

Le finestre aperte

DOMENICO SCORDAMAGLIA*

La riflessione sui sacramenti ha il vantaggio di richiamare la persona che vi si dedica a mettere a fuoco o, in alcuni casi, a riscoprire i temi del simbolo e del rito, dimenticati o posti in secondo piano dalla cultura attuale. Inoltre, la sacramentaria non può che occuparsi della concreta fruizione dei sacramenti nella Chiesa da parte degli uomini e delle donne di ieri e soprattutto di oggi. Insieme, quindi, alle problematiche specifiche della riflessione dottrinale, la sacramentaria apre le sue “finestre” da una parte alla filosofia del linguaggio in particolare e all’antropologia in generale, con una visuale persino sull’ecologia; da un’altra parte, alla storia, alla psicologia e alla sociologia; si affaccia, infine, sulla spiritualità, per il fatto che rimane in costante ascolto delle esperienze di grazia che i credenti del passato e del nostro tempo hanno vissuto e vivono nella ricezione dei sacramenti affidati da Cristo alla sua Chiesa.

1. *La «potenza del simbolo»*

Louis-Marie Chauvet ha dedicato buona parte dei suoi studi all’agire simbolico che connota i riti liturgici in cui i sacramenti vengono celebrati e conferiti. Scrive:

L’azione, nel nostro caso, non è di ordine “tecnico” (non si tratta di un lavoro di trasformazione dell’universo grazie a uno strumento), bensì di

* domenicoscordamaglia@tiscali.it. Docente incaricato di *Dogmatica V (Sacramentaria generale e speciale)* presso l’I.S.S.R. “Ecclesia Mater”, Pontificia Università Lateranense, Roma.

ordine “simbolico” (si tratta di un lavoro di trasformazione dei soggetti grazie alla mediazione stessa dei simboli liturgici). [...] Va detto che non ci vuole granché, nei modi di essere e di fare, perché una celebrazione di battesimo funzioni oppure no. Qui, in ogni caso, ciò che importa non sono i “significati”, bensì i “significanti”, vale a dire le figure che gli oggetti, le azioni, le posture e i movimenti liturgici danno a vedere. Ecco perché la regola d’oro al riguardo potrebbe essere annunciata in questi termini: “Non dite ciò che fate, fate ciò che dite”. La liturgia non è un luogo di “spiegazione”. Certo, senza un minimo di iniziazione o di re-iniziazione a ciò che simboleggiano i principali gesti del battesimo, è impossibile un’appropriazione cristiana del medesimo; ma è prima della celebrazione, durante gli incontri di preparazione, che queste spiegazioni devono essere date. Esiste un’ars celebrandi che permette di rispettare la regola d’oro appena menzionata, che permette cioè di manifestare concretamente che la liturgia non deve mai essere “intellettuale”, pur presentandosi ai partecipanti come oggettivamente intelligente e soggettivamente intelligibile (Chauvet 2010: 110-111).

Il brano inizia con la sottolineatura della differenza tra il “tecnico” e il “simbolico”. Se al primo aggettivo annettiamo l’approccio moderno e contemporaneo al reale, al secondo aggettivo attribuiamo una modalità di sguardo sulla natura e sulla vita dell’uomo e di espressione di «significati» oggi – come scrivevo all’inizio – dimenticata o posta in secondo piano.

Joseph Ratzinger lamentava già parecchi anni fa la «riduzione antropologica» o «riduzione di prospettiva» che comprime l’uomo di oggi e gli impedisce, a differenza di quanto accadeva in passato, di vedere la «trasparenza del mondo all’Eterno» o, detto altrimenti, che «le cose non sono semplicemente cose o materiali del nostro lavoro» – secondo l’approccio “tecnico” – «ma nello stesso tempo segni – che rimandano al di là di se stessi – dell’amore divino del quale, per colui che vede, sono una trasparenza» (cfr. Ratzinger 2005: 21-41).

