

VERITATEM INQUIRERE



PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE
Roma



UNIWERSYTET
MIKOŁAJA KOPERNIKA
Toruń

«VERITATEM INQUIRERE»
Liturgiae Fontes et Studia

Doctorum Collegium

- ALZATI Cesare (Italia)
- AROCENA Félix (Spagna)
- BAROFFIO Giacomo (Italia)
- BRZEZIŃSKI Daniel (Polonia)
- DAL COVOLO Enrico (Italia)
- GIRAUDO Cesare (Italia)
- GŁUSIUK Anna Aleksandra (Polonia)
- GUTIERREZ José Luis (Italia)
- IADANZA Mario (Italia)
- MEDEIROS Damásio (Brasile)
- NAVONI Marco (Italia)
- POTOCZNY Mateusz Rafał (Polonia)
- ROSZAK Piotr (Polonia)
- SALVARANI Renata (Italia)
- SEGUI I TROBAT Gabriel (Spagna)
- SODI Manlio (Italia - direttore scientifico: manliosodi@gmail.com)
- SUSKI Andrzej (Polonia)
- TONIOLO Alessandro (Italia)
- TRAPANI Valeria (Italia)
- TUREK Waldemar (Polonia)
- ZACCARIA Giovanni (Italia - direttore editoriale: g.zaccaria@pusc.it)
- ŻADŁO Andrzej (Polonia)

Juan Rego

LA MEDIAZIONE RITUALE DELLA SALVEZZA

INTRODUZIONE ALL'ECONOMIA SACRAMENTALE

EDUSC 2026

© Copyright 2026 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma
Tel. + 39 06 45493637
info@edusc.it – www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-538-9

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale</i> , Città del Vaticano 1909ss.
ANET	J.B. PRITCHARD (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton University Press, Princeton, NJ 1969 ³ .
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970ss.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis, Romae</i> 1865–1908.
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> , Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus</i> (18 ottobre 1990), AAS 82 (1990) 1033-1363.
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Brepols, Turnhout 1953ss.
CEI	Conferenza Episcopale Italiana; per il testo biblico: <i>La Sacra Bibbia. Nuova versione ufficiale</i> , Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena – Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008.
CIC	<i>Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus</i> (25 gennaio 1983), AAS 75 / II (1983) 1-317.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1866ss.
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (edd.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , edizione bilingue a cura di P. Hünermann, versione italiana a cura di A. Lanzoni – G. Zaccherini, 3 ^a ed., EDB, Bologna 2000.
DS	H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER (edd.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , editio XXX-VI emendata, Herder, Barcinone et al. 1976.
DV	CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, <i>Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum</i> (18 novembre 1965), AAS 58 (1966) 817-835.
EE	<i>Enchiridion delle Encicliche, 6: Pio XII (1939–1958)</i> , EDB, Bologna 2002.
EN	ARISTOTELE, <i>Etica Nicomachea</i> , traduzione, introduzione e note di C. Natali, 6 ^a ed., Laterza, Roma – Bari 2009.
EV	<i>Enchiridion Vaticanum. Documenti del Concilio Vaticano II e della Santa Sede</i> , EDB, Bologna 1966ss.

JRGS	J. RATZINGER, <i>Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften</i> , G. L. MÜLLER (ed.), in collaborazione con l'Institut Papst Benedikt XVI, Herder, Freiburg i. Br. 2008ss.
LG	CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, <i>Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium</i> (21 novembre 1964), AAS 57 (1965) 5-71.
LH	<i>Officium Divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Liturgia Horarum iuxta ritum Romanum</i> , editio typica altera, 4 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1985-1987.
LO	<i>Ufficio divino rinnovato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Paolo VI. Liturgia delle Ore secondo il rito romano</i> , edizione tipica per la lingua italiana, 4 voll., Città del Vaticano 1974-1976.
LXX	<i>Septuaginta</i> , ed. A. Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984 ⁹ .
MD	PIUS XII, <i>Litterae encyclicae Mediator Dei</i> , de sacra Liturgia (20 novembre 1947), AAS 39 (1947) 521-600; tr. it. in EE 6, nn. 430-632.
MR	<i>Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum</i> , editio typica tertia, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2002; reimpressio emendata 2008.
MR 2020	<i>Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI e riveduto da Papa Giovanni Paolo II</i> , 3 ^a ed., Conferenza Episcopale Italiana, Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Roma 2020; rist. 2021.
MRL	<i>Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI. Lezionario domenicale e festivo, anno A</i> , Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.
NVg	<i>Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata</i> , editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
OICA	<i>Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo initiationis christianae adultorum</i> , editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1972; reimpressio emendata 1974.
PG	J.-P. Migne (ed.), <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris 1857ss.
PL	J.-P. Migne (ed.), <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris 1844ss.

PNLO	<i>Principi e norme per la Liturgia delle Ore</i> , in LO, vol. I, 25-105.
PO	Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita <i>Presbyterorum ordinis</i> (7 dicembre 1965), AAS 58 (1966) 991-1024.
PR	Programma rituale.
RRB	<i>Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI. Benedizionale</i> , Conferenza Episcopale Italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.
SC	CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio de sacra Liturgia <i>Sacrosanctum Concilium</i> (4 dicembre 1963), AAS 56 (1964) 97-134.
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> , Éditions du Cerf, Paris 1946ss.
STh	THOMAS DE AQUINO, <i>Summa theologiae</i> , in <i>Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita</i> , t. 5-12, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1889-1906.
Super I Cor	THOMAS DE AQUINO, <i>Super primam Epistolam ad Corinthios lectura</i> , in <i>Super Epistolas S. Pauli lectura</i> , t. I, ed. R. Cai, Marietti, Taurini – Romae 1953 ⁸ , 231-435.
Super Io	THOMAS DE AQUINO, <i>Super Evangelium S. Ioannis lectura</i> , ed. R. Cai, 6 ^a ed., Marietti, Taurini – Romae 1972.
Super Mt	THOMAS DE AQUINO, <i>Super Evangelium S. Matthaei lectura</i> , ed. R. Cai, Marietti, Taurini – Romae 1951 ⁵ .
Super Sent	THOMAS DE AQUINO, <i>Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis</i> , t. IV, ed. M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis 1947.
VD	BENEDICTUS XVI, <i>Adhortatio apostolica postsynodalis Verbum Domini</i> , de Verbo Dei in vita et in missione Ecclesiae (30 settembre 2010), AAS 102 (2010) 681-787.
Vg	<i>Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam</i> , ed. M. Tweedale, London 2005, edizione elettronica.
WKGS	W. KASPER, <i>Walter Kasper Gesammelte Schriften</i> , edd. G. Augustin – K. Krämer, Herder, Freiburg i. Br. 2007ss.

INTRODUZIONE

1. LA DOMANDA DI PARTENZA

La liturgia può essere compresa come il dispiegarsi della salvezza cristiana nelle culture attraverso specifiche forme rituali. Mediante questo particolare tipo di mediazioni, il Dio trinitario continua a entrare in comunione con la sua famiglia, la Chiesa, per la vita del mondo. La riflessione liturgico-sacramentale prende avvio dalle testimonianze storiche di questo incontro salvifico per rispondere alla questione del senso e della possibilità che tale incontro assume nell'odierno contesto sociale e culturale.

In ultima analisi l'interrogativo sulla liturgia è una domanda sulla Parola vivificante del Padre, pienamente donata in Cristo, e sull'atto di fede necessario alla salvezza. Più specificamente la teologia liturgico-sacramentale indaga i presupposti e le modalità secondo cui l'atto di fede ecclesiale si configura come risposta orante ai comandi rituali della Parola divina. La legittimazione della teologia liturgica e il suo posto all'interno della conoscenza teologica risiedono in quella modalità rituale che Dio ha scelto per mediare la salvezza.

La fede ecclesiale non si realizza senza la modalità rituale; tuttavia, essa comprende anche altre forme di trasmissione della Parola salvifica. Poiché l'evento della Parola non è un insieme di idee, ma l'irruzione personale di Dio nella storia, la Chiesa «nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (DV 8). La mediazione rituale rappresenta dunque una delle modalità attraverso le quali la Chiesa annuncia e trasmette la vita eterna. Il baricentro della teologia liturgico-sacramentaria si configura a partire dall'espressione rituale dell'atto di fede ecclesiale, che include tanto i presupposti quanto le conseguenze dell'azione celebrativa.

Il presente studio si propone di offrire un contributo alla riflessione sul senso dell'esperienza rituale all'interno dell'identità cristiana. La questione emerge dalla realtà pastorale in cui la Chiesa oggi si trova, in particolare nell'Occidente secolarizzato. Da un lato, la prassi rituale tra i cattolici di questi paesi registra un progressivo declino; dall'altro, l'offerta rituale orientata al benessere psico-somatico e la crescente produzione accademica sul fenomeno rituale sono in evidente sviluppo. La complessità della società contemporanea non consente letture semplificate: né i riti scompaiono né essi interessano tutti. Piuttosto, essi si trasformano e acquistano nuove forme di articolazione.

