

Pierpaolo Caspani - Massimiliano Scandroglio

LINEE DI TEOLOGIA DEI SACRAMENTI IN E. JÜNGEL *

SOMMARIO: I. IL CONCETTO DI MISTERO; II. IL SACRAMENTO COME SEGNO ED EVENTO; III. GESÙ CRISTO COME UNICO SACRAMENTO E LA QUESTIONE DELLA SACRAMENTALITÀ DELLA CHIESA; IV. LA QUALITÀ «RAPPRESENTATIVA» DELL'AGIRE CULTUALE; V. SINTESI DEI PASSAGGI FONDAMENTALI DELLA RIFLESSIONE: 5.1. *La rivelazione in Cristo come principio della riflessione teologica*; 5.2. *L'alterità di Cristo rispetto alla Chiesa*; 5.3. *Il sacramento*; 5.4. *L'azione rappresentativa*; VI. OSSERVAZIONI CRITICHE: 6.1. *Quale ruolo effettivo per azione umana?*; 6.2. *Alla radice del problema*; 6.3. *L'azione sacramentale, intreccio tra rivelazione di Dio e libertà dell'uomo*

Eberhard Jüngel (Magdeburgo, 1934 -) si muove all'interno della *Evangelische Kirche der Union* (EKU), che raccoglie le Chiese tedesche unite e riformate¹. Non appartiene dunque al luteranesimo confessionale, benché la sua riflessione sia profondamente plasmata da Lutero, che costituisce per lui un riferimento costante. Formatosi nell'ambito della scuola bultmanniana, in seguito Jüngel ha saputo valorizzare ampiamente il pensiero di Karl Barth². Pur qualificandosi per una forte centratura attorno

* Il presente articolo si avvale del lavoro svolto nell'ambito di un seminario di studio, tenuto dagli Autori di questo contributo, nel primo semestre dell'anno scolastico 2012-2013. Il seminario è stato proposto agli alunni di IV teologia del Seminario di Venegono Inferiore e ad esso hanno partecipato Andrea Arrigoni, Marco Cazzaniga, Gabriele Colombo, Matteo De Matteis, Stefano Felici e Aldo Sutura.

¹ Usiamo qui l'aggettivo «riformato» nel suo senso stretto, corrispondente al tedesco *reformiert*, che si riferisce alle Chiese e alle teologie che affondano le loro radici nella Riforma svizzera e si distinguono dunque dalla Chiesa e dalla teologia luterana. Oltre all'aggettivo *reformiert*, la lingua tedesca conosce anche l'aggettivo *reformatorisch*, che fa riferimento alla Riforma del XVI secolo nel suo insieme. Il fatto che in italiano l'unico aggettivo «riformato» sia usato per tradurre sia *reformiert* che *reformatorisch* non manca di ingenerare qualche confusione. La EKU storicamente risale al tentativo di riunificazione delle Chiese prussiane fatto nel 1817 dal re Federico Guglielmo III.

² A Berlino est Jüngel ha come maestro Ernst Fuchs, discepolo di Bultmann e caposcuola della cosiddetta «nuova ermeneutica». Nel semestre invernale del 1957 frequenta le lezioni di Gerhard Ebeling a Zurigo. Da lì raggiunge Basilea per partecipare a un seminario diretto da Barth; poi si spinge fino a Friburgo in Brisgovia per ascoltare le lezioni

al tema della giustificazione, il suo pensiero – una delle proposte teoreticamente più vigorose del secondo Novecento – si pone in dialogo con le istanze della riflessione cattolica. Si tratta certamente di una teologia «accademica» che procede con stringatezza speculativa e a tratti mette in difficoltà il lettore non specialista. A chi ha la pazienza di studiarla, però, essa rivela quali potenzialità di promozione di una prassi ecclesiale responsabile siano racchiuse in una riflessione rigorosa, che interviene nel dibattito senza asservirsi alle mode e che, alla scuola di Barth, resta sempre legata al proprio tema³.

Per quanto riguarda la riflessione sui sacramenti, Jüngel condivide la dinamica un po' paradossale, caratteristica della teologia evangelica. In linea di principio, essa rifugge da una teologia dei sacramenti in generale da cui derivare una riflessione sui singoli atti sacramentali. Esistono invece il battesimo e la cena; è da qui che bisogna partire. D'altra parte, però, il termine «sacramento» è così radicato nella tradizione ecclesiale e ha talmente segnato la teologia, che persino i riformatori più «antisacramentali» (Zwingli, ad esempio) fanno precedere la trattazione del battesimo e della cena da un capitolo sui sacramenti in generale. Dal canto suo, Jüngel richiama l'«irreale desiderio» di Schleiermacher, il quale, radicalizzando la posizione di Zwingli, auspicava «che l'espressione sacramento "si potesse di nuovo cancellare" dal linguaggio ecclesiale»⁴. L'istanza di Schleiermacher poteva trovare supporto in un cospicuo numero di rifor-

di Heidegger. Rientrato nella RDT, consegue il dottorato con uno studio su *Paolo e Gesù*, concluso in pochi mesi sotto la guida di Fuchs e pubblicato nel 1962. Tra il 1961 e il 1966 insegna Nuovo Testamento e Teologia sistematica alla *Kirchliche Hochschule* di Berlino est. Nel 1966 accetta l'invito a insegnare all'Università di Zurigo, dov'è nominato professore ordinario di Teologia sistematica e Storia dei dogmi. Nel 1969 passa all'Università Evangelica di Tubinga, dove insegna come ordinario di Teologia sistematica e di Filosofia della Religione fino al 2003, anno in cui diventa emerito. Buona parte della sua produzione è concentrata in saggi pubblicati per lo più sulla *Zeitschrift für Theologie und Kirche* e poi raccolti in una serie di volumi.

³ «Ci si può chiedere, questo sì, se la teologia di Jüngel non sia inesorabilmente "moderna", legata cioè a un modo di affrontare i problemi che nel nostro tempo è radicalmente messa in questione da ciò che si ama chiamare "postmoderno". Il pensiero autentico, però, non si lascia facilmente etichettare, sicché il rigore del teologo tedesco può costituire un antidoto salutare nei confronti di semplicismi che, nel costante inseguimento della cronaca [...], rischiano, come minimo, di risultare dispersivi»: F. FERRARIO, *La teologia del Novecento*, Carocci, Roma 2011, 227.

⁴ E. JÜNGEL, «Il sacramento come Mysterion», in ID., *Essere sacramentale in prospettiva evangelica* [originale tedesco a fronte], Cittadella - Pontificio Ateneo Sant'Anselmo,

matori (Lutero, Melantone, Carlostadio) che avevano giudicato incoerente con la Scrittura l'uso dell'espressione «sacramento» per denominare alcuni riti ecclesiali⁵. Costoro hanno avuto il merito di ricordare che il termine *sacramentum*, usato nel latino ecclesiastico, era originariamente la traduzione della parola greca *mystérion*, che ricorre ventuno volte negli scritti paolini e deutero-paolini e una volta nei sinottici (Mc 4,11, parallelo a Mt 13,11 e Lc 8,10). Una sintetica messa a fuoco di questo concetto è il primo tema che affrontiamo (I). Proprio in quanto traduce *mystérion*, nel Nuovo Testamento il termine latino *sacramentum* non è riferito a gesti culturali, ma viene utilizzato in contesti cristologici ed ecclesiologici, dove indica il piano salvifico di Dio, manifestato e attuato in Gesù Cristo. Tuttavia, la relazione fra i sacramenti in senso rituale e il concetto neotestamentario di mistero «è giustificata non solo semanticamente, ma anche sistematicamente»⁶: proprio in quelli che la cristianità occidentale chiama «eventi sacramentali», infatti, «si dischiude quel che è nascosto al mondo e che tuttavia decide su di esso»⁷, cioè appunto il mistero. Così Jüngel ripercorre il modo in cui il linguaggio ecclesiale ha messo a punto il concetto di sacramento (II), per chiarire poi in che senso questa categoria venga riferita a Gesù Cristo e verificare in che misura essa sia attribuibile alla Chiesa (III). A partire da qui, il teologo di Tübinga si concentra sul battesimo e la cena (*Herrenmahl*), intese come «due celebrazioni dell'unico sacramento che è Gesù Cristo»⁸. Invece di soffermarci analiticamente su tali celebrazioni, raccogliamo le riflessioni svolte a proposito del tipo di azione che esse mettono in gioco (IV). Dopo una sintesi dei passaggi fondamentali della teologia sacramentaria di Jüngel (V), concludiamo raccogliendo alcune notazioni critiche (VI).