Mircea Eliade si è spinto fino a dire: «Ci si può addirittura chiedere se l’“accessibilità” del cristianesimo non sia in gran parte dovuta al suo simbolismo, se le Immagini universali che riprende a sua volta non abbiano facilitato in modo considerevole la diffusione del suo messaggio» (Eliade 1981: 149-150). In effetti, tanto nella predicazione e negli scritti dei Padri quanto nell’aggancio delle feste dell’anno liturgico ai ritmi della natura, sono reperibili i simboli, provenienti dalla Bibbia e dal cosmo e dalla vita

quotidiana, che hanno contribuito all'inculturazione del Vangelo. L'immediatezza con cui il simbolo veicola il contatto con l'Invisibile ha fatto sì che si creasse un immaginario di matrice cristiana e, più profondamente, che i destinatari dell'annuncio vedessero nel Vangelo non un messaggio esoterico, bensì la verità che li facesse abitare stabilmente nel mondo, di cui finalmente coglievano il senso come rimando al Creatore e alla sua provvidenza.

Non possiamo omettere, in questa delucidazione sul valore del linguaggio simbolico come struttura portante della storia della cultura e della trasmissione del Vangelo, di ricordare il ruolo centrale del simbolo nella letteratura e nell'arte. Basterà in proposito un solo esempio: quello dei cristiani del medioevo, dei quali ha scritto magistralmente

Marie-Dominique Chenu:

Sono gli stessi uomini che leggono la Queste du Graal e le omelie di san Bernardo, che scolpiscono i capitelli di Chartres e compongono i bestiari, che allegorizzano Ovidio e scrutano i sensi tipici della Bibbia, che nutrono la loro contemplazione cristologica dei sacramenti con i simboli naturalisti dell'acqua, della luce, del pasto, del matrimonio. Non confondono, certo, né i piani né gli oggetti; ma beneficiano, a questi diversi livelli, di un denominatore comune nel sottile gioco delle analogie, secondo il misterioso rapporto del mondo fisico e del mondo sacro. Come fare la storia delle dottrine cristiane – per non dire della scienza teologica – senza prendere in considerazione le risorse del simbolismo, che, nella natura, nella storia, nella pratica del culto, continuamente le alimentò? (Chenu 1986: 180-181)¹.

¹ Sulla centralità del simbolo nella cultura del Medioevo cf. anche de Lubac 2006: 218-223: «Gli "invisibilia Dei" sono contemplati attraverso tutte le cose visibili, siano esse menzionate nella Bibbia, o considerate direttamente nella natura, cioè, come dice Ugo di San Vittore, "per creaturam" o "per doctrinam". Del resto si dirà altrettanto di certi simboli del Verbo incarnato. Il fatto è che il simbolismo è un metodo universale; è il metodo di conoscenza mediante interpretazione spirituale, che apre, o che per lo meno lascia trapelare, come dice san Gregorio, gli "spiritualis intelligentia arcana". Si dà anche il fatto che esistano stretti legami tra quel mondo che è il libro delle Scritture e quel libro che è il mondo sensibile, entrambi ugualmente creati – per non parlare di quel terzo mondo o di quel terzo libro che è la Liturgia, nel quale i primi due convergono, di modo che per un metodo completo è necessario studiare i simboli "sive in creaturis, sive in Scripturis, sive in sacramentis divinis". [...] "Le cose visibili e le cose invisibili sono imparentate". Simboleggiano tra loro. Ciò più tardi si chiamerà, per via di trasposizioni, "l'universale analogia". Sono parecchi quelli che ricercano fin nel dettaglio questi legami di parentela, scorgendo dovunque le "similitudini" o le "vestigia"

Il brano di Chauvet sopra riportato, intorno al quale ci muoviamo in questo primo tempo del nostro studio, suggerisce due ulteriori sottolineature. Il linguaggio simbolico, proprio dei riti sacramentali, non tende a informare, bensì a coinvolgere in una relazione. Per la mediazione della visibilità del simbolo, è l'Invisibile che viene a presenza e instaura un «contatto»² con i partecipanti alla celebrazione. Quello del simbolo è un linguaggio che evoca e che non si attarda a spiegare, perché colpisce con immediatezza e trasferisce chi lo riceve nella contemplazione. Di qui la possibilità, offerta al credente o, comunque, a chi assiste ai riti della Chiesa e a chi riflette su di essi, di non lasciarsi catturare dall'intellettualismo, che di tutto vorrebbe offrire analisi dettagliate; bensì di aprirsi ad un'altra forma del pensare, quella consona all'infanzia e alla poesia, che vede, coglie e comprende senza dover passare attraverso la fatica del concetto (cfr. Lameri-Nardin 2020: 40-41; Kasper 2015: 75-79).

