

Ugo Lorenzi

IN DIBATTITO CON LOUIS-MARIE CHAUVET

Pensare e dire la fede oggi

SOMMARIO – I. IL PENSIERO DI L.-M. CHAUVET ATTRAVERSO *SIMBOLO E SACRAMENTO*:
1. *L'ingresso nell'ordine simbolico*; 2. *Esistenza cristiana e scambio simbolico*; 3. *Ritualità e sacramenti*; 4. *Cristologia e teologia rivisitate* – II. ANALISI
E VALUTAZIONE: 1. *Esiti problematici*; 2. *Questioni di fondo*; 3. *Valutazione* –
III. CONCLUSIONE

Nel panorama della teologia contemporanea, il pensiero di Louis-Marie Chauvet è uno tra i più significativi. Lo è, anzitutto, a motivo della vastità del suo programma: una comprensione rinnovata dei sacramenti, che assume da subito la portata di una rivisitazione d'insieme dell'esistenza cristiana. Lo è anche perché Chauvet intraprende un dialogo serrato con alcune categorie culturali, intese in senso forte come condizioni di plausibilità dell'esperienza. Dentro questo crocevia tra approfondimento della fede cristiana e presa a carico della cultura del suo tempo, Chauvet ha cercato una nuova strada, trovando amplissima risonanza.

In questo articolo presento, analizzo e valuto gli apporti del pensiero di Chauvet. Lo faccio seguendo il filo rosso del rapporto tra la teologia e le scienze umane, tanto importante per Chauvet da richiedere, per essere compreso, una rivisitazione globale della sua proposta.

I. IL PENSIERO DI L.-M. CHAUVET ATTRAVERSO *SIMBOLO E SACRAMENTO*

Benché sia stato pubblicato durante la prima metà dei suoi anni di insegnamento, il volume *Simbolo e sacramento*¹ contiene una tappa già matura e durevole del pensiero di Chauvet. In esso confluisce infatti la sua

¹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann 1990 (originale francese *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987). Chauvet ha insegnato all'Institut Supérieur de Liturgie dell'Institut Catholique di Parigi dal 1974 al 2007; il volume è del 1988.

produzione precedente², e ad esso si ricollega quella successiva³. Anche le riprese del suo pensiero⁴, comprese quelle effettuate da lui stesso⁵, rimandano, così come l'intero dibattito sulle sue posizioni⁶, a quest'opera maggiore. Presento perciò *Simbolo e Sacramento* considerandolo come testo rappresentativo del pensiero di Chauvet, e segnalando in qualche caso, tra gli scritti successivi, quelli che apportano ampliamenti o esplicitazioni ad una base che, come già accennato, rimane stabile. Seguo l'indice dell'opera, con i suoi quattro momenti: il passaggio dalla metafisica all'ordine simbolico (1), la struttura dell'esistenza cristiana nella logica dello scambio simbolico (2), la ritualità e i sacramenti come matrici dell'identità credente (3), il conseguente ripensamento della cristologia e della teologia (4).

1. L'ingresso nell'ordine simbolico

Simbolo e Sacramento si apre con una decisa affermazione dell'ineadeguatezza delle categorie di pensiero della sacramentaria scolastica. Il linguaggio della causalità strumentale («mezzi di grazia» e «causa di santificazione») appare a Chauvet doppiamente disomogeneo: nei confronti della realtà della grazia, alla quale si avvicina maggiormente il registro

² L.-M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, 1988 (orig. franc. 1979).

³ L.-M. CHAUVET, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Montrouge 2010; ID., *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella Editrice - Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Assisi - Roma 2006; ID., articolo «Sacrement», in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 1028-1033; ID., *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997 (orig. franc. 1993); ID., articolo «Sacrements», in *Catholicisme*, 1992, t. XIII, fasc. 60, col. 326-361.

⁴ P. BORDEYNE - B.T. MORRILL (edd.), *Les sacrements. Révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Cerf, Paris 2008; L. BOEVE - L. LEIJSEN (edd.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, University Press, Leuven 2001.

⁵ L.-M. CHAUVET, «Une relecture de Symbole et Sacrement», *Questions Liturgiques* 88 (2007), 111-125, anche in *La Maison-Dieu* 252 (2007), 109-128. Spesso, all'inizio dei contributi successivi al 1987, Chauvet indica la parte di *Simbolo e Sacramento* nella quale è stato già trattato quell'argomento.

⁶ Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques de la "postmodernité". A propos de deux livres récents de G. Lafont et L.-M. Chauvet», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988), 397-426; P. CASPANI, «La teologia sacramentaria di L.-M. Chauvet», *Scuola Cattolica* 138 (2010), 517-542; A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999 («Chauvet», 82-109).

della relazione e della comunicazione, e nei confronti della nozione di segno, con cui la tradizione teologica l'ha però costantemente abbinato.

Le categorie scolastiche sono coerenti con un modo di concepire la realtà che si rappresenta l'essere in un rapporto di sostanziale continuità rispetto al mondo degli oggetti disponibili alla conoscenza. Parallelamente, il soggetto presume di poter disporre di una sorta di conoscenza immediata di sé, che lo autorizzerebbe a pensarsi serenamente al centro della propria esistenza. Questa visione delle cose, che è diventata il presupposto stabile dell'intero pensiero occidentale, è in realtà un'illusione fuorviante, che si traduce in una pretesa di controllo, verso la realtà e verso se stessi. Una tale illusione e presunzione merita la critica senza sconti formulata da Martin Heidegger, di cui la teologia attende ancora l'equivalente.

L'essere, in realtà, elude ogni pretesa di accaparramento, in un modo ben più radicale di quanto l'analogia classica, che è in fondo solo un correttivo interno ad un sistema di segno inverso, permetta di cogliere. Sul versante del soggetto, la psicanalisi, portando alla luce l'intreccio di meccaniche pulsionali e di schemi culturali nei e dai quali l'uomo viene plasmato, gli ha notificato la sua condizione, quella di chi «non è padrone in casa propria». L'uomo è ineluttabilmente decentrato rispetto al sogno di auto-possedersi, che lo conduce a considerare la coscienza-psiche come istanza di controllo sui gesti e sulle parole, e a considerare se stesso come centro della realtà. Per sbloccare questa situazione occorre avviare una trasformazione di grande portata: uscire dal sistema metafisico per entrare in una diversa configurazione del pensiero: l'ordine simbolico. A rendere possibile questo passaggio epocale è una nuova considerazione del linguaggio, inaugurata dalla svolta linguistica di Heidegger. L'esistenza del linguaggio attesta infatti il carattere sempre mediato del rapporto tra l'uomo e il mondo. Non esiste né la realtà bruta, né una conoscenza trasparente, se non nelle regressioni immaginarie, nei confronti delle quali l'attenzione al linguaggio è l'istanza di contenimento più efficace. Da un lato, noi siamo continuamente immersi nel linguaggio; dall'altro, esso ci precede, perché nessuno dei suoi utilizzatori l'ha inventato. Il linguaggio pone perciò, in modo paradigmatico, la questione della differenza al cuore di ciò che ci è più familiare.

Anche la tradizione metafisica, però, rifletteva sul linguaggio. Chauvet presenta così due figure, il segno e il simbolo, rappresentanti rispettivamente della metafisica e dell'ordine simbolico. Il segno è un'entità utilizzata da un soggetto (concezione strumentale) per dire qualcosa di univoco

(funzione di predicazione) a proposito di qualcosa (funzione di referenza). La logica del segno è visualizzabile come un vettore rettilineo che parte dal pensiero del soggetto, attraversa il linguaggio e raggiunge la realtà. Questa linearità viene invece interrotta, punto per punto, dalla dinamica del simbolo. Rispetto alla funzione di predicazione, il simbolo non rimanda a significati univoci: il suo spessore di «cosa significante» lo rende parzialmente opaco nei confronti di significati prestabiliti. Rispetto alla funzione di referenza, il simbolo non designa direttamente degli oggetti, ma è parte di un sistema di rimandi «lateralmente» con altri simboli che gli sono apparentati. Questo sistema di rimandi reciproci, o ordine simbolico, costituisce la realtà come realtà umanizzata, socialmente e culturalmente costruita. Nelle sue forme paradigmatiche, la lingua e la cultura, l'ordine simbolico è lo spazio all'interno del quale gli esseri umani si riconoscono a vicenda, per il fatto di comunicare. Il simbolo, in effetti, più che dire qualcosa, funziona da operatore di riconoscimento (*sym-ballo*) per i soggetti coinvolti. Giungiamo così alla terza differenza rispetto al segno. Rispetto al suo rapporto con il soggetto, il simbolo ribalta la concezione strumentale: esso non è uno strumento espressivo in mano ad un soggetto già compiuto, ma un fattore decisivo all'interno del processo del diventare soggetti, e dell'esserlo in relazione con gli altri.