Assisi - Roma 2006, 14-37: 17. Si tratta della prima di quattro lezioni tenute da Jüngel al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma, il 17 marzo 2005.

⁵ Va però ricordato che Lutero prende le distanze dal biblicismo che abusa del principio *sola scriptura* e, contro Carlostadio, sostiene che non si può proibire ciò che Dio non ha proibito: cioè, appunto, l'uso del termine «sacramento»: cf M. LUTERO, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento* (1525), Torino, Claudiana 1999.

⁶ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 27.

⁷ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 29.

⁸ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 167; a battesimo e cena sono dedicate le pp. 166-217. Riservando tendenzialmente a Gesù Cristo la qualifica di «sacramento», Lutero e Melantone parlavano di battesimo e cena come *signa sacramentalia*.

I. IL CONCETTO DI MISTERO

«Quel che merita di essere chiamato mistero in senso teologico è certo sempre un evento mondano, che tuttavia rimanda al di là del mondo e che proprio in questo va al fondo del mondo»⁹. Il mistero (*Geheimnis*) non va confuso con l'enigma (*Rätsel*). Quest'ultimo implica una mancanza di conoscenza, superata la quale esso perde il proprio carattere enigmatico e cessa quindi di essere un enigma. Il mistero invece è «un evento nel quale l'essere indisponibile si rende accessibile *anche alla conoscenza*, senza per questo perdere la sua indisponibilità». Di conseguenza il mistero «è e rimane interessante di per sé anche quando si comunica ad altro e lascia che altro vi partecipi»¹⁰. Comunicando se stesso nella relazione, il mistero non attenua la propria densità, semmai la accresce. L'esempio più eloquente per illustrare la struttura del mistero è quello dell'amore umano, nel quale il disvelamento che si determina lascia permanere un nascondimento che racchiude la promessa di un incremento della relazione.

Con la struttura formale del concetto di mistero «intramondano» coincide la struttura formale del concetto teologico di mistero. Anche quello che chiamiamo «mistero della religione» in senso cristiano è l'evento di «un essere che si dischiude da sé e che diventa tanto più misterioso quanto meglio lo si capisce»¹¹. Il fatto che il Nuovo Testamento qualifichi l'evento di Cristo come «mistero» implica una polarità caratteristica: da un lato, nel mistero si manifesta la realtà di Dio stesso, per cui siamo di fronte alla rivelazione; dall'altro, proprio perché si tratta della realtà di Dio stesso, nel mistero essa si offre come evento non disponibile e non esauribile. Questa eccedenza/inesauribilità della realtà di Dio fa sì che la rivelazione non vada a scapito del nascondimento di Dio; nascondimento che – lungi dall'impedire la rivelazione – rappresenta la condizione di possibilità della rivelazione stessa, in quanto evento di relazione. Dalla qualifica dell'evento cristologico come «mistero» alla definizione di Gesù Cristo come «sacramento» il passo è breve ed è autorizzato tra l'altro dal fatto che, nelle traduzioni latine della Scrittura precedenti la *Vulgata*, il greco *mysterion* è

⁹ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 29 (abbiamo apportato qualche modifica migliorativa alla traduzione proposta dal testo). Jüngel riprende qui in estrema sintesi la trattazione svolta in Id., *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982 (or.: 1977).

¹⁰ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 31. 33.

¹¹ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 35.

generalmente reso con *sacramentum*¹². Sul presupposto che «la dogmatica teologica [...] non è altro che esegesi conseguente», da queste osservazioni esegetiche Jüngel ricava «come conseguenza sistematica che l'essenza del sacramento [inteso come rito] deve essere determinata a partire dal mistero di Gesù Cristo. Non viceversa!»¹³. A questo punto Jüngel si impegna in una puntuale analisi dell'uso della parola sacramento nel linguaggio ecclesiale¹⁴.

II. IL SACRAMENTO COME SEGNO ED EVENTO

In ambito cattolico il concetto di sacramento è soggetto a molte interpretazioni, mentre nella teologia evangelica regna in proposito il puro arbitrio. Nessuno però mette in discussione il fatto che il sacramento sia essenzialmente un segno, di cui la riflessione scolastica si è impegnata a precisare l'efficacia, valorizzando in particolare la categoria della causalità. Attraverso un'acuta rilettura del pensiero di Agostino e Tommaso, Jüngel approda all'individuazione di tre elementi di «convergenza articolata» tra l'insegnamento di Tommaso e la tradizione della Riforma. Se infatti i *modi loquendi theologici* sono diversi, un'ermeneutica sufficientemente avvertita è in grado di individuare intenzioni parallele o anche convergenze, le cui implicazioni vanno valutate nel merito.

In primo luogo, Tommaso si riallaccia all'affermazione di Agostino secondo cui all'interno del segno sacramentale la parola (*verbum*) è necessaria per determinare la funzione significante dell'elemento materiale

¹² La *Vulgata* invece preferisce utilizzare il termine *mysterium*. «Già Agostino [...] aveva rivalutato l'uso linguistico neotestamentario chiarendo che: "non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus" (non c'è altro mistero di Dio che Cristo). La stessa cosa è affermata da Martin Lutero, usando tuttavia la parola *sacramentum*, nella *Disputatio de fide infusa et acquisita* del 1520. La diciottesima tesi della *Disputatio* suona: "Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus" (le sacre scritture hanno solo un unico sacramento, che è lo stesso Cristo Signore)»: E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 37.

¹³ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 39.

¹⁴ Cf E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 58-133; ID., «Il sacramento che cosa è? Tentativo di una risposta», in ID., *Segni della Parola. Sulla teologia del sacramento*, Cittadella, Assisi 2002, 19-38 (or.: «Das Sakrament - Was ist das? Versuch einer Antwort», in E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1971, 11-40 = «Das Sakrament - Was ist das», *Evangelische Theologie* 26 [1966] 320-336).

(*elementum*)¹⁵. Anche la teologia riformata riprende il concetto agostiniano di «segno», introducendo però una differenza. Per Lutero, infatti, il *verbum* che accede all'*elementum* non è tanto la parola che ha la preminenza nel determinare il significato dell'elemento (il *principatus significandi*), quanto piuttosto «la parola potente di Dio che assegna creativamente all'uomo la grazia di Dio»¹⁶. All'interno della stretta unità di parola ed elemento (segno), la priorità riconosciuta alla parola di Dio «assicura la corretta comprensione dell'elemento naturale (segno), come porzione di mondo che testimonia la presenza terrena, corporea ed esterna del Dio che agisce»¹⁷. Tale priorità impedisce altresì che il segno, come azione umana, domini l'avvenimento sacramentale, compromettendone il carattere di azione divina. Notiamo che, mentre nella visione agostiniano-scolastica il segno sacramentale è costituito dall'unità di parola ed elemento materiale, Lutero tende a identificare il segno solamente con l'elemento materiale. Alla parola di Dio nel sacramento corrisponde da parte dell'uomo la fede, intesa come fiducia nella verità e affidabilità di tale parola. Solo grazie alla fede l'efficacia del sacramento arriva al suo fine: questa sottolineatura vuole garantire che «il sacramento venga compreso e celebrato come azione di Dio verso l'uomo e non perverso come uso di Dio da parte dell'uomo sotto forma di opera pia»¹⁸. In questa linea Jüngel chiarisce che la fede, «in quanto fiducia nella promessa divina, è l'esatto contrario dell'attività

¹⁵ «L'acqua, per esempio, è un elemento dai molti significati. Essa potrebbe, a motivo della sua umidità, significare una lavanda e a motivo della sua freschezza un ristoro. Tuttavia quando si dice "io ti battezzo" allora è subito chiaro che l'acqua battesimale è usata come segno di una purificazione spirituale»: E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 95. La duplicità di *verbum* ed *elementum*, costitutiva dei sacramenti, viene giustificata da Tommaso anche con un'analogia cristologica e con un'argomentazione antropologica. Sul primo versante, «come nel *mysterium incarnationis* il *logos* è in relazione alla *sarx*, così nel sacramento il *verbum* all'*elementum*». Sul versante antropologico, invece, la dualità di verbo ed elemento, tipica del sacramento, ben si confà alla struttura dell'uomo, composto di anima e corpo: infatti «l'elemento tocca il corpo, mentre attraverso la parola viene raggiunta l'anima»: E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 97.

