



TESTO PROVVISORIO

Tavola Rotonda

I sacramenti e le scienze sacre.

Una riflessione epistemologica interdisciplinare

Prospettiva dogmatica

Prof. Philip Goyret, Pontificia Università della Santa Croce

Introduzione

Esiste un consenso abbastanza esteso sul fatto che la teologia sacramentaria sia in crisi, come lo è altrettanto, in modo più evidente, la pratica sacramentale nella Chiesa. Volendo scorgere una via d'uscita, pur senza la pretesa di esaurire l'argomento, in questo mio intervento vorrei anzitutto sintetizzare, da una prospettiva dogmatica, come stavano le cose prima del Vaticano II; tenterei poi d'individuare le proposte teologiche che più profondamente hanno segnato la riflessione sulla sacramentaria durante il periodo postconciliare; e cercherò infine di suggerire gli orientamenti a mio avviso più convenienti da seguire, sia in generale, sia dal punto di vista epistemologico.

La sacramentaria immediatamente prima del Vaticano II

Diverse sono le “accuse” rivolte alla sacramentaria preconciliare: alcune reali, altre esagerate, altre false. Per alcuni, il dualismo esistenziale fra vita reale e vita sacramentale, allora molto diffuso, era legato alla nozione scolastica di sacramento, ancora in vigore in quel periodo¹. La sua definizione come “segno efficace della grazia” accentuerebbe unilateralmente la causalità efficace, lasciando pericolosamente all'ombra la relazione con la fede, con la Chiesa e con gli stessi atti fondanti di Cristo².

Le stesse conseguenze avrebbero la loro origine anche nella sottovalutazione dell'aspetto significativo e simbolico della liturgia sacramentale. Questa posizione denuncia lo spostamento da una teologia di taglio simbolico, caratteristica del periodo patristico, verso un'altra di stampo concettuale, quella che ha segnato la scolastica e in modo particolare la sacramentaria, perdurata in queste vesti attraverso la controriforma fino al ventesimo secolo³. Secondo Bouyer, nel periodo della controriforma la concezione teologica della sacramentaria si sarebbe increspata più ancora, a causa delle tensioni fra la Chiesa della parola — quella luterana — e la Chiesa dei sacramenti — quella

¹ Cfr. G. Colombo, *Teologia Sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 8.

² Cfr. *ibidem*, 44-45. Per K. Rahner, con la suddetta definizione «si pone tacitamente alla base lo schema di una causalità efficiente transeunte, secondo la quale una realtà adeguatamente distinta dalle altre deve produrre queste altre»: *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1973, 35 (ed. originale: *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg 1961).

³ V. Codina, *Por uma teologia mais simbólica e popular*, in *Perspectiva Teológica* 18 (1986) 158-162.165-166.



TESTO PROVVISORIO

cattolica—, lasciando questi ultimi tendenzialmente isolati dalla parola e quindi dalla fede⁴, favoreggiando così l’atteggiamento ritualistico, quasi magico o al meno automatico, della pratica sacramentale.

La Commissione Teologica Internazionale ha recentemente ricordato quanto la sacramentalità vada colta e percepita attraverso la fede⁵; indebolita questa, l’altra rimane mal capita e mal vissuta. Esiste infatti «una connaturalità tra fede e sacramentalità», per cui si nutrono reciprocamente, con influssi sia nell’ambito personale della fede (soggettivo) che in quello ecclesiale (oggettivo)⁶. L’influsso può però essere anche negativo, in tal modo l’indebolimento del nesso fede-sacramento comporta l’indebolimento del nesso sacramento-Chiesa.

Occorre infine segnalare che la definizione di sacramento in termini di causalità efficiente di santificazione lasciava molto all’ombra l’aspetto culturale, perché concepiva separatamente gli “atti di culto” dalle “azioni di santificazione”. Come è stato opportunamente indicato, si tratta di un’impostazione più caratteristica della manualistica preconciare che del magistero e delle fonti della tradizione liturgica e teologica⁷.