Lo spostamento di accento dal segno al simbolo fa uscire dalla prospettiva prevalentemente cognitiva del segno, introducendo nel campo complesso dell'azione. «Comunicare», in questo nuovo quadro, significa non tanto trasmettere dei contenuti, ma anzitutto entrare in quel patto di riconoscimento e di reciprocità che è alla base dell'esistenza umana⁷. I contenuti comunicati non vengono soppressi, ma assumono un ruolo funzionale al riconoscimento reciproco tra i soggetti.

Al di là dei riferimenti più prossimi forniti da Chauvet, questa concezione del simbolo affonda le sue radici nella teoria linguistica di Ferdinand de Saussure⁸, il fondatore dello strutturalismo. Lo strutturalismo è il movimento di pensiero che analizza i fenomeni osservando le relazioni tra gli elementi che li compongono, invece che studiare gli elementi uno

⁷ «Il simbolo compie così la funzione primordiale del linguaggio, di cui è il testimone intrinseco: [...] funzione non principalmente rappresentazione degli oggetti, ma di *comunicazione* tra i soggetti». L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, 86.

⁸ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. DE MAURO, Laterza, Roma-Bari, 2009 (orig. franc. 1916).

alla volta. Agli inizi del XX secolo, Saussure pose la cesura epistemologica⁹ con la quale nacque la linguistica europea contemporanea. Lo fece mettendo volutamente tra parentesi le tre dimensioni del segno linguistico già evocate: il suo riferimento al mondo (funzione di referenza), l'abbinamento stabile tra significanti e significati (funzione di predicazione univoca, rimessa in questione dal carattere arbitrario degli abbinamenti), l'immediatezza del legame tra significato linguistico e psiche del soggetto (concezione strumentale). Questo triplo «sbarramento» nei confronti delle dimensioni linguistiche convenute serve per fondare un nuovo approccio, basato sulla relazione laterale tra i significanti. Ogni significante possiede non un valore referenziale, ma una valenza differenziale rispetto agli altri significanti. Sarà pertanto il loro gioco di opposizioni a generare il senso, il quale afferisce al sistema di relazioni come tale, e non al contenuto semantico degli elementi singolarmente presi.

Collegato ad un radicale cambiamento di prospettiva filosofica, lo strutturalismo nasce dalla linguistica ma si trasforma presto in un paradigma trasversale all'insieme delle scienze umane, soprattutto in ambito francese. Su questa direttrice, Chauvet chiama in causa gli approcci dell'etnologia-antropologia e della psicanalisi. Ad accomunarli tra di loro e con la linguistica è l'opzione di metodo, decisiva negli sviluppi teologici di Chauvet, di ricondurre il discorso sui significati alla dinamica dei processi significanti. Questa operazione punta a liberare la comprensione dei processi antropologici da quella fissazione sui significati, «bloccati» e riduttivamente cognitivi, che la tradizione della metafisica e del cogito ha provocato. Esempio¹⁰, in questo senso, è la ripresa del pensiero di Jacques Lacan¹¹. Secondo lo psicanalista francese, il bambino piccolo che

⁹ La prima cesura epistemologica fondatrice fu quella di Emile Durkheim, con la quale è nata la sociologia contemporanea. La sua idea, secondo la quale la sociologia deve occuparsi dello studio dei fatti sociali come fenomeni indipendenti rispetto agli individui, ha influenzato diverse altre discipline, tra cui soprattutto la linguistica e l'antropologia. E. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Einaudi, Torino 2008 (orig. franc. 1895). La prima applicazione di questo approccio, rimasta esemplare, si trova nel saggio sul suicidio, in Id., *Il suicidio - L'educazione morale*, UTET, Torino 2008 (orig. franc. 1897).

¹⁰ Tra gli altri: M. MERLEAU-PONTY: il pensiero non esiste indipendentemente dalla sua espressione; A. VERGOTE: programma di ricomporre la scissione tra manifestazione pubblica e intenzione intima delle rappresentazioni; E. ORTIGUES: il simbolo ci introduce in un ordine di cui egli stesso fa parte. Cf. L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, 61-67.

¹¹ J. LACAN, *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino 1995 (orig. franc. 1966).

vede se stesso riflesso nello specchio è immerso in una pienezza immaginaria. Il fatto che qualcuno pronunci il suo nome lo introduce nel mondo umanizzato, in cui il rapporto con la realtà è inseparabile dal costituirsi di una relazione. Si abbozza così il passaggio tra il regime dell'immaginario, caratterizzato da una logica a due termini «io-tu», nella quale però il tu è preda inevitabile di un gioco di proiezioni, e il regime simbolico, a struttura ternaria «io-tu-realtà», nel quale il principio terzo della realtà funge per così dire da impianto frenante alle tendenze proiettive, ed è lo spazio di esercizio della relazione. Questo passaggio indispensabile porta con sé delle necessarie complicazioni, che la tendenza immaginaria si illude di poter scansare, nel suo sogno mitico di preservare la completezza originaria del soggetto dal contatto con il mondo e con gli altri. Mentre introduce alla realtà nella sua ampiezza e bellezza, l'ingresso nella logica simbolica rende percepibile una specie di fenditura, una dimensione mancante situata al centro di ogni individuo. Questa fenditura costringe ad intraprendere l'esperienza travagliata e luttuosa della rinuncia alla totalità e all'auto-possessione, decentrando l'individuo da sé, verso l'incontro con gli altri e con il mondo. Giungiamo così alla tesi di fondo di Lacan, secondo la quale l'inconscio possiede una struttura linguistica, nel senso forte che senza linguaggio non ci sarebbe neppure accesso all'inconscio, e quindi all'esperienza umana. Lungi dal precedere il linguaggio e la comunicazione, il soggetto trova in essi la matrice generativa dentro la quale la sua identità si manifesta, nel momento stesso in cui viene plasmata.

2. Esistenza cristiana e scambio simbolico

2.1. Struttura dell'esistenza cristiana

L'assunto del necessario carattere mediato di ogni accesso al reale e a se stessi diventa, per Chauvet, la chiave per pensare la struttura dell'esistenza cristiana nel segno della sacramentalità. Parlare di struttura significa portare l'attenzione sulla relazione che intercorre tra i tre poli Scrittura, Sacramento e Etica, più che su ogni singolo polo. Di questa relazione fa parte, anzitutto, la posizione del polo Sacramento come termine medio tra gli altri due. Nell'ottica di Chauvet, questa «sintassi» delle posizioni dice molto più rispetto a qualunque «semantica» che volesse accreditare i sacramenti sviluppandone i significati teologici. Il polo Sacramento, in effetti, è posto al centro perché esso è la necessaria chiave di volta perché l'e-

dificio dell'esistenza cristiana abbia una coerenza di insieme. Illustro qui la relazione tra Scrittura e Sacramento, rimandando al termine del punto successivo quella, uguale nel funzionamento, tra Sacramento e Etica.