¹⁶ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 119. 121.

¹⁷ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», in ID., *Segni della Parola*, 93-122: 102 (or.: «Die Kirche als Sakrament?», in E. JÜNGEL, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, Kaiser, München 1990, 311-334 = «Die Kirche als Sakrament?», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 [1983] 432-457).

¹⁸ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 102.

umana». Anche qualora venga intesa come la più importante azione umana, la fede «è nient'altro che l'azione totalmente e assolutamente passiva con la quale l'uomo sperimenta se stesso come semplicemente dipendente dalla grazia divina»¹⁹. Questa sottolineatura non implica necessariamente un'antitesi all'affermazione cattolica secondo cui i sacramenti sono efficaci *ex opere operato*. In effetti, ciò che Lutero, Zwingli e Calvino combattono è l'affermazione di un effetto salvifico del sacramento che prescindendo dalla fede. «Ma – a giudizio di Jüngel – secondo la concezione di Lutero il sacramento ha effetto *ex verbo Dei dicto*, ed in questo è confrontabile con l'*ex opere operato*. E l'evento della parola di Dio evoca la fede, nella quale questa parola raggiunge il suo fine»²⁰.

Una seconda convergenza consiste nel fatto che sia Tommaso che la teologia riformata hanno cercato di mettere in luce il carattere di evento che caratterizza il sacramento: Tommaso l'ha elaborato con l'aiuto del concetto di causa, mentre per la teologia riformata è Dio stesso che, comunicandosi nella sua parola, «rende il sacramento un evento, il quale da parte sua esige l'evento della fede dell'uomo»²¹. Il terzo punto di convergenza tra Tommaso e la Riforma – quello decisivo – sta però nel fatto che anche l'Aquinate riflette sui sacramenti a partire dai *mysteria verbi incarnati*, nel cui ambito la passione gioca un ruolo particolare, messo in luce grazie a una complessa rete di nessi causali. Sulla base della distinzione tra *causa principalis* e *causa strumentalis*²², solo Dio e Cristo in quanto Dio sono *causa principalis* della grazia. La sofferenza umana di Cristo, invece, è causa della grazia solo *per modum instrumenti*, come del resto l'umanità di Cristo è strumento della sua divinità. Anche i sacramenti sono causa strumentale della grazia, in modo diverso però da come lo è l'umanità di Cristo. La passione dell'uomo Cristo, infatti, è causa strumentale della

¹⁹ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 103.

²⁰ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 123. 125.

²¹ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 131.

²² «La *causa principalis* ha effetto in forza della sua forma essenziale, cosicché il suo effetto è sempre qualcosa di simile a lei (come ad esempio il fuoco, la cui forma è il calore ed il suo effetto perciò il riscaldamento), mentre la *causa strumentalis* non ha effetto in forza della sua forma essenziale, ma solo attraverso il movimento che essa riceve dalla causa principale, sicché l'effetto non è simile allo strumento, ma alla *causa principalis* (come per esempio una scure ha effetto solo in forza del movimento che gli imprime il falegname e l'effetto – il letto o il tavolo – non è simile alla scure, ma al letto o al tavolo che risiede nello spirito del falegname)»: E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 111. 113.

grazia come *instrumentum conjunctum*, mentre i sacramenti lo sono come *instrumentum separatum*. Ora, l'*instrumentum separatum* può entrare in funzione solo in dipendenza dall'*instrumentum conjunctum*. In maniera analoga, i sacramenti hanno effetto come strumenti separati, perché sono «utilizzati» dallo strumento congiunto che è la passione di Cristo, la quale consente ad essi di partecipare alla forza della causa principale (cioè la divinità di Cristo)²³. In sintesi: in quanto *causa principalis gratiae*, la divinità di Gesù Cristo è condizione di possibilità della mediazione sacramentale; l'umanità di Cristo è *causa instrumentalis per modum instrumenti conjuncti*; il sacramento è *causa instrumentalis per modum instrumenti separati*. Nella sua complessità questo procedimento «assicura che il mistero di Dio, rivelandosi e compiendosi nella storia di Gesù Cristo, è in fondo l'unica causa della santificazione dell'uomo»²⁴ che si attua mediante il sacramento. Così – osserva Jüngel – dalla fondazione cristologica dei sacramenti proposta da Tommaso alla prospettiva di Lutero secondo cui Gesù Cristo è l'unico sacramento il passo è breve.

III. GESÙ CRISTO COME UNICO SACRAMENTO E LA QUESTIONE DELLA SACRAMENTALITÀ DELLA CHIESA

La posizione di Lutero che, non senza oscillazioni, tende a riservare a Cristo la qualifica di «sacramento» si fonda sul fatto che – come abbiamo già detto – il termine *sacramentum* traduce il vocabolo greco *mysterion*. Nel Nuovo Testamento questo termine non è mai riferito al battesimo e alla cena, né ha relazione alcuna con i culti misterici. Lo si trova piuttosto in contesti cristologici ed escatologici per designare «la decisione di Dio che precede l'essere del mondo, che perciò in quanto tale è nascosta al mondo ma che nel mondo si dispiega nella croce di Gesù Cristo»²⁵.

²³ «Il legame fra l'*instrumentum separatum* del sacramento [= che è il sacramento] e l'*instrumentum conjunctum* della [= che è la] natura umana di Cristo, e attraverso quest'ultima il legame con la *causa principalis* del [= che è il] divino *verbum incarnatum*, è evidentemente il *verbum* che accede all'elemento nel sacramento, che è stato creduto come verbo divino (di Cristo!)»: E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 115. 117.

²⁴ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 133.

²⁵ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 139. Jüngel richiama come esempio 1 Tm 3,16: «Non vi è alcun dubbio che grande è il mistero della vera religiosità (*tò tēs eusebias mysterion*): egli fu manifestato in carne umana e riconosciuto giusto nello Spirito, fu visto dagli angeli e annunciato fra le genti, fu creduto nel mondo ed elevato nella gloria»: cf *ivi*, 35.

Nella persona e nella storia di Cristo si è «compiuta, rivelata e attuata la decisione originaria, presa nell'eterno consiglio di Dio, di essere qui per tutti gli uomini e di voler vivere insieme a tutti gli uomini»²⁶. Per questo egli è l'unico sacramento non solo della Chiesa, ma di tutta l'umanità. La rappresentazione della decisione originaria di Dio, che si è realizzata «in modo primario» nella storia di Gesù, «si ripete in modo secondario» nella Chiesa²⁷. Per la rappresentazione primaria della decisione originaria di Dio (quella realizzata in Gesù) vale in modo incondizionato quanto afferma la dottrina «classica» dei sacramenti: che cioè l'azione sacramentale effettua quel che rappresenta. In questo senso si può certamente affermare che la storia di Gesù ha un'efficacia salvifica *ex opere operato*. Jüngel si chiede se la stessa cosa valga per la rappresentazione della decisione originaria di Dio che avviene attraverso la Chiesa: anche nel caso della Chiesa ciò che è rappresentato è nello stesso tempo effettuato? È dunque possibile riconoscere anche all'essere della Chiesa un carattere sacramentale?

In ambito cattolico il discorso sulla Chiesa come sacramento ha assunto un certo peso solo in tempi abbastanza recenti. A livello di pronunciamenti magisteriali, si tratta di una novità introdotta dal Vaticano II²⁸. In teologia, l'espressione diventa abituale a partire dagli anni '40 del XX secolo, mentre all'inizio degli anni '60 Semmelroth e Rahner si spingo-

²⁶ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 153.

²⁷ E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 153.