Naturalmente, questi giudizi sulla situazione immediatamente preconciare della sacramentaria contengono punti deboli e punti di forza; ma furono comunque queste le considerazioni che fecero scattare la ricerca di altri modi d’impostare la sacramentaria, e in particolare l’indirizzo verso un allargamento della nozione stessa di sacramentalità, fuoriuscendo dall’ambito esclusivamente celebrativo.

Dal segno al simbolo

Lo strumento privilegiato di quest’operazione fu la categoria “simbolo”, che prese il sopravvento rispetto a quella del “segno”. Stabilire la loro differenza non è compito facile. Mentre per “segno” si vuole in generale indicare quello *per quod aliquis devenit in cognitionis alterius*, come diceva san Tommaso⁸, per “simbolo” gli autori che l’hanno rilanciata non sono propizi verso la sua definizione, proprio perché farlo significherebbe scivolare nuovamente verso la concettualizzazione, dalla quale si tenta di fuggire. Una certa tradizione intendeva il simbolo come una specie all’interno del genere segno, e più concretamente come un segno convenzionale, anche se la relazione fra significato e significante ammetta gradualità. Non è però questo l’indirizzo della simbologia ora in oggetto. Per i fautori del nuovo paradigma sacramentale, segno e simbolo si distinguono come forme

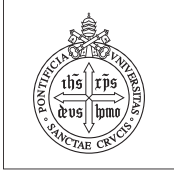
⁴ Cfr. L. Bouyer, *Parola, Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1962, 48-67.

⁵ Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell’economia sacramentale*, 2019, n. 41/b.

⁶ Cfr. *ibidem*, n. 79/b-c.

⁷ Cfr. J. Rego, *El bosque simbólico. Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*, Edizioni Liturgiche, Roma 2012, 175-176.

⁸ III^a, q. 60, a. 4, co.



TESTO PROVVISORIO

diverse di linguaggio: mentre il segno ha una valenza predominantemente informativa, nel simbolo prevale il riconoscimento e l'interpellanza, abitualmente all'interno di un determinato ambito culturale. Inoltre, mentre il segno rimanda ad una realtà diversa da sé stesso, ad un altro ordine, il simbolo ci introduce in un ordine di cui anche esso fa parte e si presenta con valore comunicativo e interpellante. Il simbolo ci pone di fronte a un insieme di rapporti, a un ordine di senso⁹. Un simbolo, quindi, non significa, ma evoca e focalizza, concentra e riunisce una molteplicità di sensi non riducibili ad un unico significato¹⁰.

A dire il vero, il ricorso alla teologia simbolica come mezzo per recuperare il contenuto cristologico e pneumatologico dei sacramenti, e per distanziarsi da un modo di concepire l'effetto dei sacramenti in modo estrinseco all'evento salvifico, era stato impulsato nella prima metà del XX secolo da Odo Casel. Per lui, infatti, la grazia sacramentale simboleggiata non è altro che la presenza misterica della stessa azione salvifica¹¹. Quest'orientamento della simbologia sacramentaria ebbe il merito di suscitare una scossa nella riflessione teologica sui sacramenti, in quel periodo bisognosa di rinnovamento, ma non fu quello seguito dagli autori posteriori.

Il Realsymbol di Rahner

Fu invece la teologia del *simbolismo reale* propugnata da K. Rahner, un po' prima del Concilio, a prendere il sopravvento e indirizzare il pensiero su una scia nella quale si sono mossi gli autori a lui contemporanei e successivi. Brevemente, il "simbolismo reale" da lui difeso si distanzia da quella concezione del simbolo intesa come «un rapporto posteriore fra due enti diversi, fra i quali venga posta una relazione di mutuo richiamo da un terzo elemento oppure da un osservatore esterno»¹². Per Rahner, esso consiste in «quel fenomeno che appare nella storia, percepibile nel tempo e nello spazio, nel quale un'essenza, nel suo apparire visibile, si mostra e, mentre si mostra, si rende presente»¹³. Battendo la stessa strada, dice altrove: «l'ente è di per sé stesso necessariamente simbolico, perché necessariamente si "esprime" per trovare la propria essenza»¹⁴. Secondo gli studiosi del suo pensiero, per Rahner «i simboli non sono oggetti che si attaccano a determinati eventi. Questi, o le persone, o le cose, non *hanno* una qualità simbolica, ma *sono* in se stessi simboli»¹⁵; anzi, «il simbolo, in quanto

⁹ Cfr. A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999, 90.

