

LA COMPRENSIONE DEI SACRAMENTI* ALLA LUCE DELLA “SACRAMENTALITÀ” DELLA RIVELAZIONE

Roberto Nardin

Il contesto in cui viviamo sembra non offrire un sentire culturale in cui si possa proporre una comprensione della fede, e quindi una riflessione credente sulla realtà, in chiave sacramentaria, in quanto, come profeticamente affermava R. Guardini già negli anni '20 del secolo scorso, «l'aspetto visibile, concreto della religione, il rito e il simbolo, viene compreso sempre meno, non è più colto e vissuto in modo immediato»¹. Questo dato non può essere ignorato nella riflessione teologica, soprattutto in riferimento alla lezione conciliare in cui i “segni dei tempi” hanno assunto in modo esplicito lo *status* di un nuovo e vero *locus theologicus*². Le istanze della contemporaneità e, quindi, il sostrato storico-culturale, diventano l'ambito in cui sono poste le “domande” a cui la teologia cerca di rispondere a partire dalla fede. La forma teologica, così, non si configura solo come una riflessione sistematica e critica del pensare credente, fondato nella fede incarnata storicamente nel passato ma asettica rispetto al presente (*intellectus fidei*) ma esprime un pensiero che riflette guardando a tutta la storia, anche presente, illuminandolo con la fede vissuta oggi, quindi propriamente un *intellectus fidei in historia*.

Prima di affrontare la questione del rapporto tra sacramentalità della Rivelazione e sacramenti, è opportuno chiederci come sia stata possibile una parabola interpretativa che sembra aver estromesso l'orizzonte sacramentale dall'ambito culturale, se teniamo presente come la *societas* del primo millennio cristiano e parte del secondo, sia stata caratterizzata da una forte ermeneutica della realtà in chiave simbolica. Inoltre bisognerebbe anche chiederci se sia del tutto esatto affermare che nella contemporaneità manchi completamente una lettura simbolica del reale, rendendo culturalmente difficile una comprensione della “sacramentalità”.

1. Il cammino culturale dell'Occidente e la plausibilità di un'ermeneutica sacramentale

In estrema sintesi, alla prima domanda possiamo rilevare che nel primo millennio la lettura del reale è teocentrica, ossia l'ordine è stabilito da Dio, ma in chiave platonica, la *res* è trascendente l'*ens*,

* Testo pubblicato in: R. NARDIN (ed.), «Ecclesia Mater et Magistra». Tra *lex orandi* ed *Ecclesiae ordo*, LUP, Città del Vaticano 2013, 137-147 (= «Lateranum» 79 [2013]).

¹ R. GUARDINI, *Formazione liturgica. Saggi*, O.R., Milano 1988 (ed. or. 1923), 34.

² Si pensi alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 4, 11, 44 (EV 1/ 1324, 1352, 1461); al Decreto *Presbyterorum ordinis*, 9 (EV 1/ 1272); al Decreto *Unitatis redintegratio*, 4 (EV 1/ 508) e al Decreto *Apostolicam actuositatem*, 14 (EV 1/ 967).