La seconda sottolineatura, suggerita dal testo di Chauvet, concerne la centralità della corporeità nella ritualità cristiana. L'autore francese accennava ad «azioni», «posture» e «movimenti» di cui si sostanzia la liturgia battesimale. La densità simbolica della corporeità è qui messa in piena luce: è mediante i gesti, accompagnati da parole che li proclamano, che il dono dell'Invisibile “tocca” coloro che nel corpo e nel tempo vivono e ricevono i sacramenti.

2. *La corporeità, la tradizione e il cosmo*

La sacramentaria rende un prezioso servizio al credente che le si accosta. Lo aiuta a rendersi consapevole del suo costitutivo far parte del “noi” ecclesiale non solo in senso sincronico, vale a dire in riferimento ai cristiani

che credono di percepire, applicando il loro “acumen rationis” “non solo ai Libri santi, ma a tutto ciò che cade sotto gli occhi”, per “allegorizzare” tutto. “Scrutando” così ogni cosa, trovano almeno il loro “diletto”. Ammirano la Sapienza divina che gioca, per così dire, nelle sue creature e si lascia intuire attraverso di esse come attraverso altrettanti enigmi. Non saranno mai troppo numerosi i simboli che conducono a Cristo. Non si impiegherà mai troppa ingegnosità nell'arte d'interpretare la creazione. Come per i fatti biblici, talora ci si applica anche agli oggetti più umili, persino alle creature più “abiette”, più volentieri che a quelle che una dignità più alta sembrerebbe raccomandare: il Verbo di Dio non ha scelto per il riscatto dell'uomo l'umiltà della condizione mortale e il supplizio infamante della croce? A questo scopo si utilizzano Lapidari e Bestiari».

² Prendo in prestito questa idea da Maranesi (2016).

che oggi vivono con lui nel mondo, ma anche in senso diacronico, ossia in riferimento a quello che in teologia noi chiamiamo la “tradizione”: la trasmissione da una generazione all’altra di una fede vissuta. Questa ininterrotta *traditio* anima il pellegrinaggio dei credenti dall’avvento di Gesù nel mondo fino al suo ultimo avvento nell’escatologia.

Il prezioso servizio appena accennato è tanto più appropriato ed utile al credente odierno quanto più egli è tentato da una parte, in un’epoca di individualismo dominante, di vivere la sua adesione al Vangelo come se questa potesse prescindere dalla mediazione ecclesiale; d’altra parte, di dimenticare che lo stesso “noi” ecclesiale di questi nostri giorni è carico del “noi” dei cristiani che ci hanno preceduto ed è responsabile del “noi” dei cristiani che ci seguiranno sul palcoscenico della storia.

È ancora una volta Chauvet a mettere in evidenza questo “valore aggiunto” dello studio della sacramentaria in un bel testo, che inizia con una riflessione sulla corporeità all’interno della liturgia, tema su cui pocanzi ci siamo soffermati:

I sacramenti non sono l’unica mediazione ecclesiale del rapporto con Dio. Per fare un esempio: forse che la rivelazione divina non passa attraverso un corpo di scrittura iscritto come si deve in un’alterità storica e culturale? Tuttavia, i sacramenti presentano la particolarità di configurare *in quanto tali* il carattere mediato di qualsiasi rapporto con Dio. Di fatto, il *sacramentum* è un linguaggio rituale, quindi un linguaggio dipendente piuttosto da una pragmatica che non da una semantica, dato che mira per natura sua all’operatività. Per questa intenzionalità, il linguaggio verbale si dispiega in un linguaggio gestuale. Perciò, il rito è linguaggio del corpo, o meglio ancora: linguaggio-corpo. Viene in mente qui anzitutto il corpo dello stesso credente; tale corpo vi è implicato con tutte le sue possibilità, dalla voce che parla, canta, giubila, supplica... o che fa silenzio, fino al corpo i cui cinque sensi sono coinvolti e che dispiega parimenti le varie sue possibilità, dalla prostrazione per i riti di *marcatura* (segnazione, unzione) allo stare in piedi con le braccia alzate, ecc. Ma il corpo del soggetto credente diventa scena del *sacramentum* soltanto perché è abitato da un triplice “corpo”: prima un corpo sociale, cioè quello della Chiesa che è *il soggetto integrale* della celebrazione (Congar), manifestandosi attraverso il “noi” costante della preghiera liturgica; poi un corpo antichissimo, vale a dire il corpo tradizionale di questa stessa

Chiesa, in quanto la liturgia non è altro che una “concatenazione” di citazioni provenienti dalla tradizione; infine, un corpo cosmico, cioè quello dell’universo visto come creazione di Dio e rappresentato nella sua totalità in modo metonimico tramite qualche frammento simbolico come il pane, il vino, l’acqua, l’olio, etc. (Chauvet 2006: 43-45).