¹⁰ Cfr. F. Pignatelli, *Teologia della Devozione del Sacro Cuore di Gesù. Orientamenti odierni*, in *Studi rogazionisti* 14/41 (1993) 48.

¹¹ Cfr. A. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Grünewald, Mainz 1982, 272.

¹² K. Rahner, *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1965, 67 (ed. orig: *Zur Theologie des Symbols*, in A. Bea et alii (edd.), *Cor Iesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII "Haurietis aquas"*, Vol. I, Herder, Roma 1959).

¹³ Rahner, *Chiesa e sacramenti*, 38.

¹⁴ K. Rahner, *Sulla teologia del simbolo*, 57.

¹⁵ J. Buckley, *On Being a Symbol: An Appraisal of Karl Rahner*, in *Theological Studies* 40/3 (1979) 463.



TESTO PROVVISORIO

espressione originaria e sintonizzata, facente parte della costituzione dell'ente stesso, è la mediazione necessaria per conoscere l'ente: nel simbolo l'ente viene conosciuto, e non può essere conosciuto senza il simbolo»¹⁶; in modo tale che «si può parlare di simbolo solo quando la relazione tra le realtà tenute insieme è necessaria, vale a dire quando “di per sé” una cosa si esprime nell'altra»¹⁷.

Pur prendendo le distanze dalla categoria “segno”, per Rahner il simbolo non sostituisce la dottrina tradizionale sui sacramenti, almeno non radicalmente, ma la traduce, perché in realtà nella categoria simbolo s'intrecciano i concetti scolastici di segno e causa; in effetti, la grazia si rende efficacemente presente nei sacramenti, che sono la sua espressione simbolica¹⁸. Egli tuttavia si scosta decisamente dalla dinamica dell'*opus operatum*, perché non la ritiene valida per le singole celebrazioni sacramentali, ma solo in rapporto all'identità della Chiesa, simbolo e presenza visibile della grazia escatologica nella storia¹⁹.

Teologia simbolica, sacramentalità della Chiesa e sacramenti

Per Rahner, ogni ente è simbolico, nel senso che si esprime necessariamente nel realizzare la sua propria essenza. Con ciò viene relativizzata di molto l'utilità di pensare con le categorie cause ed effetti, spostandosi invece verso l'autodonazione intrinseca e dinamica dell'ente attraverso la mediazione del simbolo. In questa direzione, «la questione della causalità dei sacramenti (...) si dissolve come una pseudo questione»²⁰, e contemporaneamente, l'umanità del Logos si concepisce come «l'assoluto simbolo di Dio nel mondo, insuperabilmente ripieno della realtà simbolizzata, quindi non solo la presenza e la rivelazione nel mondo di quello che Dio è in sé stesso, ma anche la presenza espressiva di ciò che Dio nella libertà della grazia vuol essere nei confronti del mondo»²¹. Sulla scia di questo ragionamento, la grazia non è pensata come realtà infusa dall'alto, ma come presenza nella carne di Cristo e quindi nel mondo, prolungata nella Chiesa. «Quando affermiamo che la Chiesa è la presenza continuata del Verbo, incarnato nello spazio e nel tempo, diciamo nello stesso tempo che essa continua nel mondo questa funzione simbolica del Logos»²². Queste sono le premesse per capire i sacramenti come autorealizzazioni della Chiesa, perché, sempre con parole del teologo tedesco, «la Chiesa è il rimanere presente di quella prima parola sacramentale, annunziante una grazia

¹⁶ Colombo, *Teologia Sacramentaria*, 14.