perché nell'*idea*, è in Dio. Nel passaggio dal primo al secondo millennio si ha la svolta antropologica, se così si può chiamare, in cui l'attenzione è data all'uomo (si pensi ad Abelardo, con l'importanza assegnata all'intenzione del soggetto e all'umanità di Cristo presente nella cristologia di Anselmo d'Aosta), svolta che viene perfezionata nel XIII secolo con la nascita dell'*universitas* in cui assume valore ciò che è scientifico, ossia ciò che può essere insegnato all'università, vale a dire solo gli ambiti che possono essere formalizzati con la logica e la metafisica di Aristotele. La lettura rimane teocentrica, l'ordine del reale è stabilito da Dio, ma la chiave con cui si legge diventa aristotelica, per cui la *res* è immanente l'*ens*, è la forma, stabilita da Dio. Questa ermeneutica del reale rimane anche nella modernità scientifica in cui viene cambiato solo il criterio epistemologico con cui definire ciò che è scientifico, dalla linea aristotelica (logica e metafisica) si giunge ora alla scienza sperimentale (matematica ed esperimento). È la modernità culturale (non quella scientifica, quindi) che modifica l'ermeneutica del reale, da teocentrica ad antropocentrica, dall'ordine stabilito da Dio a un ordine deciso dall'uomo, anche se la chiave di lettura rimane aristotelica, la *res* è nell'*ens* (ed è stabilita da Dio). Con le ideologie l'ordine della realtà è antropocentrico, stabilito dall'uomo, ma la chiave di lettura è platonica, nel senso che la *res* non è nell'*ens*, ma nell'*idea*, la quale, ora, è nell'uomo non in Dio. Si giunge così alla postmodernità in cui permane la lettura antropocentrica del reale in cui però l'*ordo* non è colto nella semplice misura dell'*humanum*, ma del *singolo* uomo, e nella chiave di lettura platonica del reale, la *res* non è nell'*ens* ma nel *singolo* uomo: è il singolo che decide nella frantumazione della *societas* liquida. Potremmo dire che dall'*homo faber* della modernità scientifica (galileiana) in cui il mondo è considerato un libro da leggere (con parole e sintassi di Dio), si è giunti all'*homo creator*, in cui il mondo è visto come un libro da scrivere, con parole di Dio e sintassi dell'uomo (per la modernità culturale) o parole e sintassi dell'uomo (nelle ideologie); fino ad arrivare al *postumano*, in cui è lo stesso uomo, e non solo il mondo, che viene compreso come un libro da scrivere, e la "scrittura" con cui scrivere l'umano è declinata, inoltre, in chiave postmoderna, ossia circoscritta al singolo uomo il quale ne dispone secondo la propria "grammatica".

La postmodernità, quindi, ha come valenza la lettura del "libro" del reale all'interno dell'orizzonte antropocentrico individuale: è il singolo uomo che determina non solo la "sintassi", ossia l'*ordo* della realtà, ma anche la "grammatica", *definendo* e non solo *ordinando* il contenuto della stessa realtà.

Nella chiave aristotelica la realtà, l'ente, ha dentro di sé il proprio *logos*, la propria *forma*, esso/a non deriva dall'esterno; nella chiave platonica, invece, la realtà non ha dentro di sé il proprio *logos*, la propria *forma*, perché esso/a è esterna all'ente e, nella postmodernità, è data dal singolo uomo.

La chiave aristotelica sembrerebbe implicare che l'*ens* non possa diventare né segno né simbolo perché il suo *logos* non lo può trascendere, ma lo costituisce come *forma*.

La chiave platonica sembrerebbe invece comportare che l'*ens* non può divenire simbolo perché in esso occorre un legame intrinseco tra significante e significato, mentre nella prospettiva frammentata della postmodernità questo legame diviene estrinseco e non condizionato.

Entrambe le chiavi di lettura della realtà sopra menzionate sembrano non offrire una prospettiva sacramentale se collocate nel contesto della postmodernità. Infatti, la prospettiva aristotelica non permette l'esistenza di un *logos* esterno all'*ens* e l'orizzonte platonico non garantisce l'intrinseco e necessario legame tra significato e significante in quanto, nella postmodernità, ad arbitrio del soggetto.

La plausibilità della prospettiva sacramentale, tuttavia, permane non solo perché la realtà presenta una struttura sacramentale, come è già stato trattato³, ma anche perché la stessa *societas* postmoderna mostra una valenza a carattere simbolico condiviso quale criterio identitario, in quanto la prassi (vita) sacramentale (cristiana) è stata sostituita da “cerimonie laiche” (avvenimenti sportivi, concerti ...) e/o da consuetudini “secolari” e collettive (consumistiche) nelle quali si cerca la propria personale (io) e/o sociale (noi) identità a partire dal senso di appartenenza che tali “riti secolari” offrono quali “esperienze simboliche formalizzate”. Si può parlare, allora, dell'esistenza anche di una sacramentalità che potremmo definire “secolare”, presente nella *societas* postmoderna, quale sfondo in cui collocare l'appartenenza-identità personale e sociale⁴.