L'argomentazione di Chauvet prende le mosse dal fatto che i racconti evangelici dell'istituzione dell'Eucaristia, così come quello dei discepoli di Emmaus in Lc 24, sono stati scritti da comunità cristiane che già celebravano l'Eucaristia. La celebrazione, pertanto, non è una realtà semplicemente successiva ai testi, al modo di una attuazione conseguente. Essa costituisce, al contrario, il loro sito¹² originario, il loro luogo di recezione e, simultaneamente, di produzione. Questa compenetrazione di recezione e produzione, che spiazza i riflessi intuitivi, comporta delle implicazioni teologiche rilevanti. Non c'è, in effetti, una fede che verrebbe suscitata dal solo incontro con la Scrittura e poi, come espressione successiva e derivata, si dedicherebbe al rito. La celebrazione è a tal punto essenziale alla fede che, per i primi cristiani, essa è stata la fucina del Nuovo Testamento. Reciprocamente, l'elaborazione delle Scritture ha mediato il sorgere della comunità come corpo ecclesiale, dentro quell'alveo di gestazione che è la liturgia. Per quanto destinata a finire, l'esperienza delle comunità primitive che hanno celebrato mentre il Nuovo Testamento era ancora in formazione vale come paradigma per tutte le comunità cristiane successive. Questa esperienza infatti attesta (intesse nel testo, che ne porterà per sempre la traccia) che la Scrittura e il rito sono coesenziali alla fede. Non solo: essa attesta che il rito ha una funzione più originaria rispetto alla Scrittura. Non è qui in discussione il fatto che, nel processo del venire alla fede, l'incontro con la Scrittura possa e debba avvenire cronologicamente prima di quello con i riti sacramentali. Chauvet intende piuttosto contrastare l'idea secondo la quale la lettura e l'ascolto delle Scritture potrebbero fornire un accesso ritenuto «vero», depurato dall'esoticità e dal peso istituzionale delle celebrazioni, a Gesù Cristo, e che questo asse sia sufficiente per far sorgere e per vivere la fede cristiana. Ora, la risurrezione e l'ascensione di Gesù Cristo hanno reso impraticabile il progetto, da quel momento immaginario, di proseguire un rapporto con lui basato sull'immediatezza del vedere e del toccare, come mostra prima il mancato riconoscimento da parte dei discepoli di Emmaus, e poi la sparizione di Gesù dalla loro vista. Accettare che il rapporto immediato con Gesù sia

¹² L.-M. CHAUVET, «La Bible dans son site liturgique», in J.-L. SOULETIE - H.-J. GAGEY (dir.), *La Bible, Parole adressée*, Cerf, Paris 2001, 19-32.

venuto meno è la condizione per comprendere che la relazione con lui passa, ora, dalla mediazione della comunità che celebra e legge le Scritture.

Il modo di intendere la lettura della Scrittura che Chauvet fa proprio è determinato dall'attenzione ai processi significanti. Egli riprende la teoria di Jacques Derrida¹³, secondo il quale lo scritto si distingue dalla parola orale come l'accettazione dell'incompletezza si oppone al sogno della stabilità e della compiutezza del senso. Il programma decostruttivista di Derrida consiste nel separare i significanti dai significati che abitualmente vengono loro abbinati. Questa cesura restituisce ai testi scritti il loro carattere di traccia, aperta ad una varietà di letture, cioè a delle pratiche di lettura non scontate, che impongono un lavoro su di sé, nel corpo a corpo tra la Scrittura e la comunità. Con Paul Beauchamp¹⁴, che ha ripreso nell'esegesi biblica la prospettiva di Derrida, Chauvet esplora la fecondità di questo capovolgimento di prospettive, che pone l'accento sulla densità materiale, significante, della lettera della Scrittura. Il carattere opaco della lettera nei confronti di referenti o significati immediati (l'identità di Gesù, il senso dell'incontro con lui) esige di attenuare quelle funzioni linguistiche, per evidenziare la relazione tra i significanti, due soprattutto: il corpo di parola che è il testo, e il corpo sociale della comunità che lo legge. La resistenza dei significanti frustra beneficamente la pretesa di accedere a significati subito disponibili, che rischiano di far sentire chi legge la Scrittura sdoganato dall'esigenza di lasciarsi rimettere in questione dall'incontro con la Parola. Leggere la Scrittura diventa così una pratica che mette in gioco l'identità di chi la vive, ben al di là di una ricerca estrinseca di significati convenuti.

2.2. Dinamica dell'esistenza cristiana: lo scambio simbolico

Riflettere sull'esistenza cristiana solo in termini di struttura, come tale statica, non è però sufficiente: occorre parlare della sua dinamica effettiva. Chauvet introduce a questo punto il nucleo della sua teologia: il processo dello scambio simbolico. Elaborata successivamente da Marcel Mauss¹⁵,

¹³ J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 (orig. franc. 1967).

¹⁴ P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la Lettre et le Corps*, Cerf, Paris 1992.

¹⁵ M. MAUSS, «Essai sur le don», *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950 (1923), 143-279.

Claude Lévi-Strauss¹⁶ e Jean Baudrillard¹⁷, la teoria dello scambio simbolico proviene dall'analisi delle pratiche di dono, dalle società antiche fino ad oggi. L'azione di donare è ambivalente. Un primo registro sul quale essa può venire declinata è pilotato dal calcolo del valore materiale del dono, e si esaurisce in esso. Il secondo registro, invece, si disinteressa del valore materiale, fissando l'attenzione sulla trasformazione che il fatto di donare e ricevere introduce nella relazione tra le persone. Da oggetto da quantificare, il dono diventa l'operatore interno della comunicazione tra le persone, secondo quanto era stato già osservato per il simbolo. Tra scambio mercantile e scambio simbolico, la differenza non risiede in una qualche intenzione difficile da verificare e che, anche se sincera, può rimanere sterile. La differenza passa da un atto totalmente riscontrabile: il contro-dono da parte di chi ha ricevuto. Quando un dono viene ricevuto come un dono, cioè come la proposta di un legame significativo e come espressione «metonimica» del dono che il donatore fa di se stesso, chi l'ha ricevuto avverte che il comportamento più consono consiste nel donare a propria volta. La radicale compenetrazione tra dono ricevuto come dono e contro-dono è l'elemento qualificante dello scambio simbolico: o si verificano insieme, oppure non è presente nemmeno uno dei due.

Il carattere reversibile dello scambio permette ai soggetti di riconoscersi a vicenda, dal momento che il processo del dono prevede precisamente che i soggetti coinvolti occupino a turno la posizione di donatore e quella di destinatario. Essendo un rituale sociale istituito, lo scambio simbolico non dipende dai soggetti; è invece lui che assegna loro una posizione e uno statuto antropologico, attraverso la modificazione delle loro relazioni, in una logica di alleanza.

Lo scambio simbolico permette, infine, di riformulare la dimensione della «trascendenza». Dal linguista Emile Benveniste, Chauvet riprende l'analisi della struttura triadica dei pronomi personali io, tu, il¹⁸. In quanto opposti, «tu» e «io» rappresentano il paradigma stesso della differenza.

¹⁶ C. LÉVI-STRAUSS, «L'efficacité symbolique», in *Anthropologie structurale* 1, chap. X, Plon, Paris ²1974 (1958); ID., «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», in M. MAUSS (éd.), *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris ²1950.

¹⁷ J. BAUDRILLARD, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1979 (orig. franc. 1976); ID., *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano-Udine 2013 (orig. franc. 1972).

¹⁸ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, 66-67.

Questa differenza non è però una separazione, in virtù dell'istanza terza «il» che, fungendo da base comune di un possibile dialogo, trasforma l'opposizione in motore di relazione. Tenendo il posto del reale e dell'altro sociale, di istanze cioè normalmente assenti dalla situazione in cui avviene il discorso, il pronome «il» rimanda al «terzo assente». Questa assenza, tuttavia, è estremamente operante, in quanto esprime «ciò in nome di cui», o anche eventualmente «colui in nome del quale» l'opposizione tra tu e io può trasformarsi in una relazione di riconoscimento reciproco. L'idea classica e intuitiva di differenza - una distanza che comporta l'esteriorità reciproca - viene così messa fuori gioco. La presenza-assenza del «terzo» mette in moto la breccia che abita al centro di ogni uomo. A condizione di acconsentire a questa mancanza, essa si trasforma in un trampolino verso la reciprocità e lo scambio.