¹⁷ N. Reali, *Ontologia simbolica come ontologia trinitaria. Per una ripresa del tema della Chiesa sacramento nella teologia di Karl Rahner*, in *Reportata* 13 (2015) 3 (pubblicazione online).

¹⁸ Secondo A. Miralles, Rahner inverte la dinamica segno-causa nella spiegazione dell'efficacia dei sacramenti: mentre la scolastica (s. Tommaso) «fa derivare la significazione dall'efficacia santificatrice», secondo Rahner nel sacramento «si dovrebbe spiegare la sua causalità attraverso il suo essere segno»: *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Apollinare Studi, Roma 1999, 354.

¹⁹ Cfr. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 206.

²⁰ Colombo, *Teologia Sacramentaria*, 15.

²¹ Rahner, *Sulla teologia del simbolo*, 80.

²² *Ibidem*, 85.



TESTO PROVVISORIO

definitiva; parola che è Cristo nel mondo e che opera ciò che essa esprime, mentre lo esprime attraverso un segno. Come tale permanere di Cristo nel mondo, la Chiesa è effettivamente il sacramento primo, il punto di origine dei sacramenti»²³. Si arriva così ad una «concentrazione ecclesiologica del discorso sacramentale»²⁴. Nella visione rahneriana, «la Chiesa, perché contiene la grazia salvifica di Dio, è il primo sacramento; non al di sopra di Cristo, al quale è sottomessa, ma si rispetto ai sacramenti che da essa provengono e attraverso i quali essa si realizza»²⁵. In questo modo, conclude Rahner, «l'istituzione di un sacramento può — il che non naturalmente non significa: deve sempre — aver luogo anche semplicemente per il fatto che Cristo ha fondato la Chiesa col suo carattere di sacramento primo»²⁶. Essa, e non i sacramenti, è l'*opus operatum* dell'azione di Cristo, di essa la Chiesa è insieme segno e causa.

È importante prendere atto che l'impostazione rahneriana sui sacramenti è più ecclesiologica che cristologica, senza tuttavia fare a meno di quest'ultima. Il problema è in realtà emerso successivamente, perché «la sacramentaria simbolica dopo Rahner è andata “oltre” Rahner, nel senso di una estremizzazione e di una diversificazione»²⁷. Mentre lui era consapevole che la sua teologia «sollevava diversi punti problematici e non risolti»²⁸, i suoi discepoli non lo furono altrettanto. La teologia rahneriana del simbolo reale ha infatti subito un ulteriore sganciamento, dall'ecclesiologia all'antropologia e in essa alle scienze umane, arrivando per questa via all'interpretazione simbolico-reale del corpo umano²⁹. Fu così come la sacramentaria, ritenuta isolata dalla vita reale e svincolata dalla fede e dalla Chiesa, è scivolata verso una “sacramentalità diffusa”, applicabile anche all'uomo e al mondo.

Simbolo e sacramento in Chauvet

Il professore dell'Istitut Catholique di Parigi Louis-Marie Chauvet ha espresso il suo pensiero sulla sacramentaria principalmente in due delle sue opere: *Du symbolique au symbole* (Parigi 1979) e *Symbol et sacrement* (Parigi 1987). Non si tratta di un pensiero semplicemente rinnovatore della teologia sacramentaria, ma di un suo radicale capovolgimento. In termini generali si può dire che, per l'autore, i sacramenti possono essere adeguatamente compresi soltanto all'interno di una sacramentalità che caratterizza l'intera esistenza cristiana. In un certo senso è una teologia più del sacramentale che dei sacramenti. Seguendo questa direzione, per Chauvet «la rilettura globale

²³ Cfr. Rego, *El bosque simbólico*, 225.

²⁴ *Ibidem*, 234.

²⁵ A. Berlanga, *El diálogo entre la teología litúrgica y la teología sacramentaria desde el Concilio Vaticano II*, in *Annales Theologici* 28 (2014) 458.

²⁶ Rahner, *Chiesa e sacramenti*, 42.

²⁷ Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 69.