La radice di tale fenomeno è di natura antropologica. L'essere umano è un essere rituale. La tensione rituale è inscritta nel corpo, nel linguaggio e nelle relazioni. Possiamo reprimerla o esasperarla, ma non eliminarla. Presupposto della presente indagine è proprio questo dato, ampiamente attestato dalla ricerca antropologica e teologica. Il rito è indissociabile dalle relazioni umane. L'essere umano, riflessivo e relazionale, vive in rapporto con se stesso, con il cosmo e con gli altri. Tramite i riti egli impara ad articolare simbolicamente tali relazioni per viverle, promuoverle e salvaguardarle.

Nel suo venire incontro agli uomini in forma umana, Dio ha assunto la grammatica delle relazioni che Egli stesso aveva iscritto nella creazione. Uno sguardo alla storia della salvezza mostra come il linguaggio rituale sia stato scelto frequentemente – sebbene non in modo esclusivo – quale modalità particolarmente idonea affinché l'azione salvifica di Dio e la risposta umana di fede possano incontrarsi. Indagare il senso di tale scelta divina e le sue implicazioni costituisce il filo conduttore del presente volume.

2. SCELTE METODOLOGICHE

La riflessione teologica sulle forme rituali della salvezza – ovvero la teologia liturgico-sacramentaria intesa in senso ampio – comprende molteplici prospettive. Per delineare l'orizzonte del presente lavoro è opportuno richiamarne tre.

1. Una prima prospettiva è orientata alla conoscenza storica delle azioni liturgiche. Si tratta di una dimensione costitutiva e imprescindibile. Poiché il cristianesimo è inconcepibile senza il coinvolgimento di Dio nella storia, la comprensione del senso e della forma delle azioni liturgiche passa attraverso lo studio dell'agire divino inserito nel divenire storico. A partire dal Settecento, la scienza liturgica ha sviluppato diverse metodologie per l'analisi di tale dimensione, che rimane l'*alma mater* della disciplina. Queste metodologie spaziano dalla raccolta delle "fonti liturgiche" – inizialmente con una predilezione per quelle di carattere testuale – agli approcci che privilegiano lo studio genetico e comparato dei programmi rituali.

Una comprensione sempre più estesa del fenomeno liturgico ha, tuttavia, condotto ad ampliare la nozione di fonti liturgiche che oggi include tutte le manifestazioni teologiche, culturali e sociali in cui i programmi rituali sono stati messi in atto. In questa prospettiva rientrano studi di natura assai diversa: la storia dei dogmi e delle idee teologiche sviluppatesi nel contesto della teologia sacramentaria; la storia dell'esperienza liturgica (estetica della ricezione), che privilegia la prospettiva del soggetto, singolare o collettivo, che celebra; gli studi di taglio sociologico, incentrati sulla gestione delle relazioni nelle azioni liturgiche lungo il corso della storia (es. relazioni di potere, di genere, ecc.).

2. Una seconda prospettiva fondamentale è costituita dallo studio sistematico del fenomeno liturgico. In questo caso si tratta di mettere in relazione gli esiti dello sviluppo storico con l'odierna comprensione della fede della Chiesa. L'attenzione si concentra sull'oggi e sull'articolazione delle forme rituali, cioè sulla consapevolezza con cui un insieme di celebrazioni viene vissuto e interpretato come parte integrante della vita delle comunità cristiane. A differenza della prospettiva storica, la domanda che orienta tali studi non riguarda il modo in cui la fede ecclesiale sia stata espressa attraverso determinate forme rituali, ma il modo in cui specifiche azioni rituali mediano oggi l'atto di fede necessario per la salvezza.

All'interno di questa prospettiva si sono sviluppate diverse metodologie. Tra esse spicca la cosiddetta "teologia sacramentaria", che ha preso forma come disciplina nei curricula dei seminari e delle facoltà teologiche cattoliche tra XVII e XVIII secolo, sulla base delle grandi *Summae* medievali. Il principale prodotto di questo insegnamento – i manuali di teologia sacramentaria – ha concentrato l'attenzione su sette azioni liturgiche, i sette sacramenti, relegando così in secondo piano ambiti essenziali della "galassia" liturgica, quali la liturgia delle Ore, le esequie e la grande varietà delle benedizioni. In questo senso, la categoria dei "sacramentali", frequentemente presentata in appendice ai manuali, evidenzia la difficoltà di questo modello nel riconoscere e valorizzare ciò che non rientra nel settenario.

Ispirandosi al metodo della trattazione sistematica, ma cercando di superarne i limiti, negli ambienti accademici legati al movimento liturgico del XX secolo sono maturate riflessioni "fondamentali" sulla liturgia nel suo complesso. Alcuni autori ritengono inutile questo sforzo, sostenendo che solo lo studio delle singole azioni liturgiche sia realmente significativo e che una riflessione d'insieme avrebbe senso soltanto dopo l'analisi di ciascuna di esse. È vero che nella storia della riflessione non sono mancati tentativi di applicare "categorie teologiche" trasversali a diversi riti. La complessa identificazione della *res et sacramentum* per ciascun sacramento ne è un esempio eloquente. Tali tentativi ricordano lo sforzo di Procuste di adattare la realtà alle misure del suo letto. In questi casi, la critica è pertinente. Tuttavia, riteniamo che le singole azioni liturgiche trovino il loro senso all'interno della storia della salvezza, che può e deve essere pensata teologicamente. Le azioni liturgiche non sono momenti autonomi o isolati nell'identità cristiana. Il presente lavoro intende offrire un contributo in questa direzione, presentando la logica dell'economia sacramentale come contesto necessario per la comprensione delle azioni liturgiche nel mistero di Cristo.

Un'ulteriore prospettiva di carattere fondamentale privilegia il dialogo con le scienze umane, considerate come presupposto per ogni riflessione sul soggetto umano delle azioni liturgiche. La prospettiva sistematica della scienza liturgica è chiamata a confrontarsi criticamente con le interpretazioni offerte dalla psicologia, dalla sociologia e dai *ritual studies*, vale a dire da tutte le discipline che possono illuminare qualche dimensione della verità dell'atto umano implicato in ogni evento salvifico. Al tempo

stesso, lo studio sistematico della liturgia deve tener conto della rivelazione soprannaturale, trasmessa nella narrazione biblica e nelle tradizioni ecclesiali, con i loro specifici criteri di verità. Tali criteri non coincidono necessariamente con quelli delle altre discipline. Da qui deriva la necessità di un dialogo critico che rispetti le pretese e i limiti epistemologici di ciascuna disciplina, evitando forzature o sbrigative “fusioni di orizzonti”.

3. La finalità della prospettiva sistematica è ermeneutica: essa mira all'intellectio del mistero di Dio e del mistero dell'uomo a partire dalla loro mediazione rituale, così come oggi è vissuta e interpretata nella Chiesa. Proprio per questo motivo la prospettiva sistematica si distingue da una terza prospettiva fondamentale, orientata alla concreta attuazione dell'atto liturgico in un determinato contesto socio-culturale e teologico. A partire dalla storia e dal senso con cui oggi la Chiesa propone una pluralità di programmi rituali, la prospettiva critico-pastorale cerca di individuare i criteri secondo i quali tali programmi possono diventare esperienza di salvezza qui e ora. Questa prospettiva, la cui finalità non è quella di produrre nuovi riti, ma di aiutare a confrontare criticamente la prassi locale con i programmi rituali normativi, è stata esercitata da secoli nella formazione canonistica e pastorale dei seminari ecclesiastici. La sua dimensione accademica, invece, è legata all'inserimento dell'insegnamento della liturgia nell'ambito della teologia pastorale nel sistema universitario, in particolare nel sistema universitario di tradizione tedesca.

Il presente lavoro si colloca nella prospettiva sistematica. Esso si costruisce a partire dalla vasta mole di informazioni storiche e dalle narrazioni interpretative offerte da innumerevoli studiosi. La finalità è quella di riprendere, raffinare e proporre antiche e nuove immagini di Dio e del suo rapporto con noi attraverso le forme rituali. Particolare attenzione sarà dedicata alla storia biblica, in quanto narrazione fondativa dell'immaginario teologico-liturgico. Poiché la recezione ecclesiale di questa storia, soprattutto nel contesto rituale, ha privilegiato la lettura sincronica della Scrittura, adotteremo anche noi tale prospettiva. Benché l'analisi storico-critica sia necessaria, il senso pieno del testo emerge dalla sua forma finale, considerata nel suo contesto letterario e nella sua ricontestualizzazione liturgica. La prima parte di questo lavoro (Capitoli I-III) dialoga quindi maggiormente con la prospettiva storico-biblica, mentre la seconda (Capitoli IV-V) apre l'orizzonte verso la prospettiva sistematica e critico-pastorale.

In questo senso, va segnalato che il radicamento antropologico dell'esperienza rituale rende necessario un dialogo transdisciplinare costante. Tale dialogo deve rispettare l'autonomia propria di ogni approccio. Rinunciamo pertanto alla costruzione di una narrazione che tenti di incorporare tutte le prospettive in un unico racconto. L'orizzonte ultimo nel quale questo lavoro cerca di trovare senso non nasce dalla fusione delle interpretazioni, ma dalla tensione con cui viene preservata la loro frammentarietà. La scelta di questo prospettivismo metodologico deriva dall'inevitabile parzialità della

conoscenza umana e dall'irriducibilità dei metodi necessari per condurre l'indagine. Il nostro tentativo mira tuttavia a dare un ordine a tale prospettivismo attraverso un percorso tematico strutturato. L'obiettivo ultimo è offrire una narrazione ragionevole, capace di mettere in dialogo le scienze umane, la Scrittura e la riflessione liturgico-sacramentaria.