²⁸ L'uso che il concilio fa della categoria di sacramento applicata alla Chiesa è ben più sobrio di quello invalso nell'ecclesiologia immediatamente successiva, che pure si appella al Vaticano II per giustificare tale uso. I testi sono piuttosto scarsi (SC 5; SC 26; LG 1; LG 9; LG 48; AG 1 e 5; GS 42 e 45; questi ultimi due testi sono citazioni di LG 1 e 48) e alla descrizione della Chiesa come sacramento non è attribuita grande importanza. Si tratta infatti di una delle tante descrizioni della Chiesa, che serve a richiamarne la funzione in rapporto all'azione salvifica di Cristo: la Chiesa è manifestazione storica (segno) di tale azione e strumento mediante il quale Cristo continua ad agire per condurre l'umanità all'unità, in forza della comunione con Dio. Per sé, però, questa funzione potrebbe essere espressa anche senza ricorrere al termine «sacramento». La divulgazione della formula «Chiesa sacramento» proviene «in buona parte da teologi presenti al Concilio, che già negli anni precedenti avevano introdotto la descrizione della Chiesa come sacramento e poi hanno letto il Concilio quasi come avallo della loro teologia. Data l'autorevolezza che tutti riconoscevano loro, essi, più che i testi conciliari, sono diventati la sorgente dell'uso»: G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata», *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 663-694: 667.

no a parlare della Chiesa come *Ursakrament*, «sacramento originario»²⁹. Rahner precisa che tale qualifica può essere riferita alla Chiesa, in quanto rappresenta il permanere di Cristo nel mondo. Se dunque la Chiesa deriva da Cristo il proprio carattere sacramentale, «allora – osserva Jüngel – dovrebbe essere lo stesso Gesù Cristo a venire compreso come il “sacramento originario”». Pertanto riferire questa qualifica alla Chiesa suona come «un’audace usurpazione – apparentemente una tipica identificazione cattolica della Chiesa con il suo Signore»³⁰. In effetti, negli scritti successivi, Rahner distingue tra Cristo come «sacramento originario» (*Ursakrament*) e la Chiesa come «sacramento fondamentale» (*Grundsakrament*).

Benché il discorso sulla Chiesa sacramento (o sacramento fondamentale) risulti estraneo all’ecclesiologia evangelica, in quanto il termine *sacramentum* va attribuito in senso proprio soltanto a Cristo, Jüngel cerca comunque di chiarire a quali condizioni sia possibile un consenso ecumenico in proposito. Il punto più delicato è la concezione cattolica della sacramentalità, intesa come «rappresentanza simbolico-reale» (*realsymbolischer Repräsentation*), in forza della quale «la Chiesa, rappresentando Gesù Cristo, ne ripete la realtà, la mette all’opera»³¹, come avviene al massimo grado nel sacrificio della messa. Il concetto di rappresentanza risulta ambiguo per gli evangelici, che lo leggono in termini di sostituzione: il rappresentante (la Chiesa) si arrogherebbe cioè il ruolo del rappresentato (Gesù Cristo), usurpando quel ruolo di mediazione che a lui solo compete. Dal canto suo, Jüngel accetta di parlare di *repraesentatio* non come «rappresentanza» (*Repräsentation*), ma come «rappresentazione» (*Darstellung*)³². Barth stesso, d’altronde, «parla della Chiesa come rappresentazione (*Darstellung*) (provvisoria) della salvezza dell’intera umanità che si è realizzata in Gesù Cristo»³³. Schleiermacher, invece, utilizza la

²⁹ Cf O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*; Id., Art. “Ursakrament”, in LThK² X, 568 s.; K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, QD 10, 1960, 17: cit. in E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 43, n. 25.

³⁰ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 98.

³¹ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 105.

³² Cf A. M. FORTUNA, «La Chiesa come sacramento? Sacramentalità e rappresentanza simbolico-reale della Chiesa secondo Eberhard Jüngel», in S. NOCETI - G. CIOLI - G. CANOBBIO (edd.), *Ecclesiam intelligere. Studi in onore di Severino Dianich*, EDB, Bologna 2012, 313-339.

³³ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 105. Cf K. BARTH, KD IV/2, (1955) 1985⁴, p. 695: cit. in E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 105, n. 41.

qualifica di «agire rappresentativo» (*das darstellende Handeln*) per caratterizzare l'agire culturale della Chiesa distinguendolo dall'«agire efficace» (*das wirksame Handeln*) della vita quotidiana³⁴. Per chiarire il carattere di azione della *repraesentatio*, Jüngel concentra l'attenzione sul soggetto della rappresentazione e si chiede come in essa si possano adeguatamente distinguere l'opera di Dio e l'opera umana. A questo punto, in base al presupposto per cui nella liturgia si manifesta l'essenza della Chiesa, il discorso si sposta dalla considerazione dell'agire ecclesiale in generale alla riflessione sull'agire liturgico. I testi vincolanti della Chiesa cattolica rivelano in proposito una curiosa ambivalenza: da un lato, infatti, essi accentuano l'essere agente della Chiesa, la quale dovrebbe addirittura *perficere l'opus Christi*³⁵; dall'altro, un testo come *Sacrosanctum Concilium* 2 dichiara che l'azione ecclesiale è ordinata e subordinata alla contemplazione³⁶. A questa ambivalenza sfugge invece Lutero, per il quale l'agire

³⁴ Cf F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Die praktische Theologie, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Sämtliche Werke, I., 13, hg. Von Frerichs J., 1850, pp. 69s.: cit. in E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 105, n. 41. Sulla distinzione tra «agire rappresentativo» e «agire efficace», torniamo nel § IV.

³⁵ Jüngel è critico in particolare col modo in cui la dottrina cattolica presenta l'azione del sacerdote nella celebrazione della messa. Stando al dettato tridentino (DH 1743), «la rappresentanza di Gesù Cristo attraverso l'azione sacrificale del sacerdote è evidentemente da intendere come una identità di azione: Gesù Cristo, in quanto soggetto agente primario, si identifica con l'azione sacerdotale. Ma in questo modo anche il sacerdote diventa a sua volta un soggetto agente – sebbene secondario – che non può essere scambiato con gli altri cristiani [...]. Solo il sacerdote segnato con il sacramento dell'ordine è preso in considerazione per questa identità d'azione in quanto soggetto agente secondario». La differenza è sottolineata di nuovo dal Vaticano II con l'affermazione secondo cui il sacerdote si distingue dagli altri cristiani *essentia, et non gradu tantum* (LG 10). In questo modo, Gesù Cristo, per quanto soggetto agente primario, viene limitato nella sua *potestas* dal sacerdote che, seppure soggetto agente secondario, di fatto «è l'unico preso in considerazione per il sacrificio eucaristico. In questo modo però all'agire del sacerdote viene attribuito molto di più che una funzione solo testimoniale»: E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 107.

³⁶ «Liturgia enim [...] summe eo confert ut fideles vivendo expriment et aliis manifestent mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam, cuius proprium est esse humanam simul ac divinam, visibilem invisibilibus praeditam, actione ferventem et contemplationi vacantem, in mundo praesentem et peregrinam; et ita quidem ut in ea quod humanum est ordinetur ad divinum eique subordinetur, quod visibile ad invisibile, quod actionis ad contemplationem, et quod praesens ad futuram civitatem quam inquirimus»: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione su la sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*», n. 2, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1976, vol. I, n. 2.

liturgico, pur essendo innegabilmente un agire, non può che essere un accogliere i benefici divini. In effetti, «l'agire umano è fondamentalmente ricevente, caratterizzato da una passività creativa, e quindi dalla fede»³⁷. Non si tratta dunque di un'opera con cui l'uomo fa qualcosa di buono per Dio; le opere buone, infatti, il cristiano le compie, sul fondamento della fede, a favore del prossimo, non di Dio³⁸. Anche l'agire culturale è distinto dall'agire proprio di Dio. Nella sua passione e morte, infatti, Cristo ha definitivamente compiuto la sua opera, meritando la salvezza per i peccatori. Adesso siamo nella fase in cui quel perdono, meritato una volta per tutte sulla croce, Cristo stesso lo «distribuisce», agendo nella forza dello Spirito. E «questo avviene perché l'opera di Cristo viene presentata e raffigurata attraverso la parola di Cristo»³⁹, la quale – a sua volta – produce la fede. Ogni agire ecclesiale è dunque caratterizzato dalla recettività della fede, che lascia agire l'opera di Dio. Il vero culto – l'autentico servizio reso a Dio – consiste nella fede: «nessuno serve [...] Iddio, salvo chi lo lascia essere il suo Dio e lascia agire le sue opere in lui»⁴⁰. In questo modo, grazie all'agire ecclesiale, Dio stesso interrompe «l'agire attivo ed efficace, che vuole, è necessitato, e ha il dovere di produrre egli stesso qualche cosa, ma per questo corre sempre il pericolo di degenerare in una autorealizzazione umana»⁴¹.