Il tema della «mediazione» è centrale in teologia: dalla mediazione di Cristo per un autentico incontro con il Padre alla mediazione della Chiesa e della sua ininterrotta tradizione per rimanere nella Parola che Gesù ci ha consegnato una volta per tutte. I sacramenti consentono di avvertire che la mediazione ecclesiale è inaggirabile per chiunque desideri entrare in comunione con il Figlio di Dio e di Maria di Nazaret. Inoltre, in ogni azione liturgica di conferimento di un sacramento, i partecipanti sono condotti a percepire la storia di fede di cui sono depositari e testimoni. Quella storia non è determinata dal loro «consenso»³, ma essi sono chiamati ad inserirvisi nella fede, nella speranza e nella carità, al fine di rendere fecondo di bene il loro presente. Questo “respiro della tradizione” mi sembra essere di portata vitale in un tempo di grandi trasformazioni e in una Chiesa che è chiamata ad inventarsi ogni giorno nella sua forma storica di presenza e di servizio all’umanità.

Oltre al “noi” ecclesiale sincronico e diacronico, la celebrazione dei sacramenti acuisce nei partecipanti la coscienza di essere creature nell’insieme del cosmo. Questa consapevolezza è in linea con le correnti legate all’ecologia e, più in generale, con tutto quel vasto movimento che da più parti si leva per un riconoscimento del valore della Terra (intesa come *habitat* naturale), in vista di un innalzamento della qualità dell’esistenza umana che nella terra affonda le radici. C’è qui una profonda valorizzazione dell’uomo, che non può autenticamente prendersi cura di se stesso se non si vede imprescindibilmente legato al cosmo che lo alimenta e lo sostiene.

³ Cfr. Grillo-Valenziano 2007: 16-17: «La liturgia senza il *principio di autorità e di tradizione* non può funzionare, perché resterebbe un gesto privo di senso. [...] Non è certo detto che per essere liturgisti si debba essere reazionari, così come non è detto che per essere rivoluzionari si debba per forza perdere il senso della liturgia. Ma è chiaro che nell’ideologia moderna alcune idee politiche di fondo tendono ad espandersi a tutto il campo dell’esperienza e non più alla sola sfera politica e così il *principio del consenso* non vale più soltanto per i rapporti politici, ma anche per i rapporti etici, per i rapporti scolastici, per i rapporti familiari, per i rapporti religiosi. Ora, io credo che proprio questo “principio del consenso” – la cui nobiltà politica non è legittimo mettere in dubbio – non ci permetta di fare un’autentica esperienza liturgica».

Proprio gli elementi naturali che sono al centro dei sacramenti cristiani, dall'acqua all'olio, al pane e vino, ripropongono la dimensione creaturale dell'esistenza, che si connette, anche e proprio attraverso la simbologia rituale, al Padre, a Colui che è l'Origine e il Fondamento.

3. *Una questione di equilibrio*

La teologia sacramentaria si trova ad esaminare la questione della ricezione dei sacramenti da parte di battezzati che non hanno fatto propria l'adesione al Vangelo espressa dai loro genitori e padrini al momento del loro Battesimo. La questione tocca soprattutto la validità del Matrimonio di due persone che non hanno nel Vangelo un esplicito punto di riferimento delle loro scelte.

La Commissione Teologica Internazionale ha intercettato tale questione dibattuta da decenni e ha pubblicato di recente il documento intitolato *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*. Non è mio compito entrare nel merito della questione. Vorrei qui soltanto indicare l'importanza, nell'attuale riflessione sui sacramenti, di tenere insieme la riflessione dottrinale e l'esperienza della concreta fruizione dei sacramenti nel contesto odierno.