3. PATTO DI LETTURA

Questo volume è rivolto a lettrici e lettori che possiedono una formazione teologica di base e una certa esperienza celebrativa. Esso non si propone come una prima introduzione al mistero cristiano nella sua dimensione rituale, ma come un suo approfondimento. Al fine di offrire alcuni punti di orientamento che possano guidare la lettura, segnalo alcune chiavi interpretative che hanno accompagnato la stesura del volume.

Uno degli obiettivi principali di quest'opera è proporre un orizzonte interpretativo valido sia per la tradizione dogmatico-sacramentaria sia per la riflessione fondamentale della scienza liturgica. L'intento non è quello di produrre una sintesi delle due discipline, ma di mettere in evidenza l'unità di fondo delle diverse tematiche da esse elaborate.

L'orizzonte di precomprensione del volume è la tradizione cattolica e, più specificamente, quella del rito romano. Benché non manchino riferimenti ad altre famiglie rituali, il rispetto per ciò di cui l'autore non ha esperienza diretta suggerisce di offrire con umiltà e parresia quanto si è ricevuto e meditato.

Una particolare attenzione sarà dedicata alla Parola di Dio e al disegno di salvezza che unisce il Primo e il Nuovo Testamento. Le azioni rituali ivi presenti costituiscono una delle modalità dei programmi salvifici voluti da Dio. Il linguaggio rituale è una delle strategie attraverso cui la Parola salvifica si esprime, richiedendo l'accoglienza della fede e la risposta filiale. In questo senso i programmi rituali, in quanto offerta della salvezza, rispondono alla logica del modo umano con cui Dio ha scelto di venirci incontro. Più concretamente, essi sono un'espressione dei programmi simbolici che Dio istituisce affinché la riconciliazione con Lui possa compiersi. La struttura della storia della salvezza rende evidente che il movimento umano ascendente (anàbasi o azioni di culto) non solo è preceduto dall'iniziativa divina, ma è esso stesso dono della condiscendenza divina (catàbasi o azioni di santificazione).

L'implicazione delle strutture antropologiche nel processo salvifico appartiene alla logica pienamente umana della salvezza. Il loro coinvolgimento nella risposta di fede ecclesiale costituisce un'esigenza intrinseca della forma cristiana dell'evento salvifico. Per questo motivo, sarà dedicata una particolare attenzione ai dinamismi antropologici mediante i quali la salvezza viene accolta, interiorizzata e testimoniata.

Poiché la salvezza ha raggiunto il suo primo "sì" definitivo nella glorificazione di Cristo, la sua risurrezione e la sua ascensione, insieme alla promessa di un Regno definitivo dopo la Parusia, costituiscono la chiave di lettura del disegno divino. Pensare il disegno salvifico a partire dal-

la sua compiutezza escatologica è una delle proposte principali di questo volume. In tale prospettiva, la fine escatologica si rivela come il motore originario della storia cronologica. La proposta è dunque quella di comprendere le azioni liturgiche a partire dall'escatologia, vale a dire come l'irruzione anticipata del Regno nella prima creazione. Come vedremo, è importante sottolineare che il regime sacramentale non inizia con il cosiddetto "tempo della Chiesa". Tutta la storia della salvezza appartiene al regime sacramentale e può essere concettualizzata come il passaggio dal regime sacramentale delle figure (prima Alleanza) all'attuale regime dell'immagine (dall'incarnazione del Verbo fino alla consumazione della prima creazione, o primo eone). L'epoca presente della storia è detta anche "fase intermedia", in quanto anticipazione e manifestazione parziale del Regno definitivo nelle strutture di questo mondo. L'inizio del tempo dell'immagine coincide con la vicenda prepasquale di Cristo e si continua nella vicenda prepasquale dei cristiani, finché non possano godere della risurrezione della loro carne.

Un'ulteriore chiave di lettura è costituita dal dialogo tra alcuni risultati della ricerca antropologica sull'esperienza rituale e il dinamismo dello Spirito Santo. Il Capitolo finale intende offrire strumenti concettuali utili a comprendere e sviluppare la particolare cooperazione (*sinergia*) tra lo Spirito e le strutture antropologiche. L'azione dello Spirito e la riflessività costituiscono due elementi essenziali per rispondere all'interrogativo circa il rapporto tra rito e vita cristiana.

Infine, segnalo che la bibliografia è stata volutamente contenuta, per non appesantire la lettura né distogliere l'attenzione dal filo del discorso.

Ringrazio in modo particolare i miei colleghi e gli studenti dell'Istituto di Liturgia, con i quali ho avuto l'opportunità di discutere molti degli argomenti qui esposti. Un ringraziamento speciale va a Tommaso Catellani e Filippo Malachin per il prezioso aiuto nella revisione del testo italiano. Resta inteso che ogni eventuale errore o imprecisione è da attribuire esclusivamente all'autore.

L'auspicio finale è che il confronto con le osservazioni e le reazioni dei lettori possa contribuire, in futuro, a chiarire i passaggi meno limpidi e a esplorare insieme nuove dimensioni dell'economia sacramentale.

Capitolo I

PROEMIO: PERCHÉ LA LITURGIA?

Il primo capitolo è stato pensato come un proemio per coloro che non avranno il tempo o la pazienza di percorrere la via lunga della storia della salvezza e cercano qualche sommaria informazione sul fenomeno liturgico, sulla sua origine e sul suo senso. Come in un'ouverture musicale, i lettori troveranno un'anticipazione dei principali temi che saranno successivamente sviluppati. Dopo lo smascheramento di alcuni pregiudizi e malintesi, il capitolo offre un primo orientamento terminologico nonché delle piste per addentrarsi nella logica delle azioni liturgiche. Le ultime battute del proemio pongono la domanda sulla finalità dell'agire rituale della Chiesa e sul suo posto all'interno dell'identità cristiana.

1. DUE EQUIVOCI DELL'IMMAGINARIO COLLETTIVO

Nel 1913, uno dei primi protagonisti del movimento liturgico in Belgio, il monaco benedettino dom Maurice Festugière (1870-1950), pensava al luogo della liturgia nell'immaginario cattolico europeo. Secondo il benedettino di Maredsous:

«La liturgia cattolica è conosciuta e tenuta in grande considerazione in quanto materia di erudizione, grazioso *fiore* della pietà; pittoresca come l'arte, riposante come intermezzo tra pratiche *serie*. La liturgia appare totalmente ignorata dal punto di vista scientifico e ascetico»¹.

Un secolo dopo, la liturgia continua a essere fraintesa in molti ambienti culturali, anche in quelli di matrice cattolica. Spesso viene ridotta a un mero insieme di procedure o a un cerimoniale privo di profondità spirituale. Tale visione persiste nonostante un secolo di ricerca accademica e di rinnovato impegno pastorale nel campo liturgico. La liturgia è ancora percepita come un complesso di regole da osservare, come un ripostiglio di curiosità storiche, oppure come il palcoscenico del poco serio, ciò che può essere strumentalizzato poiché non sembra in grado di provocare il pensiero o di trasformare la vita.

¹ M. FESTUGIÈRE, *La Liturgie catholique, Essai de synthèse, suivis de quelques développements* [1913], tr. it.: *La liturgia cattolica*, Messaggero, Padova 2002, 67. In assenza di esplicito riferimento all'edizione italiana, tutte le traduzioni sono da intendersi come nostre.

L'eredità antiritualista di una parte della modernità europea ha profondamente segnato l'immaginario collettivo delle culture occidentali. Ancora oggi, di fronte alle "forzature senz'anima" delle forme rituali, vengono privilegiati i paradigmi della religiosità spontanea del buon selvaggio, del genio romantico o del rivoluzionario impegnato nella giustizia sociale. Ai loro occhi, i riti appaiono come espressioni di un rapporto pelagiano di giustizia retributiva con Dio (*do ut des*), come tentativi infantili di auto-protezione nei confronti dell'ira divina, oppure come forme di manipolazione spirituale nelle mani della gerarchia ecclesiastica. Combattere i riti sarebbe, pertanto, un atto dovuto di liberazione².

Tuttavia, la sociologia della religione ha mostrato che la società non può prescindere dai riti nel suo rapporto con il trascendente. Ogni tentativo di eliminare le forme rituali stabilite ha portato invariabilmente alla creazione di nuovi codici rituali, anche nelle società post-moderne. C'è chi osserva tale riconfigurazione con sospetto, interpretandola come la declinazione emotiva dello slogan *spiritualità sì, religioni no* che risuonava negli ultimi decenni del secolo scorso. Probabilmente non manca di qualche ragione chi legge l'attuale promozione della ritualità del benessere in questa direzione. Tuttavia, sarebbe poco lungimirante non riconoscere, all'interno di questo contesto culturale, un'opportunità inedita per aiutare le nuove generazioni a comprendere che cosa sia realmente in gioco nella liturgia.