2. *L'orizzonte sacramentale (sacramentalità) della Rivelazione*

La prima osservazione da porre è che per “sacramentalità” si intende la *dimensione sacramentale* che è presente in modi diversi nella storia della salvezza umana⁵. La sacramentalità così intesa, non si limita alla “preistoria” dei sacramenti cristiani nello sfondo della ritualità dell'ambito religioso extrabiblico o veterotestamentario, come normalmente è studiata dalla teologia della sacramentalità, ma considera la sacramentalità dell'economia della salvezza e quindi la teologia della storia della salvezza, prospettiva che ha in K. Rahner uno dei massimi ed autorevoli esponenti⁶, e che ha mantenuto negli ultimi decenni il dibattito aperto sull'opportunità o meno di estendere la nozione di

³ Cf. J. McDERMOTT, *La struttura sacramentale della realtà*, in *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 273-299.

⁴ Cf. A.N. TERRIN (ed), *Riti religiosi e riti secolari*, Messaggero, Padova 2007 (Caro salutis cardo. Contributi, 23).

⁵ La “sacramentalità” è il filone di ricerca pubblicato nella collana *Gestis verbisque*, dell'editrice Cittadella (Assisi), espressione della Specializzazione teologica dell'Istituto Teologico Marchigiano, aggregato alla Facoltà di S. Teologia della Pontificia Università Lateranense.

⁶ Cf. l'accurato studio A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999 (Biblioteca di scienze religiose, 151).

“sacramento” e quindi di applicare la “sacramentalità” a vari e svariati ambiti, anche non strettamente teologici⁷.

Una significativa considerazione di H. U. von Balthasar sull'impostazione ellittica del rapporto tra Rivelazione e fede, permette di offrire un ulteriore spunto sulla correlazione tra *sacramentaria* e *sacramentalità*:

«Se a questo punto io mi richiamo al progetto da me delineato in Gloria, lo faccio per evidenziare la sua impostazione egualmente ellittica: correlazione tra epifania di Dio e gli “occhi della fede”, dove l'ultima parte si suddivide a sua volta: ampliamento dell'ellisse con inclusione della filosofia e della poesia-letteratura (in quanto pre-teologia) e concentrazione della tematica sulla bibbia: cristologia in divenire (AT) e in atto (NT). L'ampliamento porta all'ellisse creatore-creazione, la concentrazione all'ellisse “Cristo-Chiesa”»⁸.

Dallo schema ellittico balthasariano potremmo ipotizzare plausibile che la *sacramentalità* si ponga sul versante ampio dell'ellisse, ossia consideri il rapporto creatore-creazione, mentre la sacramentaria si concentri nella parte ristretta della stessa ellisse, indagando il rapporto Cristo-Chiesa. Tuttavia, se l'indagine diviene teologica (e non solo pre-teologica), ossia si indaga non solo la sacramentalità, ma la teologia della sacramentalità, allora la dilatazione dell'ellisse di Balthasar deve comprendere anche il riferimento biblico e non solo quello filosofico o poetico-letterario.

Come noto è con l'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II che si afferma in modo esplicito l'orizzonte sacramentale della Rivelazione⁹:

«si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte sacramentale della Rivelazione e, in particolare, al segno (*signum*) eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato (*individua unitas inter rem ipsam eiusque significationem*) permette di cogliere la profondità del mistero (*mysterium*)»¹⁰.

Il testo enuncia due principi: una particolarità, il *signum* eucaristico, quale modello dell'orizzonte sacramentale della Rivelazione e l'unità inscindibile tra *res* e *significatio*, ossia la correlazione tra metafisica ed ermeneutica. È la stessa *Fides et ratio* a precisare come la metafisica sia necessaria in ordine alla comprensione della realtà, in quanto è doveroso giungere dal fenomeno al fondamento¹¹ e la stessa ermeneutica dovrà essere aperta all'istanza metafisica in quanto «dalle circostanze

⁷ Per una visione critica, cf. G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?* in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 4-61. Cf. anche D. BONIFAZI, *Teologia sacramentaria e teologia della sacramentalità. Il problema del metodo*, in *Quaderni di scienze religiose* 22 (2004) 73-94.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo* (op. or., Einsiedeln 1978), *Teodrammatica* III, Jaca Book, Milano 1983, rist. 1992, 61.