Affinché si possa sperimentare Dio come l'unico soggetto agente nell'agire culturale, i riformatori hanno interpretato l'agire liturgico come avvenimento della parola: *praecipuus cultus Dei est docere evangelium*⁴². La priorità riconosciuta alla parola nell'ambito dell'agire ecclesiale evidenzia il carattere esclusivamente divino del culto e quindi dell'esistenza sacramentale della Chiesa. In effetti la parola porta al linguaggio l'azione divina di salvezza compiuta nella morte e risurrezione di Cristo, senza ag-

³⁷ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 108.

³⁸ «Nel suo agire morale il cristiano secondo Lutero può e deve diventare per il prossimo perfino un altro Cristo, mentre secondo la concezione cattolica è l'agire liturgico, caratterizzante il presbitero che lo fa essere un *alter Christus*»: E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 109.

³⁹ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 109-110.

⁴⁰ M. LUTHER, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt* (1521), WA 7, 595, 34s: cit. in E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 110.

⁴¹ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 110.

⁴² *Apologia della Confessione di Augusta*, VII, BSLK, 61, 11s.: cit. in E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 111.

giungervi nulla. Non solo: la parola offre ciò che rappresenta (perdono dei peccati, vita e beatitudine) in modo che possa essere accolto nella fede. In questa linea, si può dire che la parola è *signum efficax gratiae*: rappresenta l'opera di Cristo e la offre a chi prende parte all'azione cultuale, trasferendolo nella condizione di colui che accoglie il beneficio divino. In altri termini: tramite l'annuncio del vangelo, l'agire ecclesiale genera nell'uomo «quella creativa recettività e passività che lascia essere solo Dio colui che opera (*Wohl-Täter*) e lascia la sua opera agire in noi»⁴³.

L'annuncio del vangelo come evento linguistico ripropone la questione del rapporto tra l'agire di Dio e l'agire della Chiesa. «Infatti in questo atto del parlare umano Dio stesso [...] è colui che parla, in modo tale che sul piano della parola sembra verificarsi un livellamento, se non addirittura un'identità, tra l'agire divino e quello umano»⁴⁴. Eppure proprio l'interpretazione dell'agire ecclesiale come atto di parola permette una distinzione adeguata tra soggetto agente divino e soggetto agente umano: «La Chiesa è in modo originario Chiesa che ascolta e, solo in quanto ascolta, anche Chiesa che parla». E proprio in quanto Chiesa che ascolta, essa «preserva il posto di Dio come soggetto agente primario». È nella sua passività/recettività che la Chiesa «rappresenta» nel modo più originario l'attività di Dio⁴⁵. Ciò implica, da parte della Chiesa, il rifiuto di ogni forma di «autorappresentazione». In quanto vive di Gesù Cristo come dell'unico sacramento, la Chiesa può essere qualificata non certo come sacramento fondamentale, bensì come «il grande segno sacramentale rappresentante Gesù Cristo»⁴⁶. In quanto credente, essa è l'*analogatum* che rinvia a Gesù Cristo come all'*analogans*, il concavo che rimanda al convesso, il ricevente che è simbolo reale di ciò che riceve. Così la Chiesa porta a riconoscere che è Gesù stesso che conduce gli uomini a corrispondergli come Chiesa. Riprendendo Schleiermacher, «si può veramente parlare di una

⁴³ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 112.

⁴⁴ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 112.

⁴⁵ «La Chiesa che parla e celebra i sacramenti rappresenta Dio stesso, e solo Dio, come colui che realizza la nostra salvezza. Essa fa questo perché, anche parlando e celebrando, non cessa di essere Chiesa che ascolta e assemblea dei credenti che accolgono la grazia di Dio»: E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 113.

⁴⁶ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 114.

autorappresentazione di Gesù Cristo, che si compie nell'agire liturgico»⁴⁷. In sintesi,

la Chiesa rimane fundamentalmente differente dall'opera di salvezza di Dio compiuta nella vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Come segno sacramentale essa rimanda a Gesù Cristo come all'*opus operatum dei*, testimoniandolo, celebrandolo e nutrendosi di lui, senza rappresentare se stessa come la sua continuazione e mettersi quindi alla pari con lui⁴⁸.

Questa visione può essere verificata in riferimento al battesimo e all'eucaristia, considerate due celebrazioni dell'unico sacramento che è Gesù Cristo⁴⁹.

⁴⁷ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 114. «Il concetto di autorappresentazione di Gesù Cristo implica che, nell'analogia che viene alla luce tramite l'azione rappresentativa della Chiesa, Gesù Cristo è l'*analogans*, mentre l'agire umano rappresentativo è l'*analogatum*. È lui che porta le persone umane agenti a corrispondere con se stesso»: E. JÜNGEL, «Sacramento e rappresentazione. Essenza e funzione dell'azione sacramentale», in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001, 223-238: 237. Cf anche E. JÜNGEL, *Essere sacramentale*, 163-165. Un ulteriore criterio per determinare il rapporto tra la Chiesa e il suo Signore può essere individuato chiarendo in che termini la Chiesa debba chiedere perdono dei suoi peccati: cf E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 114-120; ID., «Perdona a noi la nostra colpa», *Il Regno Documenti* 45 (2000) 384-386.

⁴⁸ E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 121.

⁴⁹ Il pensiero di Jüngel sul battesimo si trova in E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, Claudiana, Torino 1971 (or.: *Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme*, EVZ-Verlag, Zürich 1968); ID., «Per una critica della comprensione sacramentale del battesimo», in ID., *Segni della Parola*, 39-64 (or.: 1969). Sull'eucaristia cf in particolare ID., «Esultanza eucaristica. In cammino verso la comunione nella Cena del Signore», in ID., *Possibilità di Dio nella realtà del mondo. Saggi teologici*, Claudiana, Torino 2005, 417-429; pubblicato per la prima volta in *Protestantesimo* 59 (2004) 3-16; riprende sostanzialmente ID., «Che siano tutti una cosa sola. Le chiese in cammino verso la comunione eucaristica», in ID., *Segni della Parola*, 157-168 (or.: «Alle sollen eins sein. Die Kirchen auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft», in S. PAULY (ed.), *Kirche in unserer Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 1999, 79-93). Cf anche E. JÜNGEL, «Commento biblico per l'evangelische Kirchentag del 1999. 1Cor 11,17-34», in ID., *Segni della Parola*, 169-186 (or.: 1999); ID., «Gustate e vedete quanto è buono il Signore! Salmo 34,9», in ID., *Segni della Parola*, 187-194 (or.: «Predigt über Ps 34,9 zum Erntedankfest», in E. JÜNGEL, *Schmecken und Sehen: Predigten III*, Kaiser, München 1983, 38-44).

IV. LA QUALITÀ «RAPPRESENTATIVA» DELL'AGIRE CULTUALE

Più che sostare sulle specificità proprie ai due segni sacramentali del battesimo e della cena, raccogliamo le riflessioni che Jüngel propone circa il tipo di agire umano che essi implicano e che caratterizza ogni azione culturale della Chiesa. Si tratta di un agire «rappresentativo» che non sostituisce in alcun modo l'intervento divino, ma – costituito a partire dall'azione divina – «rende presente [...] quanto Dio ha già per sempre realizzato in Gesù Cristo»; e lo rende presente «rispondendovi con suprema radicalità, accogliendolo in tutta pienezza»⁵⁰. Così l'agire umano messo in atto dal sacramento si rivela quello più conforme all'intima natura dell'azione stessa. In proposito, Jüngel introduce una duplice precisazione. Da un lato, si oppone all'identificazione dell'atto rituale con l'esistenza cristiana in quanto tale; identificazione spesso sollecitata in ambito riformato. Su questo punto il teologo di Tubinga condivide il parere secondo cui il protestantesimo tende ad estenuare il valore del momento liturgico a vantaggio del culto spirituale. Clero e laici, infatti, condividono pacificamente la convinzione secondo cui tutta la vita cristiana deve essere un culto reso a Dio: in questo senso si parla di «culto spirituale». Il culto in senso stretto, invece, non avrebbe un significato autonomo, ma svolgerebbe semplicemente il compito di condurre i cristiani al culto spirituale. Il rischio insito in questa visione è quello di sottomettere completamente la religione alla morale⁵¹. D'altro lato, il rilievo che Jüngel dà all'azione liturgico-sacramentale corregge il modo tendenzialmente atemporale di presentare la salvezza, proprio di Barth. Attraverso l'evento sacramentale, infatti, «l'offerta perdurante della grazia deve divenire “espressamente evento” nella vicenda storica della libertà»⁵².

