbolico non è un sacramento»⁵⁵.

3.3. Analisi della ritualità e singolarità della fede cristiana

In una prospettiva analoga si possono riprendere le riserve relative al modo in cui Chauvet articola l'analisi della ritualità con la singolarità della fede cristiana. La ritualità, infatti, è considerata anzitutto a partire

⁵³ P. GISEL, «Du symbolique au symbole», 202. In questo quadro, Gisel si interroga sulla pertinenza dell'adagio «la Chiesa fa l'eucaristia e l'eucaristia fa la Chiesa». A suo giudizio, l'asserto andrebbe capovolto, evidenziando la priorità dell'azione con cui l'eucaristia fa la Chiesa. Nella stessa linea, cf H. BLOCK, «L'eucharistie fait-elle toujours l'Église?», *La Maison-Dieu* 223/3 (2000) 73-92; G. COLOMBO, «Per il trattato sull'eucaristia», in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 255-337: 332.

⁵⁴ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria*, 189.

⁵⁵ P. GISEL, «Du symbolique au symbole», 208.

dagli strumenti della linguistica (e, più in generale, delle scienze umane), che consentono di metterne in luce il carattere illocutorio e performativo. In un secondo momento, la dinamica della ritualità viene, per così dire, “riempita” dei contenuti della fede cristiana. In altri termini: il rito non è considerato anzitutto «come una celebrazione credente, come un “atto di fede”», bensì «come un “modo” di agire, le cui componenti principali sono successivamente interpretate alla luce della fede»⁵⁶. L'esito di questo modo di procedere è «una frattura senza rimedio tra comprensione del sacramento *in genere ritus* e sua comprensione quale mediazione adeguata della grazia»⁵⁷.

La scollatura tra dinamismo antropologico del rito e suo contenuto di fede traspare anche dalla insufficiente articolazione del rapporto tra rito ed etica⁵⁸. Chauvet ribadisce che si viene alla fede «partecipando all'atto di fede della Chiesa, nell'espressione simbolica nativa che ne dà la liturgia»⁵⁹. E tuttavia precisa che «questa condizione, per quanto necessaria, non è sufficiente per effettuare il passaggio di ciascuno a un atto di fede personale»⁶⁰, il quale implica pure una dimensione intellettuale ed esige di essere verificato nella prassi etica. Il rito tende così a divenire momento pedagogico che rimanda all'agire morale⁶¹. In Chauvet, quindi, l'impostazione secolarista continua a mantenere un certo peso, proprio perché il valore del rito viene ricondotto alla sua funzione di rinvio all'agire morale. Non sembra per nulla emergere la consapevolezza del fondamento

⁵⁶ A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria*, 207. G. Angelini segnala come incauta la scelta di «affidarsi a una teoria del rito che procede da una prospettiva soltanto linguistica; quella teoria [...] scorpora il discorso sul “funzionamento” del rito da quello sulle determinazioni che esso deriva dalla tradizione storica e culturale entro la quale esso nasce»: G. ANGELINI, «Il ritorno del rito nella teologia sacramentaria: questioni aperte», in G. TANGORRA – M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione*, 3-35: 33-34.

⁵⁷ G. ANGELINI, «Il ritorno del rito», 33.

⁵⁸ «Di questa categoria dell'etica mai è abbozzata un'articolazione concettuale»: G. ANGELINI, «Il ritorno del rito», 34.

⁵⁹ L. M. CHAUVET, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles», *La Maison-Dieu* 174 (1988) 75-95: 90.

⁶⁰ L.-M. CHAUVET, «La structuration de la foi», 90.

⁶¹ «La liturgia è la grande pedagogia in cui impariamo ad acconsentire a questa presenza della mancanza di Dio che ci chiede di dargli corpo in questo mondo, compiendo così il sacramento in “liturgia del prossimo”, e la memoria rituale di Gesù in memoria esistenziale»: L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 183.

teologico dell'agire etico: se l'uomo può volere il bene è perché la rivelazione di Dio in Gesù Cristo gli si offre come il senso per cui impegnare per sempre e senza riserve la sua libertà. Il sacramento cristiano, dunque, non semplicemente rimanda a un agire etico, «ma ne istituisce allo stesso tempo la possibilità e la necessità»⁶².

PIERPAOLO CASPANI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (Va)

SUMMARY

Twenty years after the italian translation of L.-M. Chauvet's most important work, *Symbole et sacrement*, following the rereading given by the Author and a volume of miscellaneous studies in his honour, this paper tries to critically assume a suggestion which has deeply conditioned the theological-sacramental reflection, and theological studies in general. After a precise outline of thge work, the debatement it has generated is followed in three directions: the interest for the work, its reception and, finally, the critics it met and still meets.

⁶² «Ne istituisce la possibilità, perché la celebrazione cristiana non attinge il sacro come radicalmente altro rispetto al profano, ma come l'origine del senso che si spiega in tutta l'esistenza, e ne istituisce la necessità, perché offre nella rivelazione cristologica l'unico possibile compimento della libertà»: A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria*, 212.