⁹ Cf. A. BOZZOLO, *L'orizzonte sacramentale della rivelazione*, in *Path* 5 (2006) 501-515; A. GRILLO, *Eucaristia e «orizzonte sacramentale della rivelazione»*. *Alcuni spunti intorno a Fides et ratio 13*, in *Rivista liturgica* 87 (2000) 471-480.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, (14-09-1998), 13, in *EV* 17/ 1201.

¹¹ «Una grande sfida che ci aspetta [...] è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento» (*ivi*, 83, in *EV* 17/ 1352).

storiche e contingenti in cui i testi sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va oltre questi condizionamenti»¹². È proprio il nesso unitario tra *res* e *significatio*, tra metafisica ed ermeneutica che permette, afferma il testo citato di *Fides et ratio*, di cogliere in profondità il mistero e che quindi presenta un'importante valenza teologica.

Il fondamento di tale espressione è da ritrovare nel Concilio Vaticano II, in particolare nella Costituzione sulla Rivelazione, *Dei Verbum*, in cui si afferma:

«Questa economia della Rivelazione avviene con eventi e parole (*gestis verbisque*) intimamente connessi tra di loro, in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto. [...] Cristo è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione»¹³.

Se il famoso sintagma *gestis verbisque* di *Dei Verbum* (2) è il riferimento fondativo della “sacramentalità della Rivelazione” in *Fides et ratio* (13), l’esortazione apostolica *Verbum Domini* (56) ne è la continuità attraverso l’espressione la “sacramentalità della Parola”, di nuovo conio nel Magistero¹⁴.

È il contesto prossimo in cui l’enciclica *Fides et ratio* riferisce dell’orizzonte sacramentale della Rivelazione ad offrirci ulteriori possibilità di riflessione declinando il *gestis verbisque*, in forza dell’incarnazione del Verbo¹⁵, all’interno della storia: «La storia, quindi, diventa il luogo in cui possiamo constatare l’agire di Dio a favore dell’umanità. Egli ci raggiunge in ciò che per noi è più familiare e facile da verificare, perché costituisce il nostro contesto quotidiano»¹⁶. Simile considerazione è presente nell’esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, in cui prima di rilevare la sacramentalità della Parola si ribadisce la contemporaneità di Cristo¹⁷.

Il fondamento cristologico nell’orizzonte della storia, quindi, è la prospettiva entro la quale viene compresa la sacramentalità della Rivelazione in *Fides et ratio*. Non solo. La stessa enciclica ribadisce che «Questa verità donata all’uomo e da lui non esigibile, si inserisce nel contesto della comunicazione interpersonale e spinge la ragione a aprirsi ad essa e ad accoglierne il contenuto profondo»¹⁸. Si afferma, quindi, che la contemporaneità di Cristo è un dono gratuito rivolto all’uomo (che non può “esigere”) e che necessita di essere declinato all’interno della relazionalità -

¹² *Ivi*, 95, in *EV* 17/ 1377.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Dei Verbum*, (18-11-1965), 2, in *EV* 1/ 873.

¹⁴ Per un confronto tra *Dei Verbum*, *Fides et ratio* e *Verbum Domini* sulla “sacramentalità della Parola”, cf. G. LORIZIO, *La sacramentalità della Parola dalla Dei Verbum alla Verbum Domini*, in E. HERMS - L. ŽAK, *Sacramento e Parola nel fondamento e contenuto della fede. Studi teologici sulla dottrina cattolico-romana ed evangelico-luterana*, LUP-Mohr Siebeck, Città del Vaticano 2011, 153-189 (con ampia bibliografia sulla *Dei Verbum*, cf. nota 3).

¹⁵ «In esso [il tempo] viene alla luce l’intera opera della creazione e della salvezza e, soprattutto, emerge il fatto che con l’incarnazione del Figlio di Dio noi viviamo e anticipiamo fin d’ora ciò che sarà il compimento del tempo (cf. *Eb* 1,2)» (GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, 11, in *EV* 17/ 1194).

¹⁶ *Ivi*, 12, in *EV* 17/ 1197.