Un altro malinteso, che merita di essere richiamato in queste prime battute, riguarda la relazione tra sacramenti e liturgia. Molti battezzati faticano ancora a concepire i sacramenti come azioni liturgiche e a cogliere l'unità nella diversità delle prospettive teologiche che hanno cercato di interpretarli. Tale difficoltà si riflette anche nell'insegnamento teologico, dove spesso corsi sui sacramenti e corsi sulla liturgia sono trattati come discipline distinte, quasi riferite a realtà differenti. Se i primi concernono l'attività "seria" della teologia sistematica, i secondi vengono talvolta percepiti come la ricaduta cerimoniale della verità dogmatica. Se i primi meritano un certo sforzo speculativo, i secondi appartengono, per dirla con Festugière, all'universo dei fiori della pietà o dell'intrattenimento artistico-pastorale.

E tuttavia già nel 1947 Pio XII, nell'enciclica *Mediator Dei*, ricordava con chiarezza che:

«Non hanno, perciò, una esatta nozione della sacra Liturgia coloro i quali la ritengono come una parte soltanto esterna e sensibile del culto divino o come un cerimoniale decorativo; né sbagliano meno coloro, i quali la considerano come una mera somma di leggi e di precetti con i quali la Gerarchia ecclesiastica ordina il compimento dei riti»³.

² Cfr. A.B. SELIGMAN, R.P. WELLER, M.J. PUETT, B. SIMON, *Ritual and Its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford University Press, New York 2008, 179-181.

³ PIO XII, Enc. *Mediator Dei et hominum* (= MD), 20.11.1947, in *Enchiridion delle Encicliche* (= EE), 6: Pio XII (1939-1958), EDB, Bologna 2002, nn. 430-632, n. 454.

Riscoprire i sacramenti come azioni liturgiche non significa che il loro studio debba ridursi all'indagine dello sviluppo storico dei relativi programmi rituali. Non implica nemmeno rinunciare alla vasta mole di informazioni provenienti da studi di carattere sistematico, canonistico o pastorale, che riflettono su aspetti importanti quali le condizioni di possibilità o le conseguenze delle azioni rituali. Superare i riduzionismi significa indicare il percorso che ci riporta alle cose, alla luce delle loro storie. Significa, dunque, evitare di anteporre il metodo ricevuto – sia esso quello della teologia sacramentaria o quello della scienza liturgica – alla realtà stessa. Pur nella legittima libertà di adottare prospettive diverse o di concentrarsi su aspetti specifici, è fondamentale che ogni studio si collochi in relazione alla totalità del fenomeno rituale all'interno della salvezza, così da rendere più evidenti i pregi e i limiti delle scelte metodologiche adottate.

Essere consapevoli di tali equivoci e limitazioni costituisce il primo passo verso quella “presa di distanza” necessaria affinché il vero incontro con la realtà liturgica possa avverarsi⁴. La sfida consiste nel comprendere che le azioni liturgiche, e in primo luogo i sacramenti, sono forme rituali dell'incontro con la Trinità, e quindi luoghi di trasformazione personale, comunitaria e cosmica, anticipo della piena comunione di lode nel Regno.

2. ORIENTAMENTI TERMINOLOGICI

Tornare alla realtà delle cose in ambito liturgico implica liberare la riflessione da alcune trappole terminologiche. Addentrarsi nella storia dei termini che i diversi metodi adoperano significa indagare le precomprensioni che articolano il modo di concepire il rapporto fra Dio e le sue creature. Mettere in evidenza tali precomprensioni può riservare non poche sorprese.

a. Dare un nome alle forme di preghiera della «religione rivelata»

L'analisi comparata dei vocabolari religiosi mostra che nessuna cultura esprime il rapporto con la trascendenza in modo indifferenziato. Ogni religione sviluppa una propria grammatica relazionale, che articola in modo specifico il movimento ascendente dall'uomo verso il divino (*anàbasi*) e quello discendente dal divino verso l'uomo (*catàbasi*). Queste grammatiche esprimono concezioni diverse del mondo, del tempo, dell'azione rituale e del senso stesso della salvezza o della vita buona.

Prima del III secolo la *religio* cristiana non era definita esclusivamente né da un insieme di sole forme rituali, né da un sistema di sola dottrina, né da sole scelte etiche come l'assistenza ai poveri. L'integrazione di queste dimensioni nella *testimonianza* di ciò che era accaduto con l'arrivo del Messia, Gesù

⁴ Cfr. R. GUARDINI, *Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins* [1955], tr. it.: *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana*, in ID., *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, C. FEDELI (a cura di), La Scuola, Brescia 1987, 27-47, 30.

di Nazaret, e nell'*obbedienza* alla sua parola costituisce la principale novità nel mondo religioso greco-romano. In tale contesto, infatti, il legame tra uomini e dèi era concepito soprattutto come un insieme di obblighi, attenzioni e pratiche condivise, integrate nell'ordine morale e politico della comunità, più che come un ambito separato della vita o come un sistema di credenze interiori. Sarebbe anacronistico proiettare nel passato la separazione tipicamente moderna tra *fede* (interiore e individuale) e *religione* (pubblica).

Il termine «religione» si è formato nel pensiero cristiano occidentale attraverso il latino *religio*, la cui etimologia è discussa tra *relegere* (osservare con cura i riti) e *religare* (legare l'uomo a Dio). Nella Vulgata il termine appare raramente e assume significati mediati dall'ebraico e dal greco. Nell'Antico Testamento può indicare legge o rito culturale, mentre nel Nuovo Testamento traduce *thrēskeia* e designa il servizio a Dio manifestato nelle opere di carità (cfr. Gc 1,26-27). Negli autori cristiani antichi, come Tertulliano (ca.155-ca.230), la *religio* cristiana si esprime soprattutto nel dissenso pratico rispetto ai costumi pagani e nella disciplina comune dei credenti. Tuttavia, nella patristica *religio* non è ancora un concetto generale equivalente alla moderna "religione"; indica piuttosto atteggiamenti o atti di venerazione ed è usato accanto ad altri termini come *pietas*, *cultus*, *ritus* o *caerimoniae*⁵.

Le prime generazioni cristiane non hanno elaborato una categoria tecnica per riferirsi alle diverse forme della preghiera cristiana. Negli scritti del Nuovo Testamento troviamo riferimenti ad azioni puntuali come la preghiera in comune e individuale, il battesimo, la frazione del pane, ecc. Queste azioni facevano parte della risposta obbediente alle *parole di vita* affidate ai discepoli (cfr. At 5,20) e riassunte nel mandato missionario di Mc 16,15 (annuncio, battesimo, segni) e Mt 28,19-20 (battesimo, insegnamento, osservanza). In questo modo viene sottolineata l'unità dello stile di vita cristiano, che non separa la relazione con Dio dalla relazione con gli altri, né il dono della salvezza dalla responsabilità individuale.

Anche se i riferimenti sono frammentari e non ci permettono di ricostruire né la pluralità delle prassi esistenti né di elaborare una "teologia del culto"⁶, è tuttavia possibile individuare tre direzioni della prassi orante delle prime comunità:

a) *Annuncio della Parola e preghiera*: dopo la Pasqua, gli apostoli continuano a frequentare il Tempio o le sinagoghe della diaspora per la preghiera e l'insegnamento pubblico (cfr. At 2,46; 3,1); parallelamente, i cristiani si riuniscono in case private o in altri luoghi per l'annuncio della Parola e la preghiera, sia personale (At 10,9) sia comunitaria (At 1,14; 12,5.12);

⁵ Cfr. E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, vol. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 50-82.

⁶ Cfr. M. THEOBALD, *Anfänge christlichen Gottesdienstes in neutestamentlicher Zeit*, in J. BÄRSCH – B. KRANEMANN (edd.), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Ritueller Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, vol. 1, Aschendorff, Münster 2018, 37-82, 39.

b) *Trasmissione della salvezza attraverso azioni rituali*: i discepoli battezzano nel nome di Gesù e/o della Trinità (At 2,41; 10,47-48; 16,15.33; 18,8; 19,5-6), impongono le mani per il dono dello Spirito (At 6,6; 8,15-17), celebrano la frazione del pane (At 20,7-12; 1Cor 11,20-26), digiunano (At 13,2-3) e compiono guarigioni e segni, talvolta accompagnati da gesti ritualizzati in continuità con il linguaggio simbolico dei profeti (At 1,26; 20,10; Gc 5,14-15);

c) *Interpretazione delle prassi cristiane alla luce dell'immaginario culturale*: infine, il linguaggio culturale delle Scritture viene reinterpretato alla luce della vita ecclesiale. I credenti, in quanto santi (*hagioi*), sono il tempio di Dio in cui dimora lo Spirito (1Cor 3,16-17; Ef 2,19-22); l'immagine sponsale diventa metafora del rapporto tra Cristo e la Chiesa (Ef 5,25-27); e la vita cristiana è descritta come offerta culturale, "sacrificio vivente" (*logikē latreía*, Rm 12,1).

Nei decenni successivi le prassi di preghiera comune e individuali si strutturano progressivamente attorno a ritmi regolari come la domenica e i digiuni del mercoledì e venerdì; la pasqua annuale, con differenti tradizioni (es. i *quatordecimani*) e ritmi di digiuno e festa; le memorie locali dei martiri; forme di preghiera quotidiana, pur senza un ordinamento ancora universalmente definito. Molto diffuse, ma difficili da conoscere a causa della mancanza di fonti, sono le forme di religiosità vissuta nella quotidianità della vita privata⁷.