3. Ritualità e sacramenti

La possibilità che lo scambio simbolico possa valere come figura sintetica per rileggere l'intera esistenza cristiana trova il suo banco di prova nella teologia dei sacramenti. In essi, infatti, la dinamica simbolica raggiunge il massimo grado di espressione perché, nei sacramenti, ciò che viene detto avviene anche. In questo passaggio decisivo, il profilo esigente e coraggioso del pensiero di Chauvet impone a se stesso una doppia richiesta. Da una parte, occorre mostrare in cosa consista l'identità specifica dei sacramenti che, sola, può motivare l'imprescindibilità della mediazione rituale in ordine alla fede. D'altra parte, va mostrato il collegamento tra i sacramenti e le altre dimensioni dell'esistenza cristiana, tanto più in quanto essa è stata presentata sotto il segno della sacramentalità. Per affrontare la sfida di questa articolazione, Chauvet presenta due sviluppi concentrici: la ritualità e, al suo interno, i sacramenti cristiani.

3.1. Efficacia simbolica e performatività del linguaggio

Lo studio della ritualità si dirige in modo deciso verso gli apporti dell'etno-antropologia. Da essi emergono alcune caratteristiche qualificanti del rito, focalizzate sul tipo di efficacia che gli è propria. Operando un'interruzione rispetto al ritmo ordinario della vita, il rito media il fatto che Dio è differente dalle cose del mondo, di una differenza che collega con l'origine e che, in regime cristiano, viene confessata come luogo di

amore e di grazia. Il rito, poi, apre uno spazio di relazioni, che consentono di «creare gioco»¹⁹ tra i soggetti che celebrano, introducendo dei canovacci rituali e esistenziali insieme regolati e aperti. Ancora, il rito dispiega la sua efficacia peculiare conferendo una posizione, uno statuto sociale profondo ai soggetti che vi prendono parte, strutturando così la loro identità. Il versante cristiano di questa dinamica antropologico-rituale è l'esperienza dell'alleanza, caratterizzata dall'esigenza distintiva secondo la quale l'alleanza con Dio può essere vissuta solo accogliendo e propiziando anche quella con i fratelli. Questa spaziatrice intessuta da rimandi reciproci, tipica della celebrazione cristiana, è resa possibile perché la presenza di Dio non avviene in modo egemone e saturante, ma come la «presenza di una mancanza»²⁰, quella del Terzo Assente.

Sulla trama di fondo della linguistica strutturale, Chauvet innesta la ripresa della pragmatica linguistica, attraverso la teoria degli atti di parola²¹ e la nozione di performatività. Un atto di parola è un enunciato che, per il fatto stesso di essere proferito, compie l'azione che descrive, come «prometto di venire», o «la messa è finita». Chauvet afferma che gli atti di parola sono l'analogo linguistico ideale per pensare il tipo di efficacia proprio agli atti di simbolizzazione che sono i sacramenti. Nei riti, in effetti, si trova espressa in modo paradigmatico la dimensione performativa del linguaggio, attraverso le sue caratteristiche: trasformare la posizione dei soggetti per il fatto di enunciare delle parole, e rimandare ad una regola/legge, dentro un quadro di statuti sociali e simbolici riconosciuti in seno alla comunità parlante/celebrante. Il rito non solo prevede tutto questo, ma lo contiene in modo esemplare. Questi requisiti fanno sì che, negli atti

¹⁹ L.-M. CHAUVET, «Présence de Dieu, présence à Dieu dans le jeu liturgique», in ID., *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Paris 2010, 81-101.

²⁰ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, 125.

²¹ Chauvet si rifà a J.L. Austin, il primo sostenitore di questo approccio. In un primo tempo, Austin fa valere la distinzione tra costativi e performativi. In seguito la rivede, osservando che la performatività è una dimensione interna al linguaggio, presente con intensità e modi differenti in ogni espressione linguistica. Egli riconosce in ogni enunciazione tre dimensioni interne: locutoria (contenuto informativo), illocutoria (la dimensione di azione), e perlocutoria (gli effetti extralinguistici). J.L. AUSTIN, *Quando dire è fare*, Marietti, Genova 1987 (orig. inglese 1962; trad. francese 1970, trad. italiana 1974); La teoria degli atti di parola è stata ulteriormente sviluppata da J. SEARLE, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1976 (orig. americ. 1969).

di parola come nella ritualità, non ci sia alternativa tra il dire e l'agire, la rivelazione e l'efficacia.

3.2. Rito e linguaggio: analisi della preghiera eucaristica

Dentro il campo simbolico della ritualità, si tratta ora di rendere conto dello specifico dei sacramenti. La questione della specificità dei sacramenti viene riformulata da Chauvet come ricerca del principio che rende «eucaristica» l'articolazione dei diversi elementi della preghiera eucaristica seconda. Il testo presenta un canovaccio narrativo sospinto dal desiderio di poter rendere grazie a Dio, per il dono di Gesù Cristo, nello Spirito. All'inizio della preghiera eucaristica, l'azione di grazie viene presentata come una consegna per la comunità («è cosa buona e giusta»), mentre alla fine essa viene detta compiuta («a Te, onore e gloria»). Cosa ha trasformato l'azione desiderata in un'azione compiuta? La trasformazione del «noi» ecclesiale abilitato a rendere grazie, in cui Chauvet riconosce la posta in gioco della preghiera eucaristica, avviene in tre momenti. Nel primo (fino al *Sanctus* compreso), si fa memoria grata di come il Padre ci abbia donato Gesù Cristo, che riassume e compie tutti i doni della storia della salvezza. Nel secondo momento (epiclesi sui doni, racconto dell'istituzione e anamnesi), Dio Padre, insieme allo Spirito, dona il corpo sacramentale di Cristo. Ciò può avvenire in ogni Eucaristia, perché Gesù Cristo si è già donato, una volta per sempre. Viene perciò raccontato il presupposto fondante della celebrazione: le parole e i gesti di Gesù nell'ultima cena. Nel terzo momento (l'epiclesi sulla comunità), Dio dona all'assemblea di diventare ciò che essa ha ricevuto: Gesù Cristo stesso, nel suo corpo ecclesiale, per l'azione dello Spirito.

Passiamo ora dal testo della preghiera eucaristica all'interpretazione proposta da Chauvet. In primo luogo, egli sottolinea l'intreccio di soggetti lungo la preghiera eucaristica. Presa nel suo insieme, essa ha come soggetto operante il «noi» ecclesiale, che esercita l'azione di grazie. Nelle tre sottosezioni, invece, il soggetto è Dio, che dona la «competenza» per rendere grazie, ed è simultaneamente ricettore di quella stessa azione di grazie. Ponendo le cose in questi termini, l'agire di Dio può apparire quasi come contenuto, se non imbrigliato, all'interno di quello del noi ecclesiale. Come si giustifica questa apparente inversione di priorità tra noi e Dio?

Chauvet risponde soffermandosi su due passaggi un po' sorprendenti del testo della preghiera eucaristica. Il primo è quando la Chiesa, che ha

appena ricevuto il corpo e sangue sacramentali di Gesù Cristo, si pone repentinamente in posizione di donatrice («ti offriamo, o Padre...»). Ciò potrebbe perfino sembrare un atteggiamento presuntuoso, di chi si comporta da proprietario di un dono, proprio con chi glie lo ha donato. Proseguendo la ricerca a ritroso, si incontra un netto stacco tra, da una parte, i pronomi «noi-Tu», il tempo presente e la forma del discorso, e dall'altra parte il pronome «il», il tempo passato e la forma del racconto. Perché spezzare in questo modo un testo che, per la sua destinazione, vuole essere armonico? L'elemento comune ai tre stacchi è l'assenza: «il», il tempo passato, il racconto fatto da altri rimandano a qualcuno che non c'è. Questa assenza, però, diventa presente in virtù della parola che la chiama in causa. È in nome di ciò che ha fatto e comandato di fare Gesù che i discepoli si trovano per celebrare. Citare le parole di Gesù significa riconoscersi «citati a comparire»²² da lui, che è l'origine dell'autorità che la Chiesa esercita quando si raduna per celebrare. La memoria dei gesti e delle parole di Gesù si esercita attraverso l'azione rituale che la Chiesa compie nel suo nome, dando vita alla forma originaria e paradigmatica della professione della fede, che è quella incorporata nella celebrazione, e resa possibile da essa.

Attraverso il passaggio dall'Altro assente che è Gesù Cristo, la Chiesa si riconosce destinataria della sua parola, che la autorizza e la invita a compiere il gesto sacramentale che egli ha istituito. Gesù Cristo è soggetto di un performativo tanto più forte, in quanto esso viene realizzato *in actu exercito* dall'atto ecclesiale di celebrare nella memoria della sua parola e del suo gesto. L'esperienza del celebrare plasma l'identità credente dell'assemblea, e in essa delle singole persone, tramite la sinergia di due componenti. Da un lato, è all'opera la forza istituyente del rito che, posizionando i soggetti, veicola il versante «passivo» di una identità di fede che si lascia foggiare dal linguaggio simbolico della Chiesa. Dall'altro lato, l'atto di parola auto-implicante «noi ti offriamo» traduce il versante attivo dell'offrire se stessi come contro-dono al Padre. La tensione all'oralità²³ tipica del testo della preghiera eucaristica, il fatto cioè che esso sia fatto per essere pronunciato da un «noi» che vi si coinvolge, media questo impegno radicale. Ciò che in prima battuta poteva apparire come un'invasione del «noi» ecclesiale nei confronti dell'agire di Dio si manifesta ora come un atteggiamento di radi-

²² L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, 190.

²³ L.-M. CHAUVET, «L'archi-oralité des textes liturgiques. L'exemple de la prière eucharistique», *La Maison-Dieu* 226, 2/2001, 123-138.

cale fiducia, che giunge fino a lasciarsi spossessato da sé. Al cuore del sorgere della Chiesa c'è quindi, secondo Chauvet, la reciprocità performativa di due parole, che si investono radicalmente all'interno di un'esperienza di dono che la teoria dello scambio simbolico permette di descrivere.

Il sacrificio di lode è la figurazione rituale del dono di sé, che si verifica poi nella vita quotidiana come responsabilità etica verso i fratelli. Essa ha bisogno di passare dal rito, perché l'alleanza con i fratelli è inscindibile da quella con Dio. L'azione di grazie e la pratica etica sono le due facce dell'unico contro-dono, figurato nel rito e «verificato» nella vita.

4. Cristologia e teologia rivisitate

L'ultima parte del libro sviluppa una cristologia trinitaria alla luce del percorso svolto. Le sue principali sottolineature sono: l'atteggiamento di Dio che, nella croce di Cristo, si ritrae dal contatto immediato, dando vita ad una presenza in forma di assenza; l'agire dello Spirito come promotore del legame tra i credenti e con Dio; l'inesausto lavoro di trasformazione delle nostre rappresentazioni spontanee di Dio, innescato proprio dalla figura inedita di un Dio che, mentre si dona, si ritrae.

II. ANALISI E VALUTAZIONE

Presento ora i rilievi critici che l'analisi del pensiero di Chauvet mi sembra richiedere, in tre momenti: gli esiti problematici, le questioni di fondo, la valutazione d'insieme che propongo.

1. Esiti problematici

La figura dello scambio simbolico ha mostrato a più riprese il suo interesse. La sua assunzione da parte di Chauvet come centro dell'intera proposta teologica provoca però dei problemi, riguardo al discorso su Dio, al suo ritrarsi di Dio nella croce di Gesù e al profilo antropologico dell'esistenza credente.

1. La perentoria riduzione delle funzioni linguistiche di referenza e predicazione, ritenute conniventi con l'endemica tendenza immaginaria della teologia, comporta una quasi totale sospensione del discorso esplicito su Dio. Il passaggio dai significati all'interdipendenza dei significan-

ti (strutturalismo)²⁴ da un lato, e lo spostamento dai contenuti cognitivi all'implicazione del soggetto nella parola scambiata (pragmatica) dall'altro lato, trasformano il compito della teologia, e di ogni parola di fede, dal discorso su Dio, ritenuto inevitabilmente proiettivo, ai processi di accoglienza della relazione con lui. Di questa relazione viene descritta la matrice generativa, non invece le modalità positive: lo «sbarramento» linguistico non lo consente, autorizzando a parlare di Dio solo come Assente-Presente. Questo approccio permette di stabilire un salutare ancoraggio del discorso su Dio ai suoi correlati pratici (vita, rito, lettura delle Scritture). Il fatto però che Chauvet lo posizioni al centro della sua teologia finisce per condurre alla dissoluzione prassistica della questione della verità²⁵. Lo scambio simbolico sancisce infatti la netta priorità della prassi rispetto alla rivelazione, della mancanza rispetto alla presenza, del dire rispetto al detto, della relazione rispetto agli elementi. E queste stesse dialettiche, in fondo, sono solo apparenti: il primo elemento di ogni coppia finisce infatti per assorbire il secondo.

2. Gli esiti problematici della pervicace preferenza di Chauvet per il ritrarsi e per l'«assenza» di Dio sono stati evidenziati nelle loro diverse sfaccettature: l'ontologia implicata nella teologia²⁶, la cristologia²⁷, l'antro-

²⁴ Secondo Lévi-Strauss, la differenza tra la nozione di struttura e quella di forma sta nel fatto che, mentre la forma si definisce in relazione ad un contenuto/sostanza, la struttura non ha contenuto, perché è essa stessa il contenuto del pensiero. In questa visione delle cose, il pensiero è interno al sistema di segni linguistici, e non può perciò rivendicare alcuna priorità né autonomia rispetto al linguaggio.

²⁵ «[questo linguaggio] non permette più alla rivelazione di essere detta, se la venuta e lo scambio si rimandano a vicenda per parlarci di un senso unicamente pratico». Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», 417.

²⁶ G. LAFONT, recensione di *Symbole et Sacrement*, *Ecclesia Orans* 5 (1988), 231-235; 234: «Riguardo a Dio stesso, si potrà dire di trovarsi davvero nel solco della Tradizione, se se ne parla esclusivamente nei termini della mancanza e dell'assenza?». Anche L. Boeve, sostenitore dell'opportunità di proseguire nella direzione indicata da Chauvet, scrive: «Ci si può chiedere se il linguaggio dell'assenza e della mancanza sia in fin dei conti il più adatto per esprimere la rivelazione salvifica "post-onto-teologica" in Gesù Cristo risorto [...] La presenza sacramentale di Cristo nella Chiesa non ha certamente nulla a che fare con un'assenza come tale, ma con modalità qualitativamente differenti di essere presente». L. BOEVE, «La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet», in P. BORDEYNE - B. MORRILL (sous la dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Cerf, Paris 2008, 33-54; 43.

²⁷ Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», 418: «Viene offerto alla nostra comprensione ciò che fa il credente, e non chi è Dio»; a proposito del libro di A.

pologia teologica²⁸, i sacramenti²⁹, la teologia liturgica fondamentale³⁰, la teologia morale³¹. Il caso emblematico è quello della cristologia, che non trova lo spazio per considerare la storia di Gesù nel suo valore di verità. Il timore di Chauvet a questo proposito è che, seguendo il piano inclinato patristico dei sacramenti come gesti di Gesù passati in quelli della Chiesa, o più ancora quello scolastico della derivazione dei sacramenti dall'unione ipostatica, si finisca per trasferire nella comprensione dei sacramenti una cristologia e una teologia già definite. La preoccupazione di proteggere il carattere imprescindibile del celebrare rispetto al credere è legittima e opportuna. Le modalità radicali con le quali Chauvet la fa valere, però, finiscono per pregiudicare la cristologia come discorso su Gesù Cristo.

DELZANT (*La communication de Dieu. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Cerf, Paris 1978) imperniata anch'essa sullo scambio simbolico, e ispiratrice di *Simbolo e Sacramento*, lo stesso Labbé scrive: «Per quanti sforzi si facciano, *La comunicazione di Dio* non può che essere violentata dalla cristologia, che eccede l'ordine simbolico: alla maniera in cui una referenza contraddice una coerenza», Y. LABBÉ, «Ordre symbolique et référence chrétienne», *Nouvelle Revue Théologique* 8/1979, 561-575; 570.

²⁸ P. GISEL, «Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique?», *Recherches de Science Religieuse* 75/2 (1987), 357-369; 363: «se [il gioco simbolico e sacramentale] è strutturante, lo è in quanto esso è sempre singolare, dispiegato in registri che hanno la loro positività, i loro indicatori concreti e situati. Se si dimentica o non si sottolinea a sufficienza quest'ultimo aspetto, certo articolato sul primo, si rischia di valorizzare la vita per se stessa - e di parlare della morte per se stessa -, di non uscire dal gioco in fondo reversibile dell'affermazione e della negatività, gioco probabilmente tautologico [...]».

²⁹ P. CASPANI, «La teologia sacramentaria di L.-M. Chauvet», 536: «Un rifiuto [di ogni ontologia] che si riflette nell'insistenza unilaterale su categorie quali "mancanza", "vuoto", "assenza", "alterità", non valore" [...]»; A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 109: «Coerentemente, ma a nostro avviso non senza problemi, il sacramento visto in prospettiva trinitaria non viene qualificato come luogo dell'auto-comunicazione di Dio, ma come luogo della sua "cancellazione"»; S. UBBIALI, «Il dibattito teologico sulla verità del sacramento», *Rivista Liturgica* 81 (1994), 118-150; 140-141: «L'impostazione di Chauvet si regge su uno schema che fa appello alla dimensione dell'assenza [...] Lo schema non riesce ad esprimere che precisamente la sua storia particolare [di Gesù Cristo] rappresenta e costituisce il definitivo della libertà dell'uomo, e dunque costituisce la libertà stessa».

³⁰ 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; 187: «[...] è chiaro come il recupero della significatività simbolica a scapito del fondamento non sia una via convincente per il futuro della sacramentaria».

³¹ P. BORDEYNE, «L'horizon éthique de la liturgie», in P. BORDEYNE - B. T. MORRILL (edd.), *Les sacrements. Révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet*, Cerf, Paris 2008, 165-183; 176: «Chauvet tend à survaloriser l'absence de Dieu».

Questo esito è difficilmente accettabile perché, da una parte, Dio si è detto nella storia concreta di Gesù; d'altra parte, la croce di Cristo non è solo il ritirarsi di Dio³², ma anche, e al contrario, il suo «non tirarsi indietro», in forza di un amore senza limiti e senza condizioni. Quanto alla cesura che Chauvet pone tra il rapporto con Gesù Cristo prima e dopo Pasqua (prima «presenza», poi «assenza»), occorre rilevare schiettamente che essa è esagerata. Lo è per un motivo preciso: essa proviene dalla trasposizione, nella sua esegesi dei testi, della contrapposizione tra le categorie di immaginario e di simbolico. In realtà, il Gesù terreno non era a disposizione di un toccare-vedere possessivo; e dopo la Pasqua Egli non è diventato assente. Ma, al di là dei singoli casi, il problema riguarda l'approccio nel suo insieme. L'impressione di grande coerenza interna suscitata dalla prima lettura di *Simbolo e Sacramento* deriva in gran parte dalla sensazione di spontanea convergenza degli sviluppi relativi ad ambiti diversi: analisi del rito, antropologia, esegesi, analisi della cultura, cristologia, ecc. Questa riposante sensazione di convergenza ha però un prezzo molto alto: sono gli orientamenti di scienze umane a garantire la coerenza, colonizzando gli sviluppi teologici, che ne diventano in buona parte il calco. Ciò appare evidente nell'intera quarta parte di *Simbolo e Sacramento*. Ecco alcuni abbinamenti «a rimorchio»: alleanza e scambio simbolico, presenza assente di Cristo e assenza del «terzo», croce di Cristo e ritirarsi del fondamento, azione dello Spirito e regole dello scambio simbolico, desiderio di relazione diretta con Dio e deriva immaginaria. Queste dipendenze in serie, che diventano presto prevedibili, sanciscono una dipendenza stabile del pensiero della fede rispetto all'antropologia implicita alle scienze umane che Chauvet utilizza³³.

3. La scelta di sobrietà nel discorso su Dio conduce Chauvet a privilegiare deliberatamente un approccio antropologico specifico, ritenuto il luogo di un «teologale» non più preda di proiezioni. A ben vedere, però, Chauvet non parla tanto dell'uomo, quanto piuttosto dei dispositivi gene-

³² L.-M. CHAUVET, «Sacramentaire et christologie», *Questions liturgiques* 75, 1-2/1994, 41-55; ID., «Sacramentaire et christologie. La liturgie, lieu de la christologie», in J. DORÉ (ed.), *Sacrements de Jésus-Christ*, Desclée, Paris 1983, 213-254.

³³ «Dopo lettura e rilettura, *Symbole et Sacrement* sembra aver risolto la credibilità della sacramentalità cristiana nell'intelligibilità dello scambio simbolico e rituale. L'analisi non ha faticato a trovare [in questa teologia] un campo esteso dell'antropologia». Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques de la "postmodernité"», 421.

rativi della sua esistenza, umana e credente. Si parla di genesi dell'identità, di stato nascente della fede, di avvenimento dell'uomo come figlio per Dio e come fratello per l'altro uomo. Il carattere sempre e solo incoativo di questa dinamica è coerente con l'impossibilità di pensare la permanenza dell'identità del soggetto al di fuori dello scambio simbolico. Questa scelta, però, finisce per tagliare escludere la dimensione umanistica dell'esistenza cristiana, il suo dispiegamento cioè nella continuità nel tempo. Lo mostro con due esempi, scelti tra altri possibili.

La negazione della dimensione umanistica chiude la strada ad un possibile sviluppo sulle virtù. Ponendo al centro il fatto del contro-dono come espropriazione da sé, la teoria dell'agire morale proposta da Chauvet è meno capace di mostrare come l'agire umano faccia dischiudere delle evidenze originarie, che la coscienza morale riconosce come semi e richiami del Vangelo. È qui all'opera, come nel restringimento della dimensione semantica della Scrittura (e quindi anche della catechesi), il timore che si possa giungere al rito con la persuasione di sapere già chi è Dio e chi è Gesù Cristo. Così facendo, però, l'agire morale cristiano viene rappresentato come un agire «intransitivo», chiuso all'eco di verità che si fa strada dal suo interno.

La questione dell'identità umana - siamo al secondo esempio - viene affrontata con il registro della socialità, riconducendola ad un processo di nuovo posizionamento, tramite il rito e la parola auto-implicante. Questa scelta, che consegue all'adozione del paradigma «pan-relazionale» strutturalista, esclude il registro dell'interiorità (le cesure epistemologiche inaugurali delle scienze umane contemporanee), cancellando in partenza ogni possibile collegamento con la tradizione spirituale e della liturgia come preghiera.

È doveroso chiedersi - la risposta per me è affermativa - se questa visione perpetuamente incoativa del soggetto non copra, con le sue armoniche poetiche, il fatto sostanziale della sua programmatica negazione, nella scia strutturalista.

2. Questioni di fondo

1. Le perplessità provengono anche dalle stesse scienze umane, che pure appaiono come favorite. In primo luogo, il progetto di costituire un fronte comune per uscire dalla metafisica conduce Chauvet ad «arruolare» numerose teorie di scienze umane, armonizzando talvolta più di quanto sia

lecito le loro differenze reciproche, in nome del ruolo federatore che egli riconosce alla figura di antropologia che emerge nel campo del simbolico.

All'interno del ventaglio di posizioni delle scienze umane, Chauvet tende poi ad operare delle scelte piuttosto «estreme». La rivelazione, secondo Chauvet, è sempre già integrata nel processo della sua recezione, come è apparso nella sottolineatura dell'integrazione delle parole di istituzione di Gesù dentro quelle della Chiesa che celebra oggi. Ciò fa eco alla tesi secondo la quale la verifica del dono avviene nella recezione che, se è effettiva, è già inscindibilmente un contro-dono. A servizio dell'intelligibilità di questa concatenazione estremamente compatta, Chauvet ricorre alla banda estrema dello spettro delle teorie della lettura, legata all'idea post-strutturalista secondo la quale solo la «morte» dell'autore permetterebbe al testo di funzionare come spazio comunicativo. Chauvet, beninteso, non indulge in un'egemonia ermeneutica dei lettori/enunciatori attuali rispetto alle parole di Gesù. Con ingegnosa intuizione, egli mette in luce come l'efficacia performativa della parola di Gesù si realizzi in pieno quando essa viene integrata nella parola/azione attuale di recezione. Il divieto di ricollegarsi all'origine, dinamica immaginaria ormai vietata, conduce però Chauvet a comprimere l'atto di Gesù in un'istanza puntiforme, senza apertura narrativa sulla sua storia, senza dispiegamento dei significati, raggiungibile solamente attraverso gli effetti che le parole e i gesti di Gesù, ormai totalmente «semiotizzati» (integrati in un sistema di valenze differenziali), hanno generato.

La teologia di Chauvet fa propria una radicalizzazione della mediazione linguistica rispetto all'esperienza e al pensiero, seguendo le ipotesi teoriche più estreme, oggi perlopiù abbandonate³⁴.

2. Da subito, Chauvet ha previsto la critica sulla presunta derivazione antropologica della sua teologia. Egli sostiene che, al contrario, è la metafisica ad essere prigioniera di uno schema antropocentrico proiettato. Il fatto che la dimensione «mancante» situata al centro dell'essere umano non sia colmabili preserva l'alterità di Dio, esigendo dall'uomo un inin-

³⁴ E. Sapir e B.L. Whorf hanno sostenuto che la maniera in cui una lingua rappresenta la realtà determina in maniera vincolante la rappresentazione che i locutori se ne fanno. Questa visione estrema della priorità del linguaggio sul pensiero è stata generalmente rifiutata, accedendo a visioni più temperate del linguaggio come mediazione del pensiero. B. WHORF, *Language, Thought, and Reality*, MIT Press, Cambridge 1956; E. SAPIR, *Selected Writings of E. Sapir in Language, Culture, and Personality*, UCP, Berkeley 1983.

terrotto lavoro di decentramento da se stesso. La teologia assume così, agli occhi di Chauvet, un assetto «antropologicamente insuperabile»³⁵, dal momento che essa ospita il principio di mantenimento dello scarto. La soluzione di Chauvet è molto ingegnosa, eppure non persuade. Su questo raffinato gioco di contrari, che pretende di avere situato il «teologale» al cuore dell'antropologico, prevale però in fin dei conti l'«effetto agenda» di un discorso occupato di fatto quasi completamente dalla descrizione delle strutture antropologiche. In effetti, Chauvet cambia completamente il campo di applicazione del discorso sui sacramenti. Ad essere rivelata e trasformata (le due dimensioni dell'efficacia sacramentale) è infatti l'identità del soggetto, non la verità di Dio o, rispettivamente, il pane/vino. Gli sviluppi teologici si distribuiscono come un materiale fluido dentro i canoni delle scienze umane³⁶. Da qui derivano, a cascata, i problemi: il divieto di praticare il linguaggio della rivelazione, la sovraesposizione della Chiesa come soggetto agente, l'opzione per la teologia del ritrarsi di Dio, la visione dello Spirito come garante di uno scambio senza interruzioni (cioè senza soggetti stabili), la dissoluzione della questione dell'unicità di Gesù Cristo.

Chauvet ha poi risposto alle critiche concernenti il presunto accantonamento dell'ontologia³⁷, riconoscendo gli aspetti unilaterali di una proposta che, volendo uscire da schemi consolidati, ha opposto con veemenza ciò che oggi può essere maggiormente composto. Egli si propone di rivisitare, alla luce della funzione «meta» del pensiero, da una parte una fenomenologia da lui finora troppo centrata sui soli significanti, e dall'altra una

³⁵ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 256.

³⁶ In *Simbolo e Sacramento*, Chauvet non ha esplicitato gli aspetti epistemologici della sua proposta. Egli affronta la questione in seguito, anche per rispondere ai rilievi critici ricevuti: L.-M. CHAUVET, «Une relecture de *Symbole et Sacrement*»; ID., «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», in F. BOUSQUET - H.-J. GAGEY (dir.), *La Responsabilité des théologiens*, Desclée, Paris 2002, 401-416 ; L.-M. CHAUVET, «Quand le théologien se fait anthropologue», in J. JONCHERAY (dir.), *Approches scientifiques du fait religieux*, Beauchesne, Paris 1997, 29-46. In quest'ultimo contributo appare in modo chiaro come la preoccupazione di Chauvet sia di contrastare la tentazione del teologo «di non prendere sufficiente distanza dalla propria fede e dai propri interessi, oggettivi o soggettivi, di credente cristiano» (29-30), molto più che di rendere conto della singolarità della fede cristiana e di elaborare una regolazione epistemologica del ricorso alle scienze umane.

³⁷ L.-M. CHAUVET, «Une relecture de *Symbole et Sacrement*», 113-116.

ontologia finora molto restia ad ogni sviluppo categoriale³⁸. L'ermeneutica sarebbe la naturale articolazione di queste due istanze.

Sarebbe ovviamente ingiusto rimproverare ad un pioniere di essere stato un po' unilaterale: piuttosto, lo si ringrazia per aver aperto una via. Ogni proposta di pensiero, inoltre, ha pieno diritto di evolvere e di modificarsi. Il problema riguarda però la possibilità effettiva di queste integrazioni: l'ermeneutica continuerà infatti a trovare la barriera dell'indicibilità del Terzo assente. Ripensare il legame tra fenomenologia e ermeneutica, e quello tra ermeneutica e ontologia, domanderebbe di rinunciare alla riduzione implicata nello scambio simbolico, il quale però costituisce il telaio dell'intera proposta, essendo la realizzazione coerente e paradigmatica delle caratteristiche del linguaggio, per come Chauvet lo concepisce³⁹. Quella riduzione stabilisce che proprio l'intransitività semantica del simbolo permetta il suo funzionamento sociale-simbolico. La dimensione semantica-referenziale e quella simbolica-sociale sono, nel sistema di Chauvet, mutuamente esclusive.

3. Chauvet rivendica il fatto che lo scambio simbolico non ha la pretesa di descrivere la rivelazione di Dio e la relazione con lui, perché questo semplicemente non si può fare, così come non avrebbe senso pretendere di rendere conto della ragion d'essere dei sacramenti⁴⁰. Una divaricazione si produce così tra il versante antropologico della fede, effetto di trascrizione dello scambio simbolico, e i repentini richiami all'impossibilità di dire qualcosa sul versante di Dio. Da una parte c'è l'efficacia intra-linguistica come posizionamento, di cui Chauvet dice molto, e dall'altra quella extra-linguistica come grazia, di cui non si può dire quasi nulla, perché dire equivarrebbe a collocare, mentre è la grazia che avvolge noi, e ci posi-

³⁸ L. Boeve indica la strada tracciata da Ricoeur, del quale scrive: «Nella sua riflessione di quest'epoca [anni '80 e '90] sulla narrazione e l'identità narrativa, egli relativizza in misura crescente le frontiere tra il concetto e la metafora, la riflessione e la poesia, tra pensare e raccontare, e di conseguenza tra fenomenologia e ermeneutica». L. BOEVE, «La théologie postmoderne...», 40.

³⁹ «Per Chauvet, un'ermeneutica della religione, e specificamente un'ermeneutica del cristianesimo, non conducono ad un "al di là", e ancor meno ad un "al di qua" del linguaggio, ma al linguaggio stesso», L. BOEVE, «La théologie postmoderne...», 52.

⁴⁰ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento*, 113: «[la domanda] non può essere "Perché i sacramenti?". Noi infatti rinunciamo, per principio, a pretendere di risalire all'origine e di render ragione delle cose».

ziona. Voler sapere e dire di più significherebbe varcare lo sbarramento linguistico, scivolando nell'immaginario.