²⁸ Buckley, *On Being a Symbol...*, 473.

²⁹ *Ibidem*, 139-140.



TESTO PROVVISORIO

(dell'esistenza cristiana) a partire dal punto di vista, parziale, della sacramentalità, richiede un rovesciamento dell'approccio classico. Questo rovesciamento tocca ultimamente i presupposti non criticati della metafisica e del suo profilo onto-teologico³⁰. Si abbandona l'orizzonte metafisico per approdare in quello simbolico, e capire i sacramenti non più sotto la categoria di segni della grazia, ma nella trama simbolica della fede ecclesiale, come atti simbolici dell'identità cristiana³¹. Il simbolo supera la logica del segno, rimandando ad un terzo elemento che si rende presente in un'assenza non vuota ma proprio simbolica, per testimoniare un'irriducibile alterità. In questo passaggio Chauvet si mostra grande debitore del pensiero di Heidegger e dei postulati generali delle scienze umane³².

Come si può apprezzare, sebbene il passaggio dal segno al simbolo abbia un'impronta decisamente rahneriana, il pensiero di Chauvet si radicalizza più coll'abbandono della metafisica. Il rapporto conoscitivo con la realtà non si fa più attraverso concetti, ritenuti riduttivi, ma esclusivamente con il linguaggio simbolico, del quale i sacramenti sono espressione religiosa specifica. Intesi in questa cornice, i sacramenti non si presentano più sotto l'ombrellone della causalità strumentale della grazia, ma come simboli reali dell'esistenza cristiana³³.

Sebbene Chauvet apprezzi la posizione rahneriana sulla sacramentalità della Chiesa, egli si incentra più sulla sacramentalità della fede e, attraverso essa, sulla sacramentalità dell'esistenza cristiana. Così, mentre l'impostazione rahneriana è di taglio decisamente ecclesiologico, quella di Chauvet si muove più in là, in ambito antropologico, e trova la sua concretizzazione nella considerazione della ritualità sacramentale, intesa questa non come celebrazione credente, ma quale modalità dell'agire umano-religioso, le cui componenti, con l'aiuto delle scienze umane, sono interpretate alla luce della fede³⁴. La dipendenza cristologica della sacramentaria si dissolve ormai in un lontano punto di riferimento.

Bilancio e giudizio complessivo

Naturalmente, nel periodo di tempo considerato non tutto è Rahner o Chauvet, ma esiste un consenso generale sul fatto che il pensiero di questi due autori abbia segnato in modo piuttosto profondo la teologia sacramentaria presentata come alternativa a quella tradizionale. In termini generali, potremmo dire che il fondamento dei sacramenti si è spostato con Rahner, da un'impostazione predominantemente cristologica ad una ecclesiologica, mentre con Chauvet si fa un ulteriore passo in avanti verso l'antropologia. In entrambe le posizioni l'evoluzione è dalla dinamica del segno alla logica del simbolo, ma nel secondo autore la posizione si radicalizza più con

³⁰ L.M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Leumann 1990, 6.

³¹ Cfr. Berlanga, *El diálogo entre la teología litúrgica y la teología sacramentaria*, 460.

³² Cfr. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 90-91.

³³ L.M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, 447-448.

³⁴ Cfr. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 207.



TESTO PROVVISORIO

l'abbandono definitivo della metafisica, sostituita dall'esistenzialismo heideggeriano e dalle scienze umane. Il risultato complessivo è quello di una "sacramentologia diffusa", dove il settenario sacramentale si riduce ad una specie di icona della sacramentalità dell'intera vita cristiana. Il tentativo, lodevole, di legare i sacramenti alla vita, tende verso il solo linguaggio, il quale, naturalmente, non riesce a rigenerare la vita degli uomini secondo la vita di Cristo.