Dal punto di vista della terminologia, le azioni di preghiera cristiane continuarono ad essere interpretate alla luce della Scrittura. Già nella *Didaché* l'Eucaristia è definita «offerta pura» (Mal 1,11), applicando simbolicamente il linguaggio profetico-culturale alla frazione del pane. Dal II secolo il termine "offerta" può riferirsi all'intera celebrazione, ai doni presentati o alla preghiera eucaristica. Anche i ministeri ecclesiali vengono riletti alla luce del linguaggio biblico. Il testo della 1Clemente (ca. 95-96) collega vescovi, presbiteri e diaconi alle figure sacerdotali, mentre in autori successivi – soprattutto con Origene (185-ca.254) – il clero e talvolta il vescovo sono descritti come sacerdoti o sommi sacerdoti. Allo stesso modo, la celebrazione annuale della Pasqua cristiana si presenta come una rilettura della Pasqua ebraica alla luce della passione di Cristo⁸.

⁷ Cfr. P.F. BRADSHAW – M. JOHNSON, *The origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*, Liturgical Press, Collegeville (Mi) 2011.

⁸ Per ricostruire le pratiche dei primi secoli la scarsità di fonti dirette obbliga ad affidarsi alle testimonianze patristiche, ai testi apocrifi, ai frammenti di inni e di preghiere. Più tardi, alle catechesi mistagogiche e ai primi manoscritti liturgici del tardo IV secolo, e alla riflessione degli scrittori ecclesiastici sulla natura della *religio* cristiana nei confronti del culto pagano. Anche gli "ordines ecclesiastici" (come la *Didaché* o la *Tradizione apostolica*) sono fonti importanti ma ambigue, perché oscillano tra descrizione di pratiche reali e prescrizioni ideali, cfr. H. BUCHINGER, *Liturgy in Early Christianity*, in J. GELDHOF (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Liturgy*, Cambridge University Press, Cambridge et al. 2025, 7-23.

Come si evince da questi esempi, la riflessione sulle prassi di preghiera vive nella tensione tra prassi che sviluppano l'obbedienza ecclesiale alla Parola e le interpretazioni che fanno ricorso alla terminologia biblica per dire la novità e la continuità del disegno di salvezza o mistero cristiano.

Con la svolta costantiniana, le forme di preghiera passarono dalla clandestinità o semi-pubblicità a una funzione socio-religiosa ufficiale, volta a garantire il benessere dello Stato attraverso la corretta venerazione di Dio (la *pietas* romana come *iustitia adversum deos*). La proclamazione del cristianesimo come religione di Stato sotto Teodosio I (347-395) e l'abolizione dei culti pagani favorirono l'adeguamento dell'immaginario rituale cristiano a quello imperiale, nonché una maggiore libertà nell'uso della terminologia delle religioni misteriche⁹. Inoltre, la rottura ormai consumata con il giudaismo portò a una riappropriazione cristiana della terminologia delle Scritture, il cui immaginario alimentò sia il vocabolario delle forme pubbliche della preghiera ecclesiale sia la riflessione sulle diverse prassi di preghiera comuni (eremiti, semi-eremiti, monaci) o individuali (preghiera per i defunti e per i vivi, pellegrinaggi, benedizioni, venerazione delle reliquie). Ad esempio, dopo la svolta costantiniana il vocabolario dei templi pagani (*pontifex*, *antistes*) e del tempio di Gerusalemme (*sancta sanctorum*, *summus sacerdos*) venne applicato sempre più spesso agli edifici ecclesiali, ai loro arredi e ai ministri.

Per quanto riguarda lo sviluppo terminologico, nel IV secolo, i termini *mysterion/mysteria* (in Oriente) e *sacramentum/sacramenta* (in Occidente) diventano più frequenti per riferirsi ad alcune azioni rituali della Chiesa¹⁰. Il numero di queste azioni non è fisso e il senso con cui questi termini vengono usati non è univoco.

Nel contesto dei primi autori cristiani di lingua greca, Giustino (100-163/167) aveva adoperato il termine *mysterion/mysteria* per riferirsi ai culti pagani o alla relazione tra le *figure* dell'Antico e la *realtà* del Nuovo Testamento. In questo senso, Clemente Alessandrino (150-ca.215) l'aveva utilizzato al plurale in riferimento al battesimo, ma soprattutto fa derivare l'uso verso le verità della fede del cristianesimo. In Origene, il vocabolo *mysterion* è riferito al battesimo e all'Eucaristia, e interpretato alla luce della teologia tipologica¹¹. Dal IV secolo in poi l'uso tipologico di *mysterion* in riferimento al battesimo e all'Eucaristia è consolidato.

Nell'Occidente latino, invece, il passaggio decisivo avviene con la traduzione di *mysterion* con *sacramentum*. Nel latino classico *sacramentum* designava un giuramento militare o una cauzione, sempre in un contesto *sacro*. Attraverso le traduzioni bibliche e l'uso di autori nordafricani come

⁹ Cfr. H. BUCHINGER, *Liturgy in Early Christianity*, 14-19.

¹⁰ Sulla nozione di *mysterion* si veda anche Capitolo III.2.

¹¹ Per un'introduzione alla teologia tipologica, cfr. E. MAZZA, *Dall'Ultima cena all'eucaristia della Chiesa*, EDB, Bologna 2014, 87-105.

Tertulliano (ca.155-ca.230) e Cipriano (ca.210-258)¹², il termine assunse progressivamente il significato teologico del termine greco: segreto, riti misterici, disegno salvifico rivelato in Cristo-Chiesa, verità di fede, battesimo, Eucaristia. Ambrogio (†397), come Origene, testimonia l'interpretazione tipologica delle celebrazioni cristiane (*sacramenta*), interpretate come *imagini* che si distinguono sia dalle *ombre* dell'Antico Testamento, sia dalla *realtà* escatologica finale¹³.

Con Agostino (354-430) la nozione di *sacramentum* continua a fare riferimento ai misteri dell'Antico e del Nuovo Testamento (*sacramentum incarnationis*) intesi sia come verità di fede, sia come realtà da interpretare in senso tipologico. Tuttavia, egli tende a identificare il *sacramentum* con il *sacrum signum*. Per Agostino "segni sacri" sono le celebrazioni dei cristiani (battesimo, cresima, ordine) o una loro parte, come il sacramento del sale (*sacramentum salis*) dei riti catecumenali, o il pane e il vino eucaristici. *Sacramentum* può essere anche una festa cristiana, la Scrittura stessa, le istituzioni e gli eventi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il vocabolo quindi abbraccia tutte quelle realtà e azioni, rituali o meno, che significano per *similitudine* qualche realtà divina invisibile.

Agostino resterà il punto di riferimento per la riflessione medievale e moderna sul sacramento, fino al successo della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (ca.1224-1274) a partire dalla fine del Settecento. Per capire meglio la sua ricezione occorre segnalare che il "segno sacro" di Agostino, inteso come «una cosa che, oltre all'immagine [*specie*] che imprime nei sensi, fa venire in mente [*cogitationem*], di per se stesso, qualcos'altro diverso da sé»¹⁴, ha messo le basi per la crisi del pensiero tipologico.

In primo luogo, il rapporto tra il segno e la realtà che esso media continua ad essere basato sulla *similitudo* della teologia tipologica, ma la risoluzione mentale (*in cogitatione uenire*) del processo favorì la riduzione della mediazione del *sacramentum* a un processo *cognitivo*. Se il processo mediato dal sacramento si consumava nelle potenze intellettuali, e non più nella totalità corporeo-spirituale della persona, il rapporto ontologico tra *typos-antitypos* caratteristico della tipologia patristica si risolveva in una questione di "significato" nascosto (identificato spesso con la *verità* come elemento invisibile) in una cosa visibile (elemento sensibile). Da qui prenderanno avvio quelle tendenze che ridurranno la "corporeità" multimediale dei sacramenti alla visibilità della Parola rappresentata (allegorismo medievale) o all'oralità della Parola proclamata (aniconismo calvinista).

¹² Cfr. J. DE GHELLINCK – É. DE BACKER – J. POUKENS – G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot sacramentum* I. *Les anténicéens*, Spicilegium sacrum Lovaniense – H. et E. Champion, Louvain, Bureaux, Paris 1924, 307-312.

¹³ AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *In Ps.* 38, 25, CSEL 64 (1919): 203-204.

¹⁴ «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire» AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, II, 1, 1, CCSL 32 (1962): 32.

In altre occasioni, invece, il linguaggio agostiniano porterà a una progressiva identificazione del referente a cui il segno rimanda con una *res sacra*. Benché questo termine sia un nome generico che di per sé può far riferimento a una pluralità di esseri, perfino una persona come quella di Cristo, di fatto la tendenza dopo Agostino sarà quella di ridurre il suo contenuto a quello più fisico e concreto. In questo modo, il sacramento diventa segno esterno visibile di una *res sacra* invisibile che coincide con la *verità* del sacramento. Anche se Agostino ripete che in alcune celebrazioni questa *res sacra* invisibile è una *virtus* che deriva dall'azione dello Spirito¹⁵, la dimensione personale dell'azione sacramentale è fortemente compromessa. Infatti, i dibattiti sulla "grazia", *res et veritas* ultima nascosta sotto il velo del sacramento, confermeranno questa tendenza cosificante.

La riduzione della cosa significata (*res sacra*) alla grazia portò verso un'altra direzione la riflessione teologica occidentale segnandola profondamente. Le controversie posteriori ad Agostino, soprattutto quelle eucaristiche dei secoli IX e XI, ridurranno la nozione di sacramento a quella di segno visibile di una grazia invisibile. Interessa sottolineare che nella terminologia dell'alto medioevo, il sacramento non indicava necessariamente tutta l'azione rituale, ma poteva indicarne solo una parte. Per Isidoro di Siviglia (†636) «il sacramento si trova in una certa celebrazione, quando un'azione viene compiuta in modo tale da essere compresa come segno di qualcosa che deve essere accolto santamente. I sacramenti sono il battesimo e il crisma, il corpo e il sangue»¹⁶. Nei suoi testi, Isidoro ha la tendenza a concepire il sacramento come l'azione dello Spirito nascosta sotto il velo di entità corporee («*sub tegumento corporalium rerum*»¹⁷) che causa la santificazione o una *res sacra* (con particolare riferimento all'Eucaristia).

Questa riduzione contrasta con l'uso del termine *sacramentum* nella tradizione eucologica romana, che indica spesso l'insieme dell'azione rituale¹⁸. Questo divario mostra come i teologi frequenteranno sempre più i testi patristici e le opere teologiche rispetto ai testi eucologici e ai programmi rituali in generale. In questo modo la celebrazione diventa sempre meno fonte di pensiero teologico.

¹⁵ «Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae» AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistula* 98, 2, CSEL 34/2 (1898): 521.

¹⁶ «Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis» ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, VI, 19, 39, J. OROZ RETA – M.A. MARCOS CASQUERO (edd.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982, 614.

¹⁷ ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum*, VI, 19, 40.

¹⁸ Cfr. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen 1966, 72-75. Tuttavia, Ellebracht osserva che, nelle *orationes* da lei studiate, circa il 75% delle occorrenze di *sacramentum* si trova nelle *postcommuniones*, dove il termine indica soprattutto una realtà alla quale si partecipa, più che un'azione rituale da compiere (p. 73).

La tendenza a ridurre il sacramento a un segmento dell'intero programma rituale, spesso identificato con la santificazione di un elemento materiale, portò a una progressiva concentrazione del discorso sui sacramenti nella dimensione della trasmissione della grazia e della trasformazione dei doni eucaristici (nel caso dell'Eucaristia). Dopo la controversia con Berengario (ca.850-924) – che ci ha donato una delle definizioni di sacramento più popolari: forma visibile della grazia invisibile¹⁹ – la tendenza nei teologi sarà quella di privilegiare la nozione di sacramento come un'azione puntuale di donazione di grazia che avviene all'interno di una *celebrazione*.

Nel lessico eucologico latino fino al XII secolo altri nomi di azione che indicano la totalità dell'azione rituale sono: *actio* (che non è mai solo l'azione esterna), *frequentatio* (sottolinea la dimensione dinamica e progressiva dell'azione rituale), *devotio* (sottolinea che l'azione rituale è espressione visibile di un atteggiamento spirituale), *officium* e *servitium* (il rito come servizio dovuto e produttivo di effetti soprannaturali collegati con l'insieme della vita morale), *celebratio* (accentua la dimensione comunitaria e pubblica del rito), *solemnitas* (indica una ricorrenza rituale nel suo insieme, come realtà che conferisce grazia, pace o gioia)²⁰.

La concentrazione della riflessione sul sacramento attorno alle categorie di grazia e santificazione va compresa alla luce della crisi del pensiero tipologico patristico, quasi consumatasi in Occidente tra il X e l'XI secolo. Venuta meno la relazione di partecipazione ontologica tra *typos* e *antitypos*, l'elemento caratteristico dei sacramenti non poteva più essere semplicemente il loro essere segni, poiché il fondamento della rappresentazione era ormai una *similitudo* intesa in senso formale e non più "sostanziale". Caduto questo fondamento, i primi teologi scolastici ne cercarono un altro: la trasmissione della grazia. In questo modo i sacramenti potevano continuare ad essere segni, ma segni di un tipo particolare: segni che "causano" la grazia.

Questa era la preoccupazione di Ugo di San Vittore (1096-1141) che, nell'intento di definire *plene et perfecte* la nozione di sacramento, afferma: «il sacramento è un elemento corporale o materiale presentato esteriormente sensibilmente, che per somiglianza rappresenta, per istituzione significa e per santificazione contiene una grazia invisibile e spirituale»²¹. Dopo di lui, l'autore della *Summa Sententiarum* cercherà di migliorarne la definizione per arrivare a una formulazione di grande successo: «il sacramento è la

¹⁹ «Invisibilis gratiae visibilis forma» BERINGERIUS TURONENSIS, *Rescriptum contra Lanfrannum*, I, R.B.C. HUYGENS (ed.), CCSL *Continuatio Mediaevalis* 84: 94.

²⁰ Cfr. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, 91ss.

²¹ «Si quis autem plenius et perfectius quid sit sacramentum deffinire voluerit, deffinire potest quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine raepresentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualement gratiam» HUGO DE S. VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, I, IX, 2 (PL 176 :317).

forma visibile della grazia invisibile conferita in esso, ossia della grazia che lo stesso sacramento conferisce»²². In questo modo la differenza specifica del sacramento, ciò che lo distingue da tutti gli altri segni sacri, sta nella sua efficacia. Il sacramento non solo significa la grazia ma anche la conferisce²³.

Grazie a questa definizione i teologi potevano giustificare l'importanza di certe azioni rituali e distinguerle da altre forme o gesti rituali che, sebbene costituissero una parte importante del patrimonio rituale cristiano – basta pensare all'importanza e diffusione delle benedizioni e dei riti di guarigione – non sembravano necessarie per la “salvezza”, soprattutto in casi di necessità o di penuria di mezzi.

Questa tendenza al minimalismo e alla discriminazione risale anche alla presa di distanza della teologia scolastica nei confronti dell'approccio ritenuto eccessivamente “metaforico” dei primi commentatori medievali della liturgia, come Amalario di Metz (775-850).

Questi commenti, ispirati al metodo monastico di esegesi della *sacra pagina*, si collocano sulla scia del genere mistagogico sviluppatosi dal IV secolo e inteso come un'interpretazione dei riti – soprattutto dell'iniziazione cristiana – volta a guidare “dentro il mistero”. Secondo Teodoro di Mopsuestia (350-428), le azioni rituali consistono nella rappresentazione di cose invisibili e ineffabili mediante segni ed emblemi, i quali richiedono spiegazione e interpretazione²⁴. Seguendo il metodo esegetico biblico, i commenti distinguevano un senso letterale e uno spirituale. Il senso letterale si interroga su ciò che il testo dice; il senso spirituale si articola invece in tre livelli: dogmatico-allegorico, che illumina la verità del mistero di Cristo; morale, che orienta la vita cristiana; ed escatologico, che interpreta il testo o il rito alla luce del Regno futuro. Autori come lo Pseudo Dionigi Areopagita (V-VI secolo), Massimo il Confessore (†662) e Germano di Costantinopoli (†730) svilupparono tali prospettive, con una progressiva prevalenza degli orientamenti morali.

Una caratteristica metodologica della teologia mistagogica monastica è il ricorso a metafore a “codice ristretto”, tipiche di contesti in cui i partecipanti condividono un ampio patrimonio simbolico, come l'immaginario biblico. Questo linguaggio, ricco di connotazioni ed essenziale nelle parole, rimanda a realtà implicite con forte impatto affettivo²⁵. Tuttavia, può risultare insufficiente quando si richiede una chiarificazione concettuale più precisa.

²² «Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum» *Summa Sententiarum*, IV, 1 (PL 176 :117).

²³ Cfr. A. MIRALLES, *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Edusc, Roma 2008, 109.

²⁴ Cfr. R. TONNEAU – R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* [1949], riproduzione anastatica, Tipografia Poliglota Vaticana, Città del Vaticano 1966, 325.

²⁵ Ne sono esempi le immagini del sigillo, dell'anello nuziale o dell'ornamento, utilizzate nel primo millennio per esprimere ciò che più tardi sarà definito come “carattere sacramentale”, cfr. J. REGO, *Character Indelebilis and the Iconic Dimension of Ritual Actions*, «Religions», vol. 13/86 (2022) [online], <https://doi.org/10.3390/rel13020086>.

Per rispondere a questa esigenza di chiarezza concettuale nasce il metodo dialettico scolastico. Autori come Abelardo (1079-1142), Pietro Lombardo (†1160), Alberto Magno (†1280) e Tommaso d'Aquino (†1274) adottano un "codice elaborato", fondato su precisione terminologica e controllo del linguaggio. In un contesto in cui la teologia è intesa come *sacra scientia*, la riflessione mira non a razionalizzare il mistero, ma a purificare il linguaggio per esprimerlo con maggiore rigore, nella convinzione – radicata nell'Incarnazione – che il linguaggio umano possa realmente mediare il divino. In questo senso si comprende l'affermazione di Tommaso secondo cui la metafora deve essere ricondotta al suo significato proprio («reducatur ad proprietatem»²⁶).