⁵⁰ S. UBBIALI, «Introduzione. La riflessione sul sacramento in Eberhard Jüngel», in E. JÜNGEL, *Segni della Parola*, 5-17: 13.

⁵¹ Cf E. JÜNGEL, «Il culto compreso in prospettiva evangelica», in ID., *Segni della Parola*, 123-156: 131-132. Jüngel riprende qui, condividendole, le osservazioni di J. SMEND, *Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1904. In questo quadro, Jüngel si chiede se a questa tendenza sia riconducibile anche il fatto che Barth, nella sua *Kirchliche Dogmatik*, non abbia riservato una trattazione specifica al culto, preferendo discuterne aspetti importanti all'interno della parte dedicata all'etica: cf E. JÜNGEL, «Il culto compreso», 132, n. 20.

⁵² A. BOZZOLO, «L'evento fondatore e l'azione liturgica», in ID., *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, LAS, Roma 2013, 41-93: 62.

Jüngel svolge la propria indagine sull'azione messa in atto nei sacramenti e nel culto, riprendendo la distinzione introdotta da Schleiermacher tra «agire efficace» (*das wirksame Handeln*) e «agire rappresentativo» (*das darstellende Handeln*)⁵³. Tale distinzione si ricollega alla differenza tra le due funzioni fondamentali che determinano l'uomo: quella conoscitiva e quella organizzativa. «Come conoscente, l'uomo entra in se stesso e accoglie il mondo in sé [...]. Come organizzante egli esce fuori di sé e trasforma perciò il mondo, costruendo qualcosa»⁵⁴. In analogia con la funzione organizzativa, «l'agire efficace si riferisce ad un fine, e quindi vuole realizzare qualcosa»⁵⁵. L'agire rappresentativo, invece, in analogia con la funzione conoscitiva, «non pone alcun fine, e quindi non vuole realizzare nulla»⁵⁶, non vuole cambiare nulla nel rapporto dell'uomo con il mondo. Si tratta di «un agire totalmente privo di scopo, in cui l'uomo, rinunciando a far consistere la propria grandezza in ciò che egli compie, la trova nel lasciar operare l'opera di Dio»⁵⁷. E proprio l'agire rappresentativo è essenziale per il culto. Mettendo in gioco questa modalità dell'azione umana, il culto fa sì che l'uomo rinunci al proprio agire efficiente e produttivo per riconoscere che Dio, in Cristo, si è determinato per la riuscita della sua esistenza umana. E l'azione sacramentale è proprio un'azione di questo tipo: un'azione «rappresentativa», che interrompe l'abituale andamento della vita umana e si propone come «l'azione adeguata alla vita», in quanto originariamente contrassegnata dalla passività. In effetti, ciascuno agisce, ma in quanto è preceduto dall'iniziativa di Colui che gli si rivela irriducibile. Passività, dunque, che non elimina l'azione, ma rappresenta la condizione di possibilità dell'azione stessa.

In altre parole: l'essenza del culto cristiano è «l'interruzione [*Unterbrechung*] elementare del contesto vitale del mondo, che si compie nel nome di Gesù Cristo come partecipazione all'immediata presenza di Dio e di tutto l'essere indiviso»⁵⁸. Il gesto cultuale interrompe la sequenza delle

⁵³ Cf E. JÜNGEL, «Il culto come festa della libertà. Il luogo teologico del culto secondo Schleiermacher», in ID., *Segni della Parola*, 195-219 (or. 1984); ID., «Sacramento e rappresentazione».

⁵⁴ E. JÜNGEL, «Il culto come festa della libertà», 209.

⁵⁵ E. JÜNGEL, «Il culto come festa della libertà», 211.

⁵⁶ E. JÜNGEL, «Il culto come festa della libertà», 211-212.

⁵⁷ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 62.

⁵⁸ E. JÜNGEL, «Il culto compreso», 137.

azioni con le quali l'uomo cerca di essere se stesso mediante le proprie opere. Dio infatti, includendo l'uomo nell'evento Gesù, lo porta a non cercare la propria consistenza nelle proprie opere, bensì ad essere se stesso corrispondendo alla decisione con la quale Dio previene ciascuno elargendogli il proprio valore. In questa linea, l'azione sacramentale conforme al vangelo esclude ogni attività umana intesa come prestazione. In quanto azione rappresentativa, quella che ha luogo nel rito è «azione sabbatica per mezzo della quale noi veniamo sgravati da noi stessi»⁵⁹ e attestiamo «l'iniziativa di Dio come unico *opus operatum* della salvezza»⁶⁰. In questa linea possiamo ritrovare nel sacramento l'attuazione della fede. In effetti, il risultato dell'agire rappresentativo che caratterizza l'evento sacramentale consiste «nel lasciar operare su di sé le opere di Dio»: ma «questo significa credere»⁶¹. In altre parole: nella misura in cui è totalmente un ricevere, l'agire sacramentale è in piena conformità con la natura della fede e, al limite, si identifica con essa, dal momento che la fede consiste precisamente nel lasciar operare su di sé le opere di Dio.

V. SINTESI DEI PASSAGGI FONDAMENTALI DELLA RIFLESSIONE

Dopo aver puntualizzato il ruolo che la rivelazione in Cristo ha nella riflessione teologica di Jüngel (5.1.), mettiamo a fuoco il modo in cui egli delinea l'azione della Chiesa, con la costante preoccupazione di salvaguardare l'alterità di Cristo (5.2.). Raccogliamo poi in sintesi le acquisizioni relative all'identità dell'evento sacramentale (5.3.) e dell'agire rappresentativo che lo caratterizza (5.4.).

5.1. La rivelazione in Cristo come principio della riflessione teologica

Con Jüngel la riflessione teologica assume come unico principio reale la rivelazione divina, grazie alla quale è messo in campo l'unico fondamento valido per la conoscenza di Dio: poiché Dio ha parlato di se stesso, a ogni uomo è garantita l'opportunità di parlare di Dio. Stando alla testimonianza biblica, il termine *mysterion* riconduce appunto alla rivelazione, in quanto

⁵⁹ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, 97.

⁶⁰ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 63.

⁶¹ E. JÜNGEL, «Sacramento e rappresentazione», 237.

indica l'opera di Dio attuata in Gesù Cristo. Identificandosi con il destino di Gesù, Dio realizza la salvezza del mondo, «ponendo se stesso entro il mondo»⁶². All'uomo è possibile percepire chi è Dio, solo a contatto con Gesù Cristo e con il comportamento da lui messo in atto nei concreti contesti vitali. In quanto intimamente diverso rispetto agli altri avvenimenti storici, l'evento di Gesù Cristo non è «raggiungibile» attraverso le leggi universali messe in campo dalla ragione. Ad esso l'uomo può accedere «non restando all'esterno ma essendovi collocato all'interno»⁶³, mediante la fede. Una volta trovato Dio nella storia di Gesù, l'uomo legittimamente cerca di comprenderlo, superando il sospetto che giudica inconciliabili fede e ragione.

5.2. *L'alterità di Cristo rispetto alla Chiesa*

A Gesù Cristo come all'*opus operatum Dei* rimanda la Chiesa, che può essere pertanto qualificata come «segno sacramentale». In linea con la sensibilità della Riforma, la preoccupazione fondamentale di Jüngel è quella di salvaguardare l'alterità di Cristo rispetto alla Chiesa, evitando in ogni modo di mettere la Chiesa sullo stesso piano di Cristo. In effetti, la differenza tra cattolici e protestanti consiste sostanzialmente nel modo di intendere la strumentalità della Chiesa in rapporto alla salvezza. Secondo la concezione cattolica, la Chiesa adempie la propria funzione di strumento non in modo puramente passivo, ma come soggetto che risponde liberamente e viene reso capace di cooperare con Dio, inserendosi nel movimento della causalità che va da Lui a noi. Per gli evangelici, invece, la Chiesa non può mai diventare sorgente della salvezza degli uomini: per questo risultano inaccettabili quelle interpretazioni cattoliche della sacramentalità della Chiesa, che vedono i sacramenti come autorealizzazione della Chiesa. E tuttavia anche in ambito cattolico c'è la preoccupazione di salvaguardare la posizione «recettiva» della Chiesa nei confronti di Gesù Cristo e di non insinuare l'idea che essa sia «in proprio» la sorgente della grazia e della salvezza. In questa linea non sono mancate riserve nei confronti della tesi che afferma una «sacramentalità originaria» della Chiesa

⁶² S. UBBIALI, «Introduzione», 9.