Sebbene Chauvet non si dichiari discepolo di Rahner e non si confronti con lui, è evidente che la teologia del simbolo, da lui usata, abbia la sua origine in Rahner. In Chauvet esiste, inoltre, un totale rovesciamento delle categorie del pensiero umano, e ciò chiederebbe un'analisi prettamente filosofico ed epistemologico. In sede teologica ci permettiamo, perciò, di limitarci esclusivamente ad un primo e breve confronto con Rahner, rimandando per un'altra opportunità una risposta più profonda, in modo di aver spazio per abbozzare una proposta positiva sulla questione epistemologica.

Una prima cosa da guardare con sospetto è la quasi identificazione rahneriana fra essere e simbolo, o meglio, per essere più onesto con l'autore, l'universalizzazione della componente simbolica dell'essere. Ossia, la sua affermazione secondo la quale «l'ente è di per sé stesso necessariamente simbolico» va adeguatamente filtrata per il setaccio della critica. Certamente l'essere divino non è tutto simbolico, almeno rispetto alle creature, e non tutto il creato simboleggia allo stesso modo. Esiste qui un divario, a mio parere, fra la teologia simbolica rahneriana e quella patristica, alla quale in teoria si allaccia³⁵. Manca cioè la dimensione apofatica, amatissima dai padri, che conferisce alla teologia simbolica il suo giusto equilibrio. Accade, curiosamente, che Rahner difenda la teologia simbolica, ma non la usi in modo prevalente: il suo pensiero è molto più speculativo e concettuale che simbolico.

Esiste in lui, inoltre, una specie di "allergia" verso il pensiero di O. Casel, qualificato come «irrazionalismo»³⁶, che ha avuto la brutta conseguenza di allontanare dalla sua impostazione sui sacramenti la presenza salvifica del mistero pasquale, come proponeva Casel, paradossalmente sulla scia della patristica alla quale si richiama anche Rahner.

Infine, la dimensione ecclesiologicala dei sacramenti è da Rahner troppo pericolosamente innalzata, al punto di offuscare la loro dimensione cristologica, riducendo questa alla sua componente incarnazionista, senza riferimento al mistero pasquale. Con ciò si assolutizza in modo indebito la Chiesa, in modo tale da concepire i sacramenti a partire dalla Chiesa e non la Chiesa a partire dai sacramenti³⁷. Una conseguenza non indifferente di questa posizione riguarda l'istituzione dei sacramenti, concependola più come iniziativa ecclesiale.

³⁵ Cfr. T. Poovathanikunnel, *Symbol: Rahner Meets Ephrem*, in *Malabar Theological Review* 3/1 (2008) 38-52.

³⁶ Cfr. Schilson, *Theologie als Sakramententheologie*, 115.

³⁷ Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 139.



TESTO PROVVISORIO

Reindirizzi oggi necessari

La teologia simbolica va certamente accolta, ma non necessariamente in conflitto con la conoscenza concettuale: possono convivere, come emerge dalla lettura della *Lumen gentium*. Va poi intesa secondo una modalità più simile alla simbologia patristica, e cioè più pervasa dalla vita nello Spirito e meno dalle scienze umane. Come ebbe a dire la CTI, «il pensare simbolico, con la sua ricchezza e plasticità, da una parte raccoglie ed elabora in maniera riflessiva le dimensioni etiche e affettive dell'esperienza; dall'altra, tocca e trasforma la struttura spirituale e cognitiva del soggetto»³⁸. Il simbolo, inoltre, non dovrebbe escludere il segno; «il linguaggio sacramentale non solo è significativo (fa conoscere l'azione divina santificatrice per Cristo nello Spirito e i suoi effetti salvifici), ma è anche simbolico, di riconoscimento della comune appartenenza alla Chiesa, al popolo delle promesse di Dio e dell'alleanza con lui»³⁹. La celebrazione liturgica, infine, «non può essere ridotta a mero simbolo: la sua realtà e il suo significato ultimi — il mistero pasquale di Cristo — vanno ben oltre la capacità significativa di un simbolo»⁴⁰.