Tommaso d'Aquino è consapevole che le realtà divine non possono essere pienamente comprese dall'intelletto umano; per questo il linguaggio teologico resta sempre simbolico e analogico (cfr. *STh I*, q.13). Tuttavia, poiché il divino si comunica nell'esperienza umana, può essere in parte espresso con concetti e parole. Per evitare rigidità, Tommaso accompagna la *reductio ad proprietatem* con formule come *quodammodo* o *quaedam*, che mantengono aperta l'interpretazione analogica (cfr. Capitolo IV 3b.). Questa finezza simbolica non fu sempre colta dai suoi commentatori, favorendo in seguito un irrigidimento concettuale della teologia sacramentaria.

Una delle conseguenze più critiche del minimalismo della nuova metodologia è stata la vivisezione dei programmi rituali presenti nei libri liturgici in un segmento chiamato propriamente «sacramento» e una serie di cerimonie chiamate «sacramentali». A partire dalla distinzione tra la sostanza del sacramento (*substantia*) e il suo apparato cerimoniale (*decor*), cioè a partire dal XII secolo, il termine *sacramentum* viene progressivamente riservato ai sette momenti principali istituiti da Cristo come strumenti o cause efficienti della grazia (*settenario sacramentale*). Se solo questi segmenti rituali potevano garantire l'azione divina indipendentemente dalla condizione morale del ministro – non sempre considerato "degno" –, gli altri segmenti rituali – come letture, esorcismi, benedizioni, ecc. – saranno visti come azioni che accompagnano o imitano i sacramenti senza produrne lo stesso effetto principale.

Pietro Lombardo (1100-1160) è considerato il primo a usare il termine *sacramentalia* per indicare i riti che circondano il nucleo del sacramento, distinguendo tra *substantia sacramenti* e cerimonie accessorie (es. catechesi ed esorcismi nel Battesimo). Questa riflessione, inizialmente legata al Battesimo e poi all'unzione dei malati con Alessandro di Hales (ca.1170-1245), si estende progressivamente alle benedizioni. Guglielmo d'Alvernia (1190-1249) interpreta i sacramentali come aiuti dei sacramenti, efficaci *ex imprecatione Ecclesiae* e non *ex opere operato*. La dottrina sui sacramentali riceverà

²⁶ THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, lib.4, d.4, q.1, a.1, co. Cito secondo l'edizione di M.F. Moos, Lethielleux, Parisiis 1947.

una limitata attenzione nei primi trattati moderni sui sacramenti, ma sarà sistematizzata tra XIX e XX secolo nella teologia neoscolastica e nel Codice di Diritto Canonico del 1917²⁷.

b. La nascita del trattato De sacramentis in genere

La santificazione, intesa come processo di donazione della grazia, è il centro attorno al quale si è costruita la nozione moderna di "sacramento" e costituisce l'interrogativo teologico principale della teologia sacramentaria fino alla seconda metà del XX secolo.

La nascita di questa disciplina teologica moderna è legata al bisogno di organizzazione dell'insegnamento ecclesiastico dopo la promozione dei seminari auspicata dal concilio di Trento²⁸. L'emergenza formativa del clero secolare aveva dato luogo a un tipo di letteratura teologica che fino ad oggi ha avuto un grande successo, vale a dire, i *manuali*. Queste esposizioni sistematiche dei diversi aspetti della dottrina cristiana sono state di grande aiuto per molte generazioni di cristiani. Esse hanno avuto, però, un'altra conseguenza meno positiva e cioè, quella di fare un passo in più nel processo di frammentazione della teologia iniziato nei secoli XIV-XV.

Come guida base per molti di questi manuali è stata scelta la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino il cui testo fu diviso nei diversi *trattati* che si trovano alla base del curriculum accademico dei seminari (es. trattato *De Deo uno et trino*, *De creatione*, *De gratia*, ecc.)²⁹. Spezzata l'unità organica della *Summa*, l'orizzonte globale del sapere teologico è diventato facile preda della frammentazione specialistica. Per quanto riguarda le azioni liturgiche, le conseguenze della vivisezione della *Summa* non sono state molto lodevoli. I *sacramenti* sono stati slegati dall'insieme delle azioni liturgiche, malgrado l'avvertenza di Tommaso alla fine della sua trattazione sulla virtù della *religione*. Infatti, dopo lo studio della struttura dell'atto di culto e del suo sviluppo nella storia della salvezza, quindi dopo la spiegazione di una buona parte di ciò che oggi chiamiamo *liturgia*, Tommaso aveva affermato:

²⁷ Cfr. A. MICHEL, *Sacramentaux*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14, ed. A. VANCANT – E. MANGENOT – É. AMANN, Letouzey et Ané, Paris 1939, 465-482; R. MESSNER, *Sakramentalien*, in *Theologische Realenzyklopädie* 29, 1998, 648-663, 649-654.

²⁸ Per la storia del trattato, S. UBBIALI, «Liturgia e sacramenti: le tappe storiche della riflessione teologica», in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Celebrare il Mistero di Cristo: manuale di liturgia*, vol. 1, Centro Liturgico Vincenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 303-336; C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1989, 335-357; G. COLOMBO, «La teologia manualistica», in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70. compleanno*, Morcelliana, Brescia 1979, 25-56.

²⁹ Citerò secondo l'edizione *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vols. 4-12. *Summa Theologiae*, FRATRUM EIUDEM ORDINIS (edd.), Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1889-1906.

«Rimangono ora da studiare gli atti esterni di latria nei quali l'uomo prende a usare qualche cosa di divino: e si tratta dell'uso, o dei sacramenti, o del nome di Dio. Ma dell'uso dei sacramenti parleremo nella Terza parte di quest'opera. Invece parleremo qui subito dell'uso del nome di Dio» (*STh* II-II, q.89, pr.). Le conseguenze di dimenticare questa connessione fra la II-II e la III parte della *STh* sono gravi poiché favoriranno una separazione fra gli aspetti anabatici-culturali, approfonditi nella II-II parte, e quelli catabatici-santificatori che sono caratteristici della III parte.

La separazione in ambito teologico tra il trattato sui sacramenti e il trattato sulla liturgia cristallizzerà già nel XVIII secolo, come si vede nelle due opere di M. Gerbert, *Principia theologiae liturgicae quoad Divinum officium, Dei cultum et Sanctorum* (1759) e *Principia theologiae Sacramentalis septem Sacramentorum N.T. Doctrinam complexa* (1759).

Distinta dalla *teologia liturgica*, che si occupava delle *quaestiones* della *Summa theologiae* dedicate alla virtù umana della religione, la teologia dei sacramenti percorrerà il suo proprio cammino. Le *Quaestiones* 60-65 della III parte della *Summa Theologiae* sono state incluse nei cosiddetti trattati di Teologia sacramentaria generale o *De sacramentis in genere*. Le successive *Quaestiones* saranno la base dei trattati sui singoli sacramenti: *De Baptismo*, *De Eucharistia*, ecc. Sebbene quest'operazione rendesse l'insegnamento più ordinato, possiamo constatare due grandi limiti.

Il primo è la distinzione fra la *teologia* dei sacramenti e il cosiddetto *ordinamento cerimoniale*. In senso proprio, "teologia" sarebbe soltanto la riflessione metodologicamente fatta a partire dalla sintesi dei dati della Scrittura, dei testi dei Padri e dei teologi, delle dichiarazioni del Magistero e infine del buon uso della ragione (*ex ratione convenientiae*). A differenza dei primi trattati moderni sui sacramenti e le loro cerimonie che presentavano un maggiore equilibrio nella trattazione storica e sistematica delle celebrazioni³⁰, nei trattati neoscolastici sui sacramenti la celebrazione liturgica non sembra meritare più approfondimenti e quindi finirà spesso come una breve appendice alla fine dell'esposizione sistematica. Ne sono un esempio le dieci righe dedicate alla liturgia battesimale nel trattato di L. Denis, come si può vedere nella terza colonna della tabella sottostante.

Questa metodologia ha favorito una paradossale concezione secondo la quale i sacramenti e la liturgia sono due realtà diverse e concettualmente indipendenti. I primi servono per trasmettere la grazia divina in quanto "canali", "strumenti", "mezzi" della salvezza delle anime. La seconda, invece, riguardava l'aspetto cerimoniale e pastorale, vale a dire, il modo in cui i sacramenti erano celebrati. Già Léonard de Marandé affermava nel 1652 che,

³⁰ Si veda, ad esempio, J.B. THIERS, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements, selon l'Ecriture Sainte, les Decrets des conciles, & les Sentimens des Saints Peres, & des Theologiens*, 4 voll., Compagnie des libraires, Paris 1741; C. CHARDON, *Histoire des sacrements, ou de la maniere dont ils ont été célébrés & administrés dans l'Eglise, & de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des Apôtres jusqu'à présent*, 6 voll., Guillaume Desprez, Paris 1745.