⁶³ S. UBBIALI, «Introduzione», 7.

da cui deriverebbero poi i singoli sacramenti⁶⁴. Si dovrà dire piuttosto che «nella celebrazione dei sacramenti la Chiesa riceve il suo legame con Cristo come costitutivo permanente del suo esserci e come fondamento del suo essere segno della salvezza del mondo»⁶⁵.

5.3. *Il sacramento*

In coerenza con l'esigenza di salvaguardare l'alterità di Cristo rispetto alla Chiesa, Jüngel si preoccupa di evitare che «il riconoscimento del ruolo dell'azione liturgica finisca per assegnare alla Chiesa un ruolo di completamento soteriologico dell'azione di Cristo»⁶⁶. L'azione liturgica compiuta dalla Chiesa, cioè, non ha in alcun modo lo scopo di integrare o completare l'azione salvifica di Cristo, quasi che questa non fosse assolutamente sufficiente in vista della redenzione. E tuttavia, a differenza della tradizione evangelica che tende a risolvere il culto nel *docere evangelium*, il nostro Autore insiste sulla natura celebrativa/rituale del sacramento e recupera l'importanza originaria che l'azione liturgica (e con essa l'agire dell'uomo) ha nell'ambito della giustificazione. In proposito, più volte ribadisce che nella teologia riformata manca un concetto soddisfacente di sacramento. Una qualifica – quella di sacramento – che egli riferisce in senso proprio a Gesù Cristo, quale attuazione della decisione originaria

⁶⁴ Una critica severa a questa impostazione è venuta da G. Colombo. A suo giudizio, una visione di questo tipo implica 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 «causata» dai sacramenti non può che venire da Gesù Cristo. In secondo luogo, 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. Pertanto Colombo, mentre accetta la tesi della sacramentalità della Chiesa, intesa nel senso che la Chiesa è costituita dai sacramenti, rifiuta nettamente l'attribuzione alla Chiesa della qualifica di *Ursakrament*: cf G. COLOMBO, «Dove va la teologia sacramentaria?», in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 4-61: 49-50. 61 (or. in *La Scuola Cattolica* 102 [1974] 673-717).

⁶⁵ G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento», 690. «I sacramenti generano la Chiesa e al tempo stesso essa è soggetto della loro celebrazione. L'essere soggetto della Chiesa nella mediazione sacramentale della salvezza è quindi possibile solo grazie a una "passività" precedente, attraverso la quale la Chiesa viene resa "soggetto" in virtù del dono di grazia che riceve»: A. MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico luterano (1967-1984)*, Glossa, Milano 1991, 304.

⁶⁶ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 59.

di Dio a favore dell'uomo. I sacramenti ecclesiali (battesimo e cena del Signore), il culto e le celebrazioni sono invece qualificati come *signa sacramentalia*, che si fondano su Gesù Cristo e ritrovano la loro condizione di possibilità in relazione a lui. Mentre Barth tendenzialmente svuota di significato il momento sacramentale (in senso rituale), «Jüngel indica nei *signa sacramentalia* le azioni (“solo”) umane [...] dischiuse agli uomini con l'intervento divino realizzato a loro beneficio»; intervento che costituisce l'«unico radicale compimento per l'umano»⁶⁷. Si cerca così di superare l'alternativa tra divino e umano, riproposta in teologia da Barth, che giudicava negativamente qualsiasi contributo umano. Per Jüngel, invece, poiché Dio si è implicato nelle vicende umane, l'intervento umano ha il suo rilievo. È quanto si vede nella celebrazione, dove «l'umano non è assorbito nell'intervento divino», per cui bisogna chiarire «come il soggetto umano costituisca il momento “interno” alla rivelazione divina»⁶⁸.

5.4. L'azione rappresentativa

La precisazione della realtà del sacramento chiede di porre attenzione al tipo di azione umana che esso implica. Si tratta di un'agire «rappresentativo» (*das darstellende Handeln*) che, sulla scia di Schleiermacher, viene adeguatamente distinto dall'«agire efficace» (*das wirksame Handeln*). Mentre quest'ultimo si riferisce a un fine e punta alla realizzazione di qualcosa, l'agire rappresentativo non vuole realizzare nulla e non si propone di cambiare qualcosa nel rapporto dell'uomo con il mondo. Esso interrompe l'abituale andamento della vita e fa in modo che l'uomo lasci operare l'azione di Dio. E poiché la fede consiste precisamente nel lasciar operare su di sé le opere di Dio, l'agire sacramentale, in quanto del tutto recettivo, finisce per identificarsi con essa.

VI. OSSERVAZIONI CRITICHE

Dopo aver cercato di puntualizzare quale sia, secondo Jüngel, il ruolo effettivo dell'azione umana nell'ambito dell'agire sacramentale (6.1.), mettiamo a fuoco la radice delle tensioni irrisolte che il suo pensiero lascia

⁶⁷ S. UBBIALI, «Introduzione», 11.

⁶⁸ S. UBBIALI, «Introduzione», 12.

emergere in proposito: si tratta, a nostro avviso, della prospettiva che legge il rapporto tra Dio e l'uomo in termini sostanzialmente concorrenziali (6.2.). Concludiamo con alcuni cenni tesi a mostrare come l'azione sacramentale sia il caso emblematico nel quale la rivelazione di Dio e la libertà dell'uomo si unificano, pur restando irriducibilmente differenti (6.3.).

6.1. *Quale ruolo effettivo per l'azione umana?*

Prendiamo le mosse dall'osservazione piuttosto interlocutoria con cui S. Ubbiali conclude la sua introduzione al volume *Segni della parola*. A suo giudizio, Jüngel ha indicato come pista pertinente per la riflessione sacramentaria l'indagine sullo statuto e sulla struttura dell'azione umana. Ci si chiede però se egli abbia percorso fino in fondo l'impostazione suggerita. Resta cioè aperta la domanda se quanto Jüngel afferma circa l'azione umana sia sufficiente per giustificare in modo adeguato la storicità dell'uomo, compresa quella in gioco nell'azione sacramentale⁶⁹. Su questo punto, concordiamo con chi riconosce una difficoltà irrisolta nel pensiero di Jüngel. Nonostante il suo intento di non disattendere l'importanza del ruolo dell'uomo, di fatto nel suo pensiero l'azione dell'uomo si risolve nell'azione che la grazia compie. In effetti, nel caso del sacramento, da un lato si afferma che «il sacramento è l'agire dischiuso [reso possibile] all'uomo dall'intervento di Dio nella sua storia»; dall'altro lato, però, questo agire umano è presentato «semplicemente» come un lasciar agire Dio. Al di là delle intenzioni, abbiamo qui una visione puramente passiva dell'agire umano. Emblematico in proposito è l'esempio con cui si conclude il saggio su «Sacramento e rappresentazione»: l'agire umano è paragonato al ruolo delle vaschette di marmo di una fontana di Roma, che semplicemente lasciano scorrere l'acqua che ricevono⁷⁰. In questa linea si colloca pure il fatto che «il rapporto tra agire dell'uomo e agire di Cristo sia pensato in modo parallelo al rapporto tra la componente materiale e quella verbale del sacramento»⁷¹. Come l'*elementum* non deve far altro

⁶⁹ Cf S. UBBIALI, «Introduzione», 17.

⁷⁰ Cf E. JÜNGEL, «Sacramento e rappresentazione», 238.