D'altra parte, è evidente che nell'agire sacramentale s'intrecciano le dimensioni cristologica, ecclesiologica, antropologica, semiotica e altre; tuttavia, non tutte hanno lo stesso peso. Un recupero della centralità cristologica è assolutamente prioritario, senza per questo intralciare l'approccio simbolico, che nella patristica conviveva pacificamente. In questa direzione va anche ridimensionata la componente ecclesiologica: naturalmente senza respingere l'influsso della Chiesa sull'agire sacramentale (si pensi, fra l'altro, all'ecclesialità della fede operante nel sacramento), ma affermando la priorità dei sacramenti rispetto alla sacramentalità della Chiesa.

Entriamo così nell'ambito del rapporto fede-sacramenti, il quale si cerca, giustamente, di recuperare. La teologia sacramentaria, derivata dal pensiero dei due autori studiati, si è interessata molto a questo rapporto, ma lo ha fatto prestando attenzione all'aspetto soggettivo della fede (a quella del soggetto che riceve i sacramenti) e molto di meno all'aspetto oggettivo della fede della Chiesa che celebra i sacramenti. Di questo è colpevole anche la teologia sacramentaria tradizionale di stampo scolastico: nel definire ai sacramenti come “segni efficaci della grazia” si mette facilmente all'ombra la considerazione del sacramento anche come “segno della fede della Chiesa”. Occorre un ripensamento per ritrovare il giusto equilibrio, fatto non in modo teorico, ma lasciandosi guidare dal sacramento per eccellenza, cioè dall'Eucaristia⁴¹.

Sede epistemologica della sacramentaria

³⁸ CTI, *La reciprocità fra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, 19.12.2019, n. 5.

³⁹ Miralles, *I sacramenti cristiani*, 141.

⁴⁰ G. Zaccaria - J.L. Gutiérrez-Martín, *Liturgia. Una introduzione*. Edusc, Roma 2016, 49.

⁴¹ Colombo, *Teologia Sacramentaria*, 46-47.



TESTO PROVVISORIO

Questi necessari reindirizzi ci portano a interrogarci sulla sede epistemologica più adeguata allo studio della sacramentaria. Lungo la sua storia essa ha trovato spazio prevalente in diverse aree del sapere ecclesiale: principalmente nella dogmatica, ma anche nella morale, nel diritto canonico, o anche in uno spazio a se stante. Tuttavia, alla luce di quanto detto sopra, ritengo che la sede più adeguata sia quella liturgica, seguendo in questo un consenso crescente fra gli studiosi⁴², condiviso anche dal Catechismo della Chiesa Cattolica, il cui «inquadramento storico-salvifico (...) permette di “ricollocare” i sacramenti nel quadro della liturgia e offrirne così una visione profondamente unitaria»⁴³.

Naturalmente, sebbene la teologia liturgica, giustamente, privilegi l'aspetto celebrativo, esso va adeguatamente integrato con le altre dimensioni teologiche che incidono sulla sacramentaria, nella fede e per la vita, seguendo la direzione segnalata dal compianto A. Triacca, il quale impostava la liturgia attorno al mistero, alla celebrazione e alla vita⁴⁴.

* * *

Vorrei concludere segnalando la rilevanza, sia per l'insegnamento che per la ricerca, di mantenere congiunte l'interdisciplinarietà con l'“assialità strutturale”. Intendo dire che la conveniente convergenza di diverse discipline su un soggetto di studio — i sacramenti, nel nostro caso — non vuol dire anarchia e disordine: deve esistere un asse portante che serva da supporto per gli altri elementi dell'insieme, che per la questione in oggetto è, a mio parere, la liturgia. Ma né l'asse senza gli altri elementi funziona bene, né gli altri elementi senza l'asse.

⁴² Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 136.

⁴³ P. Río, *Commento alla parte seconda, sezione prima, capitolo primo*, in R. Fisichella (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e nuovo commento teologico-pastorale*, LEV-San Paolo, Città del Vaticano - Cinisello Balsamo 2017, 1135.

⁴⁴ Cfr. “Liturgia” “locus theologicus” o “theologia” “locus liturgicus”? *Da un dilemma verso una sintesi*, in G. Farnedi (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1919-1983)*, Benedictina - Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1986, 214.