«dopo tutto, le cerimonie della Chiesa nella celebrazione delle cose sante sono atti di religione, la cui solennità e magnificenza sono ordinate a imprimere nelle nostre anime il culto e la riverenza che dobbiamo a Dio, quando, dall'uso o dal commercio delle cose profane, ci disponiamo a entrare nel santuario per comunicare con Dio e per impetrare dalla grazia le cose necessarie alla salvezza delle nostre anime. Non è però che queste cerimonie ci conducano immediatamente a Dio, poiché ciò è proprio soltanto dei sacramenti, dell'orazione e della carità; esse sono piuttosto sante disposizioni, accidenti venerabili o atti esteriori di religione, prossimamente ordinati all'onore e al culto dei sacramenti»³¹.

Il secondo limite della divisione della III parte della *Summa* in trattati specifici sui sacramenti è che da questo momento in poi la strutturazione dei singoli trattati sui sacramenti non seguirà più la logica della celebrazione, come nelle omelie mistagogiche o nei commenti medievali, bensì alcune questioni specifiche che, soprattutto a causa di controversie e di polemiche teologiche, avevano interessato le discussioni dei teologi. Esempi di tali questioni sono l'istituzione in genere o in specie dei sacramenti, il modo di causalità (dispositiva, morale o fisico-perfettiva), l'intenzione del ministro, la natura della grazia santificante e del carattere (effetti del sacramento). Tuttavia possiamo individuare l'origine di quest'elenco di temi nell'adattamento ai singoli sacramenti della trattazione dei *sacramenti in generale*, che a sua volta risponde alle *quaestiones* 60-65 della III parte della *Summa Theologiae*.

SUMMA THEOLOGIAE QQ.60-65 Tommaso d'Aquino (1265-1274)	THEORIA GENERALIS SACRAMENTORUM J. de Aldama (1962)	DE SACRAMENTO BAPTISMI L. Denis (1947)
1. Natura del sacramento (q.60): definizione a partire dal genere ("signum rei sacrae") e dalla specie ("in quantum est sanctificans homines"); struttura del sacramento: parole e "res sensible"; determinazione della "materia" e della "forma"	1. L'esistenza dei sacramenti: ragione e convenienza	1. De existentia Baptismi
2. Necessità dei sacramenti per la salvezza (q.61) a partire dalla struttura antropologica e dalla storia della salvezza (prima del peccato, prima di Cristo e dopo Cristo)	2. L'essenza dei sacramenti: «μυστήριον» e «sacramentum»; definizione, costituzione del segno sacramentale	2. De natura Baptismi: A. De Baptismo uti est signum: de Materia - de Forma
	3. Causalità dei sacramenti: effetti e strumentalità	B. De Baptismo uti est causa: de effectibus - de eius reviviscentia

³¹ L. DE MARANDÉ, *Antiquitez de l'Eglise, de l'ancien usage des sacremens*, Chez la veuve Nicolas Buon, Paris 1652, 6.

3. Effetti dei sacramenti (qq.62–63): effetto principale (la “grazia”) ed effetto secondario (il “carattere”) 4. Causalità dei sacramenti (q.64): la santificazione come azione divina; l’istituzione dei sacramenti da parte di Cristo; la strumentalità del ministro e la sua “intenzione” 5. Numero dei sacramenti (q.65): convenienza e ordine tra loro	4. Il ministro: intenzione necessaria, santità e fede del ministro 5. L’istituzione immediata dei sacramenti da parte di Cristo	3. De ministro Baptismi 4. De subiecto Baptismi: de necessitate pro omnibus - de adultis et infantibus suscipientibus Appendix: Nota pratica in ordine ad apostolatium - De liturgia baptismali (10 righe!)
--	---	--

Questi due limiti ci parlano di una tradizione ecclesiastica in cui le specifiche azioni liturgiche sono più una prassi rituale da trasmettere che una realtà teologica da pensare. È vero che nel caso dei sacramenti esiste una vera e propria riflessione teologica. Tuttavia ciò che viene “pensato” non è l’insieme della celebrazione, nemmeno tutte le azioni dei soggetti implicati, bensì le azioni dei ministri e di alcuni soggetti nei momenti *essenziali*, dove le cosiddette *forma* e *materia* dei sacramenti entrano in gioco.

Esempio della separazione strutturale tra la riflessione sacramentaria e quella liturgica è la collocazione della liturgia (intesa come studio sistematico-storico delle istituzioni liturgiche) tra le discipline ausiliari del *curriculum* delle facoltà di teologia nella Costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* (1931) di Pio XI (1922-1939). Lo studio della teologia sacramentaria, invece, faceva parte della teologia dogmatica, considerata come disciplina principale dallo stesso documento³².

La separazione tra la riflessione sui sacramenti e la riflessione sulla liturgia ha avuto delle conseguenze nell’interpretazione del *senso* di queste azioni rituali. Lo stesso Tommaso aveva individuato due dimensioni delle azioni liturgiche a seconda del soggetto implicato:

«Nell’uso dei sacramenti possiamo considerare due aspetti, cioè il culto divino e la santificazione dell’uomo: la prima cosa compete all’uomo in rapporto a Dio, la seconda invece compete a Dio in rapporto all’uomo» (*STh* III q.60, a.5, co.).

Interessa notare che Tommaso non parla di due azioni diverse, bensì di due aspetti della stessa realtà (cfr. «*in usu sacramentorum duo possunt considerari*»). Purtroppo questa sfumatura sparisce in molti dei commentatori di Tommaso. A poco a poco la nozione di sacramento appare ristretta

³² Cfr. Pío XI, *Constitutio apostolica Deus scientiarum Dominus*, art. 27, 25.5.1931, AAS 23 (1931) 241-262. Sulla storia delle prime cattedre di liturgia, si veda C. CABE-
CINHAS, *A ciência litúrgica como disciplina universitária: Manuel de Azevedo S.J. (1713-1796) e as primeiras cátedras de ciência litúrgica*, «Didaskalia» 40 (2010) 113-133; V. NOVOTNÝ, *Institutionalization of Liturgics in the Early Modern Period*, Karolinum, Prague 2025, 57-92.

alla sua dimensione santificatrice, cioè a quella dimensione che *pertinet ad Deum per comparationem ad hominem*. Questo processo si può constatare nella definizione dei sacramenti dei manuali post-tridentini:

«[Il sacramento] è un segno sensibile che ha come finalità conferire una certa santificazione, e che è stato istituito per la vera santificazione dell'anima» (F. SUÁREZ, *Comentariorum ac disputationum* 1619)³³.

«Segno sensibile, o sacra e solenne azione esterna, istituita da Dio, per la quale Dio ci dona la remissione dei peccati e la santificazione delle anime una volta che è stata dovutamente eseguita» (E. KLÜPFEL, *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum Auditorum* 1789)³⁴.

Di conseguenza, ciò che *compete all'uomo in rapporto a Dio* viene considerato proprio della liturgia, ovvero dei trattati sul "culto pubblico". Da questo momento in poi, il movimento ascendente o *culturale* sarà raramente considerato come una dimensione essenziale del dinamismo dei sacramenti. Si può già intravedere perché la cosiddetta «svolta antropologica» della teologia sacramentaria del XX secolo aveva delle buone ragioni per criticare l'impostazione generale dei trattati neoscolastici. Ridare all'azione umana il protagonismo che Dio le aveva affidato nella storia della salvezza era un'esigenza della verità.

Sulla difficoltà dei pastori e dei teologi ad articolare il binomio culto/santificazione in ambito sacramentale è significativo quanto avvenuto durante la redazione di SC 59. Il primo schema diceva: «I sacramenti e i sacramentali sono ordinati a dare il culto dovuto a Dio e alla santificazione degli uomini». Invece nella redazione del terzo schema sparì il riferimento ai sacramentali e l'ordine fu alterato: «I sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, all'edificazione del Corpo di Cristo e infine a dare culto a Dio». Alcuni padri conciliari criticarono questo cambiamento e chiesero di mettere al primo posto il culto divino in quanto fine ultimo dei sacramenti. Tuttavia, la Commissione rifiutò il suggerimento e giustificò il testo in questo modo: «Il fine immediato dei sacramenti è la santificazione degli uomini. Il culto di Dio è in essi solo un fine mediato e ultimo. Per contro, nel sacrificio [cioè nella stessa azione eucaristica considerata ora come sacrificio (!) e nelle altre azioni di culto, JR] il fine immediato è il culto di Dio e la santificazione degli uomini va intesa solo come un mezzo che prepara all'atto di culto».³⁵ Uno dei paradossi a cui conduce l'impostazione con cui lavorava la commissione incaricata della redazione della SC è quello di considerare la stessa azione rituale, cioè la celebrazione eucaristica, ora come un "sacrificio" che ha come finalità ultima il culto di Dio, ora come un "sacramento" e quindi

³³ F. SUÁREZ, *Comentariorum ac disputationum in Tertiam partem Divi Thomae Tomus Tertius qui est primus de sacramentis*, Ex officina Typographica Balthasar Lippii, Moguntiae 1619, 14.

³⁴ E. KLÜPFEL, *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum Auditorum*, vol. 2, Krauss, Vindobonae 1789, 497.

³⁵ *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, F. GIL HELLÍN (ed.), LEV, Città del Vaticano 2003, 188-189. Tutte le traduzioni sono nostre.