⁷¹ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 63. «Il significato costitutivo della parola per l'agire ecclesiale mette in evidenza in diversi modi che nel culto, e quindi nell'esistere sacramentale della Chiesa, si tratta solo dell'azione divina»: E. JÜNGEL, «La Chiesa come sacramento?», 111.

che visibilizzare il *verbum*, così l'atto umano deve solo visibilizzare l'atto di Cristo. In realtà, però, se l'*elementum* può prestarsi ad essere pura e semplice illustrazione del *verbum* (ma anche questa visione è riduttiva), la stessa cosa non vale per l'atto umano che, nella liturgia, visibilizza l'azione di Cristo. L'uomo, infatti, può lasciar agire su di sé l'agire di Dio e quindi visibilizzarlo, solo coinvolgendosi con un'adesione personale e con una decisione a proposito di ciò che è in gioco nell'evento sacramentale. Come modello dell'atteggiamento richiesto a chi celebra la liturgia Jüngel propone la recettività di Maria⁷². Ma tale recettività consiste non in un puro e semplice ricevere l'incarnazione del Figlio, quanto piuttosto nell'essere chiamata a offrirsi come luogo della sua venuta. Il *fiat* di Maria, modello dell'atteggiamento con cui il credente si pone nella celebrazione liturgica, «ha insuperabilmente il profilo di una decisione che, resa possibile soltanto da Dio, è però veramente presa dall'uomo»⁷³, è quindi simultaneamente veramente divina e pienamente umana.

6.2. *Alla radice del problema*

La difficoltà rilevata nella proposta di Jüngel sembra riconducibile alla sensibilità tipica della Riforma, che legge il rapporto tra Dio e l'uomo in termini di concorrenza/alternativa. Di conseguenza, lo spazio doverosamente riconosciuto all'azione di Dio non può che essere sottratto all'agire dell'uomo. Si comprende così perché la recettività umana nei confronti della salvezza debba necessariamente essere percepita come passività. Il superamento dell'alternativa mira invece a riconoscere nell'agire di Dio ciò che propriamente rende possibile e costituisce l'agire libero dell'uomo. Il discorso si collega al tema della giustificazione, che per Jüngel rappresenta l'articolo di fede alla luce del quale sono da valutare tutte le altre verità di fede e in virtù del quale la Chiesa sta o cade. Ponendosi sostanzialmente sulla scia di Lutero⁷⁴, anche Jüngel ritiene che la natura umana

⁷² La fede dell'uomo implicato nell'avvenimento sacramentale «ha in linea di principio la stessa struttura della fede di Maria: *Fiat mihi secundum verbum tuum* (Lc 1,38)»: E. JÜNGEL, «Sacramento e rappresentazione», 233.

⁷³ A. BOZZOLO, «L'evento fondatore», 64.

⁷⁴ Sulla visione che Lutero ha della giustificazione, cf F. BUZZI, «Saggio introduttivo - La teologia di Lutero nelle "Lezioni sulla Lettera ai Romani" (1515-1516)», in M. LUTERO, *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, 5-125.

sia incapace di partecipare attivamente all'evento della giustificazione, perché essa è corrotta dal cosiddetto peccato ereditario. Così, per diventare capace di avere un rapporto con Dio e perché tale rapporto sia giusto, l'uomo dipende totalmente ed esclusivamente dalla grazia di Dio. L'uomo quindi partecipa in maniera puramente passiva alla propria giustificazione⁷⁵. O meglio: egli vi partecipa come credente e solo come tale: cioè come colui che lascia operare su di sé l'azione di Dio.

La dottrina cattolica della giustificazione, formulata dal concilio di Trento, sottolinea invece «gli effetti assolutamente reali della giustificazione e l'altrettanto reale partecipazione dell'uomo all'opera della propria salvezza»⁷⁶. L'uomo giustificato per i meriti di Cristo comunicati nel battesimo viene ontologicamente trasformato e partecipa all'opera della propria salvezza, cooperando realmente al processo di trasformazione e rinnovamento che lo riguarda. La visione che emerge da questo discorso presuppone in radice il superamento della concorrenza/alternativa tra agire grazioso di Dio e agire libero dell'uomo. L'azione di Dio, infatti, è condizione di possibilità di un'azione dell'uomo che, impossibile all'uomo al di fuori della relazione con Dio, nel quadro di questa relazione è comunque pienamente ascrivibile all'uomo.

6.3. *L'azione sacramentale, intreccio tra rivelazione di Dio e libertà dell'uomo*

In questa prospettiva, l'azione sacramentale rappresenta il caso emblematico nel quale si unificano, pur restando insuperabilmente differenti, la libera rivelazione di Dio e la libertà storica dell'uomo. In effetti, nel sacramento (e più in generale nell'azione liturgica) il mistero di Dio si dona mediante un'azione libera dell'uomo, qual è – appunto – l'azione cele-

⁷⁵ «L'interpretazione dell'evento della giustificazione come di un evento che si verifica soltanto per grazia esclude che l'uomo possa partecipare attivamente alla propria giustificazione»: E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia 2000, 184 (or.: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999³ [1998¹]).

⁷⁶ F. BUZZI, *Il concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995, 85. L'insegnamento tridentino su questo tema è contenuto nel *Decretum de iustificatione*, sessione VI, 13 gennaio 1547 - DH 1520-1583.

brativa. Il sacramento quindi rivela che l'esercizio della libertà dell'uomo (attraverso la celebrazione) ha un ruolo nella manifestazione della verità di Dio. Questo intreccio tra il darsi della verità di Dio e l'azione libera dell'uomo, che si realizza nella celebrazione, si ritrova nell'evento stesso della rivelazione e, d'altra parte, corrisponde al modo in cui l'uomo si rapporta alla verità.

Per quanto riguarda l'intreccio verità di Dio - libertà dell'uomo nella rivelazione, possiamo esemplificare il discorso, facendo riferimento all'ultima cena. Nei gesti rituali che compie nel corso di quella cena (prendere il pane/calice, dire la benedizione/rendere grazie, distribuirli), Gesù ricapitola e interpreta la propria vita, fino al vertice della croce, offrendola ai discepoli proprio attraverso quei gesti. Lasciandosi coinvolgere da quei gesti, mangiando quel pane e bevendo a quel calice, i discepoli liberamente acconsentono, aderiscono, partecipano al dono della vita di Gesù, mediato da quegli stessi gesti. Emerge qui la forma radicale della fede: la fede è un atto pratico (mangiare quel pane, bere a quel calice), con cui i discepoli aderiscono all'apparire della verità di Dio, il quale si autocomunica non mediante una formula concettuale, bensì mediante l'esistenza di Gesù, ricapitolata nei gesti rituali della cena. E i gesti rituali della cena sono il momento sintetico nel quale si realizza l'intreccio tra la verità di Dio e la libertà dell'uomo: in essi, infatti, la verità di Dio in Gesù si destina all'uomo, nell'atto stesso con cui l'uomo liberamente la accoglie.

Tale intreccio è costitutivo del modo in cui Dio si rivela: la manifestazione della verità di Dio, infatti, non si impone come una necessità incontrovertibile, ma chiede alla libertà umana di mettersi in gioco, riconoscendola e accogliendola. L'uomo, quindi, non è semplice spettatore del rivelarsi della verità di Dio; al contrario, la verità di Dio non si manifesta se non attraverso l'atto della libertà umana che la riconosce per quello che essa è: come la verità di Dio, appunto, che, in quanto tale, rimane trascendente e fondante rispetto all'atto della libertà, che pure è necessario per riconoscerla. Ma tale intreccio corrisponde anche alla struttura dell'uomo, il quale conosce/riconosce la verità, solo decidendosi per essa di fronte a segni che ad essa rimandano in modo simbolico, in un gioco di trasparenza e opacità: segni che fanno intravedere la verità, ma insieme la nascondono; non la impongono in modo apodittico, appunto perché chiedono il consenso della libertà. Come i miracoli, che dicono la verità di Gesù a chi è ben disposto nei suoi confronti; o come le parabole, che dischiudono il proprio significato solo a chi è disposto a lasciarsi coinvol-

gere dal loro messaggio. Con questa modalità simbolica con cui la verità si rivela alla coscienza dell'uomo, interpellandone la libertà, è in sintonia il funzionamento simbolico, proprio del rito, esso pure imperniato sul gioco di trasparenza e opacità. In altre parole: tra il modo simbolico con cui l'uomo conosce/riconosce la verità e il funzionamento simbolico del rito c'è profonda omogeneità, convergenza, affinità. Anche sotto il profilo del modo in cui l'uomo si rapporta alla verità, dunque, il rito appare come momento sintetico privilegiato nel quale la verità si destina all'uomo, nell'atto stesso con cui l'uomo, celebrando, la accoglie.

PIERPAOLO CASPANI

MASSIMILIANO SCANDROGLIO

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)