La Commissione Teologica Internazionale sottolinea a più riprese che la fede non può mai essere messa tra parentesi nella ricezione dei sacramenti. Verrebbe infatti a mancare quella struttura dialogica tra Dio e l'uomo che caratterizza la costante modalità di porsi del Creatore verso la sua creatura. Nei paragrafi 45-46 del documento, la Commissione è tuttavia molto attenta a mettere in guardia dall'«elitarismo» che potrebbe derivare dalla precedente chiara asserzione della necessità di un'apertura di fede al dono offerto nella celebrazione:

Gesù respinse categoricamente l'ipocrisia (ad es. Mc 8,15); chiamò alla conversione e a credere nel vangelo (cf. Mc 1,15), ma accolse con magnanimità molti che si accostarono a Lui anelando, in qualche modo alla salvezza di Dio. Pertanto, deve essere apprezzato il valore della fede iniziale, la fede in cammino di maturazione; la fede che, nel suo desiderio di conoscere Dio, non esclude interrogativi irrisolti ed esitazioni; la fede imperfetta, che trova qualche difficoltà nell'aderire all'insieme dei contenuti che la Chiesa considera come rivelati. [...] La

riflessione classica sulla fede e sui sacramenti ha posto in luce l'articolazione sia dell'irrevocabilità del dono di Cristo (*ex opere operato*), sia delle disposizioni necessarie per un'accoglienza valida e feconda dei sacramenti. Queste disposizioni sono fraintese alla radice se considerate come una sorta di ostacoli arbitrariamente imposti per impedire o rendere più difficile l'accesso ai sacramenti. Né hanno niente a che fare con un "elitarismo", che disprezzerebbe la fede dei semplici (CTI 2021, 45-46).

L'equilibrio richiesto per non mettere da parte l'adesione di fede e, insieme, per non cadere nell'«elitarismo» di una Chiesa dei puri e dei convinti si colora di realismo a proposito del Battesimo di un bambino desiderato e richiesto da genitori che non partecipano per nulla oppure assai sporadicamente al cammino della comunità cristiana. In proposito scrive Chauvet:

Non c'è bisogno di aderire a valori interni della Chiesa per domandare – e con quanta insistenza! – il battesimo di un bambino. Ciò non significa che non si provi interesse per il contenuto della fede della Chiesa, ma che la scelta non è motivata, almeno prioritariamente dalla fede stessa. [...] La domanda di battesimo, che in origine era motivata dalla fede in Gesù Cristo, tende, in capo ad un certo numero di generazioni, ad autoriprodursi indipendentemente o quasi da quest'ultima: si fanno battezzare i propri figli perché ciò si è "sempre" fatto nella famiglia, perché così saranno "come tutti gli altri", perché "non siamo cani, in fin dei conti!", perché ciò permetterà loro di acquisire più tardi una "buona morale", perché "non si sa mai...se capitasse qualche disgrazia...", perché "se non si passa dalla chiesa, non c'è vera festa", ecc. In breve, si chiede il battesimo perché vi si trova, in modo più o meno cosciente, un certo numero di benefici sul piano sociale (integrazione nel gruppo familiare o sociale, iscrizione in una tradizione e genealogia, occasione di festa, ecc.) e sul piano psichico (gestione del senso di colpa di fronte ad un aldilà più o meno incerto, ricorso ad una onnipotenza protettrice, bisogno di sentire che si ha un valore agli occhi degli altri e di Dio, ecc.). [...] Ciò che qui ci importa è semplicemente di ricordare che contrariamente a ciò che ci ha abituato a pensare la teologia cristiana, la religione riguarda più la pratica che non la credenza. Essa forma una sorta di nodo complesso dove sono connessi, come abbiamo visto, molteplici fattori: ricorso alla tradizione, integrazione sociale, morale, bisogno di protezione, senso di colpa,

festività, sentimento di una “trascendenza” o del “sacro”, reviviscenza di ricordi d’infanzia, emozione estetica, ecc. [...] Questo punto è importante ai nostri occhi perché ricorda che il cristianesimo è, anch’esso, una “religione” costituita da molteplici elementi umani mescolati tra loro (sociali, psichici, estetici...). La “fede” non viene a distruggere questi elementi, ma al contrario li presuppone; li esige al fine di convertirli al Vangelo. [...] Di fatto, la fede più pura non accade mai se non all’interno di mediazioni storiche, sociali, psichiche complesse (Chauvet 2006: 191-201)⁴.