¹⁷ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Verbum Domini*, (30-09-2010), 56, in *EV* 26/ 2319.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, 13, in *EV* 17/ 1199.

in cui tutta la persona è coinvolta, nel dinamico rapporto tra libertà e fede, come dirà subito sempre *Fides et ratio*¹⁹ - ove la ragione è spinta verso un superamento della propria prospettiva per poter accogliere il contenuto della Verità. Si pongono qui le coordinate per un'intelligenza della *revelatio* in cui la *ratio* non possa circoscrivere ed esaurire la *fides* e l'indagine veritativa dovrà avere un orientamento metafisico declinato in senso relazionale e non semplicemente "essenzialista".

Riferendosi ai segni presenti nella Rivelazione, *Fides et ratio* sottolinea che essi

«da una parte danno maggior forza alla ragione, perché le consentono di ricercare all'interno del mistero con i suoi propri mezzi [...], dall'altra spingono a trascendere la loro realtà di segni per raccoglierne il significato ulteriore di cui sono portatori. In essi, pertanto, è già presente una verità nascosta a cui la mente è rinviata e da cui non può prescindere [...]»²⁰.

In *Fides et ratio* si parla, quindi, di apertura verso la trascendenza. Si tratta di un "desiderio" che non è solo psicologico ma esistenziale. Non è una proiezione dell'uomo, ma il riconoscimento di una "verità nascosta" presente nei segni e "da cui non si può prescindere". Quindi questa "verità" nei segni non proviene dal soggetto, ma gli viene incontro, gli sta davanti e la mente la cerca perché ad essa è rinviata.

Da quanto detto da *Fides et ratio* la sacramentalità della Rivelazione si colloca all'interno della triplice prospettiva della storia, della ragione e della fede. Il mistero (Cristo) raggiunge l'uomo nell'ambito concreto della storia, viene indagato dalla ragione con i mezzi che le sono propri ed è colto in profondità dalla fede. Questa triplice prospettiva è posta in un duplice orizzonte, cristologico ed antropologico, quest'ultimo declinato in senso relazionale (interpersonale) ed esistenziale (totalità della persona). È la dimensione escatologica che costituisce il momento di raccordo tra Cristo e l'uomo.

3. Revelatio e celebratio

La prima domanda che potremmo porci ora è come tematizzare la sacramentalità della Rivelazione in una modalità che sia intrinseca alla Rivelazione stessa e non pensata altrove per essere successivamente applicata all'orizzonte della Rivelazione con un metodo, quindi, che sarebbe estrinseco e di giustapposizione. La seconda domanda è se il risultato ottenuto sia fruibile per comprendere i sacramenti, ossia la *celebratio*.

¹⁹ «È per questo che l'atto con il quale ci si affida a Dio è [...] un momento di scelta fondamentale in cui tutta la persona è coinvolta. [...]. Nella fede, quindi, la libertà non è semplicemente presente: è esigita. È la fede, anzi, che permette a ciascuno di esprimere al meglio la propria libertà» (GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, 13, in *EV* 17/ 1199).

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et ratio*, 13, in *EV* 17/ 1200.

Da quanto sottolineato nell'enciclica *Fides et ratio*, il *signum* è caratterizzato da una verità donata che precede la relazione e che si attua in un contesto interpersonale in cui la ragione è spinta a trascendere lo stesso *signum*. A partire dal *signum*, due sembrano essere le categorie, colte nell'ambito della Rivelazione, che permettono di comprenderne l'orizzonte sacramentale: la *berākāh* e la tipologia. La *berākāh*, come noto, è il "rendimento di grazie" come risposta ai benefici operati da Dio in favore del suo popolo in cui, dopo gli atteggiamenti di stupore e di ammirazione nonché la confessione di fede davanti alle opere di Dio, si ha il riconoscimento della propria infedeltà all'alleanza, la richiesta di perdono e l'abbandono fiducioso in Dio.

La tipologia, invece, ha il proprio modello nella citazione paolina seguente:

«[...] i nostri padri furono tutti sotto la nuvola, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era Cristo. Ma della maggior parte di loro Dio non si compiacque e perciò furono abbattuti nel deserto. Ora ciò avvenne come esempio (*typoi*) per noi, perché non desiderassimo cose cattive, come essi desiderarono» (1Cor 10,1-6).

Nella tipologia, quindi, un evento salvifico dell'Antico Testamento, *typos* (es. mangiare nel deserto la manna) diventa compiuto in Cristo, *archetypos* (la roccia è Cristo), per poi realizzarsi per i cristiani nel Nuovo Testamento *antitypos* (Eucaristia).

Senza entrare in una trattazione organica, peraltro facilmente reperibile, di questi due aspetti peculiari e così centrali della Rivelazione biblica, ma limitando lo sguardo agli stimoli che sono offerti da *Fides et ratio*, sinteticamente possiamo rilevare che la *berākāh* si pone soprattutto sul piano della relazione coinvolgente il soggetto a partire dai segni. La tipologia, invece, considera i segni quali rivelatori di un significato che li trascende, ma che è in unità inscindibile con la *res* del segno. La ragione, allora, secondo la prospettiva di *Fides et ratio* (13) "spinge" (*impellit*) l'apertura alla comunicazione interpersonale (relazione), ed è proprio della *berākāh*, e ad accogliere il contenuto profondo (ontologico, *res*) del segno, ed è proprio della tipologia.

Nella *berākāh* si fa riferimento ad eventi salvifici del passato (*acta Dei*), resi contemporanei nella *celebratio* e che rimandano al futuro come compimento (escatologico). Nella tipologia gli eventi salvifici dell'Antico Testamento sono resi contemporanei in Cristo e rimandano al futuro nella partecipazione della salvezza al cristiano.

Si tratta della stessa prospettiva delineata dalla Costituzione *Sacrosanctum concilium*, in cui si afferma:

«Quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio (*humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus*), che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore principalmente per mezzo del mistero

pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero col quale “morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ha restaurato la vita”. Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa»²¹.

Gli *acta Dei* dell’Antico Testamento, quindi, trovano il loro compimento nel mistero pasquale di Cristo, da cui discende la Chiesa come *sacramentum*.

Circa la fondazione cristologica, ancora *Sacrosanctum concilium* afferma:

«Pertanto, come il Cristo fu inviato dal Padre, così anch’egli ha inviato gli apostoli, ripieni di Spirito Santo. Essi, predicando il Vangelo a tutti gli uomini, non dovevano limitarsi ad annunciare che il Figlio di Dio con la sua morte e risurrezione ci ha liberati dal potere di Satana e dalla morte e ci ha trasferiti nel regno del Padre, bensì dovevano anche attuare l’opera di salvezza che annunziavano, mediante il sacrificio e i sacramenti attorno ai quali gravita tutta la vita liturgica»²².

Si tratta di un riferimento cristologico-trinitario e missionario-apostolico, in cui la salvezza non viene solo annunciata (*lex credendi*) ma anche attuata nei sacramenti (*lex orandi*). Il *gestis verbisque* di *Dei Verbum* (2), sembra trovare qui un parallelo in cui alle parole dell’economia della Rivelazione corrisponde l’annuncio apostolico e agli eventi della stessa economia corrisponde l’attuazione liturgica, sulla quale ancora *Sacrosanctum concilium* rileva:

«la liturgia è considerata come l’esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo. In essa, la santificazione dell’uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza»²³.

Attraverso la liturgia si realizza la santificazione dell’uomo in due modalità: del *signum* (significata con segni sensibili) e della *res* (realizzata in modo proprio), in cui sembra risentire la dinamica tra *signum* e *res* come riferito dall’enciclica *Fides et ratio* (13), come abbiamo visto, sulla sacramentalità della Rivelazione. La *Sacrosanctum concilium*, inoltre, rileva come l’azione liturgica sia di tutta la Chiesa (corpo mistico di Cristo), ossia del Capo e delle membra e quindi da considerarsi azione sacra (*actio sacra*).

²¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum concilium*, (04-12-1963), 5, in *EV* 1/ 7.

²² *Ivi*, 6, in *EV* 1/ 8.

²³ *Ivi*, 7, in *EV* 1/ 11-12.

Conclusione e osservazione

Dal percorso sinteticamente svolto sembra potersi affermare che, in forza della sacramentalità della Rivelazione, la sacramentaria tematizzi una prospettiva di raccordo teologico tra la *Revelatio* e la *celebratio*. Questo porta come conseguenza che il momento celebrativo, pur restando sempre il movimento centrale nella riflessione dei/dai sacramenti, non possa esaurire la riflessione teologica sui/nei sacramenti, proprio perché essi sono principalmente “*actio Dei*” (pur nella declinazione del “*propter salutem hominis*”) e quindi eccedono il “*per ritus et preces*” in cui invece la liturgia colloca (giustamente) la propria peculiare attenzione attraverso un approccio metodologico specifico. In altri termini, si può affermare che la liturgia attraverso l’indagine “*per ritus et preces*” coglie l’“*actio Dei propter salutem hominis*” nella determinazione della (*sola*) “*celebratio*”, che costituisce il “*fons et culmen*” del “*propter salutem hominis*”, ma non esaurisce l’“*actio Dei (propter salutem hominis)*”, il quale precede e segue la “*celebratio*”. È qui che si colloca la riflessione della teologia sacramentaria quale “*intellectus fidei*” e non solo “*intellectus ritus*”. Lo stesso assioma “*lex orandi lex credendi*” non potrebbe essere capito a fondo se ci si limitasse a identificare la “*lex orandi*” con le “*preces*” della “*celebratio*” e, di conseguenza, a identificare la liturgia (che si occupa delle “*preces*”) non solo con la sacramentaria ma con la stessa teologia (che si occupa, invece, della “*lex credendi*”). La sacramentaria, quindi, si occupa dell’“*actio Dei propter salutem hominis*” *in vista della* “*celebratio*” e non solo *a partire dalla* “*celebratio*”. Insomma, la liturgia coglie della “*celebratio*”, sia l’“*actio Dei*”, sia il “*propter salutem hominis*” *solo* attraverso il “*per ritus et preces*” che costituisce il *fons* “*materiale*” dell’*intellectus fidei* liturgico, in quanto per la liturgia il “*propter salutem hominis*” concentra l’“*actio Dei*” nella “*celebratio*”. La sacramentaria, invece, coglie sia l’“*actio Dei*” sia il “*propter salutem hominis*” *non solo* attraverso la “*celebratio*” (e di conseguenza non è vincolata al solo “*per ritus et preces*”), ma all’interno dalla “*historia salutis*” di cui la “*celebratio*” costituisce primariamente il “*culmen*”. Potremmo dire che per la teologia il “*propter salutem hominis*” concentri l’“*actio Dei*” nella “*historia salutis*” di cui la sacramentaria coglie nella “*celebratio*” il “*culmen*”. Al tempo stesso, la “*celebratio*” diviene anche il “*fons*” dell’*intellectus fidei* riguardo alla teologia dei sacramenti, sia come chiave ermeneutica (e tematica) dell’*historia salutis* sia, e più importante, in quanto la “*celebratio*” compie e inverte l’*historia salutis* e la compie nella dinamica dell’ulteriore rimando al compimento definitivo dell’*eschaton*, già presente nell’*hodie* liturgico che assume quindi una valenza prolettica.

«La dignità di *scienza* ormai acquisita dalla teologia liturgica le permette di studiare sacramentaria e sacramenti in autonomia, con tentativi che vanno sempre più moltiplicandosi. Tuttavia anche l’approccio liturgico non può presumere di bastare a se stesso, non solo per la caratteristica

interdisciplinare che contraddistingue la dogmatica, o perché i sacramenti hanno significati, contenuti e problemi che interrogano il *logos*, ma anche perché essi non si esauriscono con la celebrazione»²⁴.

Testo pubblicato in:

R. NARDIN (ed.), «Ecclesia Mater et Magistra». Tra *lex orandi* ed *Ecclesiae ordo*, LUP, Città del Vaticano 2013, 137-147 (= «Lateranum» 79 [2013]).

²⁴ G. TANGORRA, *Teologia dogmatica e sollecitazioni liturgiche*, in G. TANGORRA - M. VERGOTTINI (edd.), *Sacramento e azione*, Glossa, Milano 2006, 219-230, qui 224 (Forum ATI, 2).