Penso che l'intelligenza dell'atto di fede non possa ratificare un tale divaricamento. È difficile cogliere, leggendo Chauvet, in che modo l'accesso alla fede cristiana si distingua da una declinazione settoriale del passaggio tra immaginario e simbolico, e l'esperienza di fede da un'applicazione specifica dell'ordine simbolico⁴¹. La teoria dello scambio simbolico, e la sua matrice strutturalista, agiscono come dei filtri che, però, dimenticano di essere tali, e finiscono per dominare tutto lo svolgimento. In questo, Chauvet si trova in posizione di contro-dipendenza rispetto all'immagine che egli si fa della tradizione teologica sui sacramenti, autorizzando così l'ipotesi che sia piuttosto lui a proiettare il proprio assetto epistemico, quando rilegge quella tradizione.

3. *Valutazione*

1. Chauvet sceglie di fare teologia non solo dentro il contesto storico-culturale dell'epoca, ma a partire da esso e dal suo «pensabile disponibile». L'esperienza dei sacramenti, in effetti, perde di plausibilità se non vengono più comprese le categorie con le quali la si pensa e la si vive. Il suo gesto teologico può legittimamente venire accostato all'adozione del pensiero aristotelico da parte della teologia scolastica. Dentro condizioni culturali cambiate, il linguaggio patristico del simbolo-segno non era più sufficiente a far percepire l'identità dei sacramenti, che iniziarono pertanto ad apparire come non reali (le crisi eucaristiche dei secoli IX e XI). Chauvet propone un simile capovolgimento, in senso inverso: dal linguaggio «realistico» a quello simbolico⁴². Del nuovo assetto culturale di cui Chauvet intende farsi carico come teologo fa parte la secolarizzazione in Europa, e in modo particolare in Francia. La sfida consiste nel parlare di Dio a interlocutori per i quali Egli è una quasi-assenza, per traccia-

⁴¹ P. GISEL, «Du symbolique au symbole ou du symbole au symbolique?», 361: «In cosa [il “gioco” della vita umana e quello della fede cristiana] si differenziano, profondamente, cioè : riguardo al gioco stesso, e non solamente quanto ai registri concreti nei quali può esprimersi?»; 368 : «[...] se il sacramento è simbolico, ogni realtà simbolica non è però un sacramento».

⁴² H.-J. GAGEY, «La responsabilité clinique de la théologie», in BOUSQUET - GAGEY (dir.), *La responsabilité des théologiens*, 357-366; 358.

re dei possibili percorsi di (ri)scoperta. In sintonia con la teologia della secolarizzazione, Chauvet intende recepire il fenomeno omonimo come un'opportunità per ripensare l'esistenza cristiana. Così, egli fa interagire in modo stretto l'assenza di Dio nella cultura e società e la figura del Terzo Assente dello scambio simbolico. Abbiamo visto la fecondità, ma anche i limiti di questo programma. In particolare, esso impone una riduzione «trascendentale» del discorso su Dio attraverso la disciplina del linguaggio. La radicalità con la quale questa riduzione viene condotta conduce a chiedersi se Chauvet non finisca per proporre una «religione nei limiti del solo linguaggio»: nella sua analisi della preghiera eucaristica, in effetti, il Padre è il donatore che abilita a rendere grazie, Cristo è «oggetto» dello scambio come Terzo assente, lo Spirito mantiene aperta la circolazione. L'allusione kantiana di poco fa esprime l'impressione di una parentela con il progetto illuminista di rendere conto della religione attraverso categorie universali, accettabili da tutti. La teologia di Chauvet, in effetti, presenta la struttura e i processi simbolici come istanze comuni all'esperienza umana, mentre lo specifico cristiano sembra riguardare il loro «riempimento» con contenuti specifici⁴³. La domanda radicale consisterebbe, a questo punto, nel chiedersi se *Simbolo e Sacramento* sia o meno un libro di teologia⁴⁴.

2. Il pensiero di Chauvet ha una forte coerenza, sostenuta dai numerosi raccordi tra le parti, e garantita dalla generosa presenza federatrice dello scambio simbolico. Questa coerenza mi sembra però, in realtà, essere l'effetto di una ricorsività interna. *Simbolo e Sacramento* è un potente apparato ricorsivo: in corretta logica strutturalista, le nozioni si definiscano le une attraverso le altre, dentro la dinamica auto-interpretativa dell'ordine simbolico. La sorta di «pan-simbolismo» che ne deriva determina

⁴³ P. CASPANI, «La teologia sacramentaria di L.-M. Chauvet», 540-541: «La ritualità, infatti, è considerata anzitutto a partire dagli strumenti della linguistica [...] In un secondo momento, la dinamica della ritualità viene, per così dire, “riempita” dei contenuti della fede cristiana». Caspani riporta inoltre la valutazione di G. Angelini, secondo il quale questa 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».

⁴⁴ Pensiamo a come l'epistemologia delle scienze sociali comandi la rilettura della ritualità; o a come le posizioni delle scienze umane comandino le scelte esegetiche e teologiche, creando una coerenza interna a discapito però della specificità del pensiero teologico.

l'esclusione o l'annessione di ogni apporto esterno al sistema. Viene esclusa la tradizione teologica, in quanto parlerebbe a partire da presupposti invalidanti che non conosce e non controlla. A questa stregua, non è più possibile ascoltarla, ma solo auscultarla, per analizzarne meglio la malattia. Viene invece annullata per annessione l'analisi della cultura, capitolo totalmente mancante perché viene dichiarato identico a ciò che mostrano le scienze umane, ai cui presupposti viene conferito lo statuto esorbitante di «pensabile disponibile». Viene annullata la teologia fondamentale, dichiarata riassumibile nell'idea di mediazione. Viene annullato, infine e soprattutto, il dibattito critico con la cultura e con le scienze umane, perché questa teologia è *diventata* la cultura e le scienze umane che dice di riprendere. L'argomento secondo il quale non ci sarebbe nulla di esterno all'ordine simbolico è invalicabile ad ogni tipo di critica, e suggella la ricorsività del sistema. Senza più distanze né interlocutori, questo impianto ricorsivo perfetto è sempre verificato. In questo stato di cose, una presa di posizione complessiva può in definitiva presentarsi solo come una dichiarazione di incredulità⁴⁵. Ci sono diversi singoli sviluppi di notevole interesse nella proposta di Chauvet. Riguardo alla sua logica di insieme, però, semplicemente non credo che le cose stiano in questo modo.

3. L'apporto della proposta di Chauvet consiste nell'essere una specie di «tipo ideale», in tensione con un altro tipo ideale, la metafisica. Essi segnano i due estremi di uno spettro di posizioni, all'interno del quale si elaborano le proposte teologiche. In quest'ottica, al pensiero di Chauvet va riconosciuto di avere aiutato a incrinare l'egemonia del soggetto e la designazione ingenua e pretenziosa della realtà, facendo entrare nell'intelligenza dei processi e nella dimensione dell'azione. La sua proposta mantiene una funzione «terapeutica» permanente, anche se non può sostituire l'elaborazione di una teologia dei sacramenti.

⁴⁵ Mi ispiro alla presa di posizione di Paul Ricoeur nei confronti del sistema di Hegel, diverso da quello di Chauvet, ma segnato da una simile ricorsività interna: «Bisogna riconoscere che è impossibile una critica di Hegel che non sia la semplice espressione della nostra incredulità nei confronti della proposizione principale: “[...] che la Ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente”». P. RICOEUR, *Tempo e racconto III*, sez. 2, cap. 6: «Rinunciare a Hegel», 297-316; 310.

III. CONCLUSIONE

Il problemi della proposta di Chauvet non devono compromettere l'investimento nel dialogo tra teologia e scienze umane. Esso è, in effetti, una condizione imprescindibile per far interagire la fede cristiana con la cultura della nostra epoca, cioè con gli uomini e la loro esperienza, dei quali la cultura è una matrice. A poco gioverebbe un'intelligenza della specificità dei sacramenti e della singolarità di Gesù facilitata dall'isolamento del campo teologico rispetto al campo culturale. Occorre perciò proseguire l'incontro tra la teologia e le scienze umane; la riflessione andrà necessariamente ripresa, sugli stessi temi affrontati da Chauvet.

UGO LORENZI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)