Ho voluto citare questo lungo brano perché rende conto del modo in cui la riflessione sui sacramenti si pone in ascolto della realtà, senza proiettare su di essa le evidenze del *cogito* teologico. È quanto asserivo all’inizio: la sacramentaria si apre alla concreta fruizione dei sacramenti da parte degli uomini e delle donne del nostro tempo e con realismo ed equilibrio tenta di discernere quali siano le modalità di una valida e fruttuosa ricezione dei sacramenti. Questa lettura della realtà dovrebbe essere caratteristica di tutta la riflessione credente. La sacramentaria vi è obbligata, per il fatto stesso che riflette sulla prassi vigente nelle comunità e, più in generale, sulle modalità di incontro del Vangelo con gli uomini e le donne di un determinato contesto e di un determinato periodo storico.

4. *La filosofia, la storia e le scienze umane*

Lo studio della sacramentaria si rivela utile per chi, da cultore di filosofia, di storia, di psicologia o di sociologia, si proponga di indagare intorno a temi di rilevanza antropologica, quali ad esempio la colpa, il pentimento e il perdono o la corporeità e la sessualità. Riguardo al sacramento della Penitenza, è fondamentale una riflessione filosofica sulla colpa e il perdono come quella di Paul Ricoeur:

Il perdono è anzitutto il contrario dell’oblio passivo, tanto nella sua forma traumatica quanto in quella astuta dell’oblio di fuga. Sotto questo aspetto esso richiede un sovrappiù di «lavoro della memoria». Nondimeno, come abbiamo appena suggerito, esso si apparenta, in prima approssimazione, a una sorta di oblio attivo, che però non verte sugli avvenimenti in se stessi, la cui traccia deve al contrario essere

⁴ Sempre profonde rimangono le riflessioni di Lehmann 1977: 256-275.

accuratamente protetta, bensì sulla *colpa*, il cui peso paralizza la memoria e, per estensione, la capacità di proiettarsi in modo creativo nel futuro. L'oggetto di oblio non è l'avvenimento passato, l'atto criminale, ma il suo *sensu* e il suo posto nell'intera dialettica della coscienza storica. In più, a differenza dell'oblio di fuga, il perdono non rimane chiuso entro un rapporto narcisistico tra sé e sé, poiché presuppone la mediazione di un'altra coscienza, quella della vittima, la sola abilitata a perdonare. L'attore principale degli avvenimenti che feriscono la memoria – l'autore dei *torti* – può soltanto *chiedere* perdono; ancora, deve affrontare il rischio del rifiuto. In questa misura il perdono deve anzitutto essersi scontrato con l'imperdonabile. Questa possibilità ci deve perciò mettere in guardia contro la facilità del perdono: se esso deve contribuire alla guarigione della memoria ferita, è necessario che sia passato attraverso la critica dell'oblio facile. Allo scopo di inquadrare queste forme perverse di perdono, dobbiamo analizzare i contesti in cui si invoca il perdono. In primo luogo, naturalmente, va considerata la sfera religiosa, in cui il «perdono dei peccati» può ridursi a una formalità (non ha forse dato, in passato, occasione a un commercio, noto come «vendita delle indulgenze»?). [...] Su questo punto bisogna mettersi in guardia contro il *perdono facile*. La pretesa di esercitare il perdono come un *potere*, senza essere passati attraverso la prova della richiesta di perdono e, peggio ancora, del rifiuto del perdono, innesca una serie di trappole. C'è anzitutto il perdono di autocompiacimento, che non fa altro che prolungare, idealizzandolo, l'oblio di fuga: esso vorrebbe fare economia del lavoro della memoria. C'è anche il perdono di benevolenza, che vorrebbe fare economia della giustizia e cospira con la ricerca d'impunità; in questo caso si dimentica che la riabilitazione del colpevole fa parte dell'esecuzione della *pena*, e che c'è un prezzo da pagare per la riabilitazione. Più sottile è il perdono di indulgenza, dalla cui parte sta un ramo della tradizione teologica, secondo la quale il perdono significa *assoluzione*: il Padre nostro non parla forse di «rimettere i debiti»? È dunque in causa il trattamento in profondità del concetto di debito-colpa (Ricoeur 2004: 110-112)⁵.

⁵ Del medesimo autore sono davvero penetranti le riflessioni contenute in Ricoeur 1998; 2021. Cfr. anche Kasper 1983. Sul tema del pentimento è indispensabile il riferimento a Scheler 2009.

Nella trattazione di ciascun sacramento la riflessione dottrinale non può prescindere dalla conoscenza della storia. Anzi, sono proprio le vicissitudini della storia a delineare l'impatto che l'evoluzione della celebrazione di un sacramento ha avuto sulla strutturazione della società. Pensiamo ad esempio al Battesimo: inizialmente conferito nella quasi totalità dei casi ad adulti, a partire dal quinto secolo diviene sempre più il sacramento conferito ai bambini poco dopo la nascita. Si assiste quindi al declino del glorioso catecumenato antico e al sorgere della *christianitas* medievale, nella quale ciascuno, per il fatto stesso di essere al mondo e appena compare nel mondo, viene battezzato e diventa cristiano. Franz-Josef Nocke non manca di segnalare la profonda svolta che quella evoluzione nel conferimento del sacramento del Battesimo operò non solo nella Chiesa ma anche nella configurazione della società: «Il passaggio dalla prassi cristiana primitiva di battezzare (almeno prevalentemente) neofiti adulti a un cristianesimo “in favore del quale non ci si decideva più, bensì entro cui si ‘nasceva’”, appare ad alcuni come “la decisione più gravida di conseguenze della storia della Chiesa” (Hans Urs von Balthasar). [...] Nel primo medioevo il metodo missionario cambia radicalmente. La cristianizzazione dei popoli nordici non avviene (come nell'antichità ellenistica) attraverso la conversione di singoli individui o di singoli gruppi familiari, bensì attraverso il compatto passaggio alla religione cristiana di popoli interi, passaggio provocato dalla decisione dei loro principi. [...] Il battesimo viene concepito sotto l'immagine del cambio di sovrano» (Nocke 2010: 61. 80-81).

La maggiore prova di quanto la sacramentaria riesca ad intersecare gli studi di storia e di sociologia è senza dubbio offerta dalla trattazione sul Matrimonio. Non è difficile, ad esempio, notare il monopolio che la Chiesa assunse progressivamente, a partire dall'epoca carolingia, sull'unione stabile tra un uomo e una donna. Il culmine di tale monopolio si ebbe con il decreto *Tametsi* del Concilio di Trento, che per la validità del sacramento esige lo scambio del consenso davanti al parroco e a due testimoni. L'impatto di una tale decisione canonica sulla configurazione della società non sfugge agli studiosi di storia e di sociologia: «I decreti emanati a Trento affermarono dunque il primato della Chiesa cattolica su ogni questione matrimoniale, dalla formazione della coppia all'indissolubilità dell'unione sancita secondo i canoni, affidando in tal modo alle gerarchie ecclesiastiche un potere inedito

e assoluto sul governo delle famiglie. Venivano così formalizzate le strutture di base della famiglia moderna: la natura del vincolo e gli obblighi che ne derivano, la distribuzione di responsabilità e prerogative tra genitori e figli. [...] Attraverso i canoni emanati dal Concilio la Chiesa si era dotata di uno strumento formidabile per attuare nei secoli a venire una vera e propria *politica della sessualità*» (Pelaja-Scaraffia 2008: 116-117).

A testimonianza di quanto la conoscenza della dottrina sui sacramenti possa aiutare ad entrare nello spirito di un'epoca, cito il numero 100 dei *Pensieri* di Pascal:

La religione cattolica non obbliga a rivelare i propri peccati a chiunque, indistintamente; essa tollera che ci si nasconda a tutti gli altri uomini; però ne eccettua uno solo, e ci comanda di andare da questi a scoprire i segreti del nostro cuore e di farci vedere così come siamo. Al mondo c'è questo solo uomo che essa ci obbliga a non ingannare nel tempo stesso che obbliga lui a un segreto inviolabile, il quale segreto rende come inesistente questa conoscenza. È possibile immaginare qualcosa di più caritatevole e di più dolce? E tuttavia la corruzione dell'uomo è tale che egli trova ancora dura questa legge; e questo è uno dei motivi principali che ha fatto rivoltare contro la Chiesa una gran parte dell'Europa (Pascal 1987: 157).

Si nota qui lo *choc* che il cattolico fervente Pascal vive nel diciassettesimo secolo davanti alle conseguenze ormai consolidate della Riforma protestante, che aveva abbandonato la prassi penitenziale durata per secoli nella Chiesa. Si respira qui lo spirito della Controriforma cattolica, desiderosa di appropriarsi con grande profondità spirituale del sacramento della Penitenza e, in generale, di quei tesori della tradizione impetuosamente messi in discussione dai riformatori.

Affido la conclusione di questa panoramica sulla sacramentaria, che non è chiusa nel recinto della riflessione dottrinale ma che si apre all'interazione con la cultura e, specificamente, con alcune discipline del sapere, alle parole di don Lorenzo Milani. Scrivevo all'inizio che lo studio dei sacramenti deve rimanere costantemente aperto alla spiritualità, vale a dire all'ascolto delle esperienze di grazia che i credenti vivono nella ricezione dei sacramenti. A dimostrazione di questo ascolto, ho la gioia di citare le confidenze che il priore di Barbiana esponeva in tre sue lettere.

Il 22 luglio 1955 egli scriveva al giovane Teopisto: «La fede quando si trova va tenuta stretta per non perderla più. Io penso che non si possa tenerla stretta altro che col confessarsi spesso» (Milani 2007: 62). Il 10 ottobre 1958 il priore di Barbiana scriveva a padre Reginaldo Santilli, che era stato il revisore del famoso libro di don Milani dal titolo *Esperienze pastorali*. Grazie al parere favorevole di padre Santilli, il libro era stato pubblicato con l'*imprimatur* dell'arcivescovo di Firenze. In seguito, però, alle violente critiche espresse da più parti dopo la pubblicazione, il padre revisore aveva espresso in una lettera al priore di Barbiana il suo timore che il libro potesse essere messo all'Indice. In un passaggio della sua risposta, don Milani confessa: «Sono ormai allenato a prender quel che mi danno senza far tragedie e tentando piuttosto di leggerci dentro quale sia il modo più semplice di sortirne in grazia di Dio e salvarsi l'anima. Non mi ribellerò mai alla Chiesa, perché ho bisogno più volte alla settimana del perdono dei miei peccati e non saprei da chi altro andare a cercarlo quando avessi lasciato la Chiesa» (Milani 2007: 112).

Il 20 giugno 1961 il priore di Barbiana scriveva a Elena Brambilla, che abitava a Milano: «Ho letto la sua ultima lettera e sono imbarazzato a risponderle perché so che coi cittadini bisogna misurare tutte le parole. Io non mi nascondo sotto un tono aggressivo. Se non faccio mai discorsi spirituali e elevati è perché non li penso e non ci credo. La religione per me consiste solo nell'osservare i 10 Comandamenti e confessarsi presto quando non si sono osservati. Tutto il resto o son balle o appartiene a un livello che non è per me e che certo non serve ai poveri» (Milani 2007: 178). Con il tono talora scherzoso e spesso rude che lo caratterizzava, don Milani ci apre, in questi tre estratti dalle sue lettere, una "finestra" sulla sua vita interiore, impegnata ad attingere a piene mani al sacramento della Penitenza.

Bibliografia

Chauvet, L.-Marie

- (2006) *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella editrice, Roma-Assisi.
- (2010) *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano.

Chenu, M.-Dominique

- (1986) *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

- (2021) *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, LEV, Città del Vaticano.

Eliade, Mircea

- (1981) *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano.

Grillo, Andrea – Valenziano, Crispino

- (2007) *L'uomo della liturgia*, Cittadella editrice, Assisi.

Kasper, Walter

- (1983) “Aspetti antropologici della penitenza”, *Communio*, 71: 31-47.
- (2015) *La liturgia della chiesa*, Queriniana, Brescia.

Lameri, Angelo - Nardin, Roberto

- (2020) *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia.

Lehmann, Karl

- (1977) *Presenza della fede*, Queriniana, Brescia.

de Lubac, Henri

- (2006) *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, IV (Opera omnia 20), Jaca Book, Milano.

Maranesi, Pietro

- (2016) *Il contatto che salva. Introduzione alla teologia sacramentaria*, Cittadella editrice, Assisi.

Milani, Lorenzo

- (2007) (a cura di M. Gesualdi), *Lettere di don Lorenzo Milani, Priore di Barbiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Nocke, Franz-J.

- (2010) *Dottrina dei Sacramenti*, Queriniana, Brescia.

Pascal, Blaise

- (1987) *Pensieri e altri scritti*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Pelaja, Margherita – Scaraffia, Lucetta

- (2008) *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Laterza, Bari.

Ratzinger, Joseph

- (2005) *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana*, Queriniana, Brescia.

Ricoeur, Paul

- (1998) "Il perdono può guarire?", *Diritto e teologia* (Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia): 157-163.
- (2004) *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna.
- (2021) *Finitudine e colpa*, Queriniana, Brescia.

Scheler, Max

- (2009) *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano.