

RIVISTA LITURGICA

TRIMESTRALE PER LA FORMAZIONE LITURGICA
fondata nel 1914 dall'abbazia benedettina di Finalpia

αϠω

Quinta serie
anno CVIII
fascicolo 2
aprile-giugno 2021

I Sacramentali

Questioni aperte e nuove
prospettive

Monastero
S. Giustina



Comunità
di Camaldoli



RIVISTA LITURGICA

anno CVIII ♦ quinta serie ♦ n.2 ♦ aprile-giugno 2021

ISSN 0035-6956

Abbazia S. Giustina
35123 Padova

Edizioni Camaldoli
Loc. Camaldoli, 14
52014 Camaldoli (AR)

Abbazia S. Maria
17024 Finalpia (SV)

DIRETTORE: Gianni Cavagnoli

Via Fatebenefratelli 2/A – 26100 Cremona (CR) – direttore@rivistaliturgica.it

REDATTORE: Matteo Ferrari OSB Cam (Rappresentante delle Edizioni Camaldoli)

redattore@rivistaliturgica.it

VICEREDATTORE: Elena Massimi

elena.massimi.75@gmail.com

CONSIGLIO DI DIREZIONE:

Giorgio Bonaccorso (Rappresentante del Monastero di S. Giustina); Luigi Girardi;
Elena Massimi

CONSIGLIO DI REDAZIONE:

Morena Baldacci; Goffredo Boselli; Christian Gabrieli; Andrea Grillo; Francesco Pieri;
Roberto Tagliaferri; Paolo Tomatis; Valeria Trapani; Norberto Valli

UFFICIO ABBONAMENTI:

«Edizioni Camaldoli» ♦ Loc. Camaldoli, 14 ♦ 52014 Camaldoli (AR) ♦
tel. +39 0575 556013 (dal lunedì al venerdì: 8, 30 – 12, 30 e 14, 30 – 18, 30) ♦
fax +39 0575 556001 ♦ e-mail: rivistaliturgica@camaldoli.it – edizioni@camaldoli.it

ABBONAMENTO A «RIVISTA LITURGICA» ANNO 2021

Italia (4 volumi) € 60,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Esteri (4 volumi) € 80,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Per richiedere i singoli fascicoli contattare l'ufficio abbonamenti

– CCP n°1029162243

Intestazione: Casa Gen. Congr. Eremiti Camaldolesi – Rivista Liturgica

– Bonifico bancario: IT 63 X 07601 14100 001029162243 (Banco Posta)

codice BIC SWIFT: BPPITRRXXX

– è possibile effettuare pagamento con CARTA DI CREDITO dal sito www.rivistaliturgica.it

Direttore responsabile: Osvaldo Forlani OSB Cam

Autorizzazione del Tribunale di Savona n. 125 del 6/7/1956

Poste Italiane Spa Spedizione in abbonamento postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art.1 comma 1 – CN/RN

Stampa Pazzini Stampatore Editore

via Statale Marecchia, 67 – 47827 Villa Verucchio – Rimini

Tel. +39 0541 670 132 – Fax +39 0541 670 174 – pazzini@pazzinieditore.it

www.rivistaliturgica.it



Editoriale pp. 5-22

STUDI

LORIS DELLA PIETRA pp. 23-38
L'efficacia dei sacramentali *ex opere operantis Ecclesiae*

ANDREA GRILLO pp. 39-56
La liturgia come rimessa in questione del rapporto di sacramenti e sacramentali

NORBERTO VALLI pp. 57-76
"Sospensione" dell'efficacia dei sacramentali?

CHRISTIAN GABRIELI pp. 77-92
Una pagina dimenticata? Sacramentali e diritto canonico

PIETRO LORENZO MAGGIONI pp. 93-113
Lo specchio della gloria. I segni sacramentali nell'orizzonte ecumenico

ALDO NATALE TERRIN pp. 115-128
Le benedizioni e altri sacramentali nella storia comparata delle religioni

NOTE

UBALDO CORTONI pp. 129-137
Sacramenti e sacramentali. Giuristi e teologi medievali in dialogo

MARCO GALLO pp. 139-145
Nuovi sacramentali? Il Benedizionale alla prova della contemporaneità

CONTRIBUTI

La liturgia, alla prova del Covid. Forme di partecipazione in presenza e a distanza. Atti del Seminario di studio dell'APL (9 gennaio 2021)

PAOLO TOMATIS, Introduzione pp. 147-152

MANUEL BELLI - MARCO GALLO, Le trasmissioni delle celebrazioni in streaming e in televisione pp. 153-168

ANDREA GRILLO, Pandemia sanitaria e teologia in sofferenza pp. 169-178

MORENA BALDACCI, Una liturgia dal "sapore domestico" pp. 179-191

LUIGI GIRARDI, La liturgia in presenza. Limiti e possibilità pp. 193-201

ARIELA LIGATO pp. 203-221

Il recupero pneumatologico al Vaticano II

RECENSIONI pp. 223-226

Il dettato di *Sacrosanctum Concilium* (SC) 61 costituisce il riferimento imprescindibile dei contributi presentati in questo numero di RL, che indaga essenzialmente sul rapporto tra sacramenti e sacramentali. Recita testualmente:

La santa madre Chiesa ha istituito i sacramentali. Questi sono segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita.

L'osservazione ermeneutica iniziale deve rilevare l'incertezza del dettato («...con *una certa* imitazione dei sacramenti»; e ancora: «...vengono ottenuti effetti *soprattutto spirituali*», quali?) e particolarmente far tesoro dell'esplicito commento di L. Girardi:

Il testo incoraggia a non leggere il rapporto tra sacramenti e sacramentali secondo una logica di importanza o di concorrenza: essi esprimono insieme, con funzioni e modi diversi, l'azione della Chiesa per il farsi della vita cristiana e concorrono in ultima istanza al medesimo fine¹.

*

Anzitutto il rapporto tra sacramenti e sacramentali viene contestualizzato nel dialogo tra giuristi medioevali nel breve saggio di Ubaldo Cortoni (*Sacramenti e sacramentali. Giuristi e teologi medioevali in dialogo*) che evidenzia, rifacendosi al teologo E. Schillebeeckx, «come tra il 1120 e il 1160 si arrivò ad avere una definizione condivisa di sacramento e come da questa idea scaturì la distinzione tra sacramentale e sacramento». Viene poi sottolineato che le scuole claustrali altomedievali distinsero in maniera netta le benedizioni

¹ L. GIRARDI, «Commento a SC 60-61», in S. NOCETI - R. REPOLE, ed., *Commentario ai documenti del Vaticano II. Sacrosanctum concilium. Inter mirifica*, 1, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014, 198-199.

dai sacramenti dell'iniziazione cristiana, senza avere comunque la possibilità di stabilire un confine preciso nell'uso di *sacramentum*, che poteva significare al contempo *signum* quanto *imago*, come prestito diretto dal lessico dell'esegesi biblica medievale. Con dovizia di documentazione, l'autore arriva poi a sottolineare una distinzione più rigorosa tra sacramento e sacramentale, anche se questo lemma ricorre indifferentemente nell'ambito stretto dei sacramenti (ad esempio si parla di *verba sacramentalia*, per indicare l'effetto delle parole pronunciate sulle offerte del pane e del vino per la loro conversione in corpo e sangue del Signore). È Ugo di s. Vittore (XII secolo) il primo a distinguere tra sacramento e altre realtà "sacre", come l'aspersione con l'acqua, la benedizione delle ceneri, ecc.

Comunque ad introdurre per primo il termine "sacramentale" nel vocabolario teologico è stato Guglielmo d'Auvergne nella sua opera *Magisterium divinale*, composta tra il 1223 e il 1240, dandone una definizione alquanto precisa: «I sacramentali sono come aiuti dei sacramenti, poiché mediante quelli è accresciuta e conseguita la santità, che è procurata dai sacramenti». Tra i sacramentali Guglielmo elenca addirittura la consacrazione episcopale, con la quale viene mostrata la pienezza dell'ordine, nei termini di una estensione del ministero ordinato, tanto che a partire da questa considerazione verrà rivisto dai teologi del XIII sec. il ruolo dell'episcopato, nelle cose sacre, rispetto ai presbiteri. A sua volta, Alessandro di Hales formula la prima, precisa definizione di sacramentale, condensata nell'affermazione: «I sacramentali non si giustificano con la propria forza».

*

Dopo queste salutari precisazioni terminologiche, il documentato studio di Loris Della Pietra (*L'efficacia dei sacramentali. Ex opere operantis Ecclesiae*) concentra la sua attenzione sulla peculiarità tipica dei sacramentali e cioè sulla *operatio* della Chiesa, il suo essere "operativa" dal versante rituale e simbolico e sull'*auctoritas* della Chiesa stessa, chiamata ad agire nel tempo e nello spazio per lasciare che affiori il soffio della grazia tra le pieghe delle vicende umane.

Anzitutto la difficile "definizione" dei sacramentali, stilata da SC 60-61 che perviene, dopo un'attenta analisi del dettato, a

un'idea estesa di sacramentalità, maturata soprattutto con il Movimento liturgico, impegna a ridisegnare l'organismo "segnico" che struttura e alimenta la vita cristiana e la comunione ecclesiale: al centro l'Eucaristia, culmine e fonte, e attorno tutte le altre azioni liturgiche

che da essa sgorgano, a loro modo “sacramenti”, esperienze di mistero pasquale nella vita credente (i sacramenti iniziatici, poi quelli della guarigione e del servizio e, quindi, quelle azioni per le quali la grazia ricevuta nei sacramenti si estende alle tante dimensioni della vita).

Si analizza, inoltre, il problema dell'*istituzione* e del *soggetto agente*, per cui è possibile ricomprendere i sacramentali come azioni che *in vario modo* ripropongono l'*actio Christi* per la mediazione dell'*actio Ecclesiae* nella vita dell'uomo. Sotto questa prospettiva, ci si domanda, è possibile rinvenire altri “segni” e altre “azioni” germinate nella tradizione ecclesiale, che prolungano il dono di grazia ottenuto con i sacramenti e illuminano il cammino dei credenti, senza scadere in suddivisioni troppo rigide e in classificazioni che misconoscono la forma rituale e dimenticano la sorgente unica che è il mistero pasquale? Si passa quindi all'*efficacia* dell'azione rituale (*ex opere operantis Ecclesiae*). Asserito che chi attraversa passaggi particolari dell'esistenza difficilmente chiede una buona teoria su Dio, ma piuttosto chiede un rito che lasci trasparire il soffio della grazia nell'opacità del quotidiano, si evince che

l'operatività liturgica, che ha come soggetti Cristo e la Chiesa, è condizione indispensabile perché l'*opus salutis* si attui ancora. In altri termini, si tratta di coordinare l'*ex opere operato*, che tutela l'oggettività del dono, con l'*ex opere operantis* della Chiesa che agisce ritualmente, per cogliere e valorizzare le dinamiche e le risorse simboliche, linguistiche ed affettive dell'azione.

Per cui, ad una riflessione e ad una prassi dei sacramenti, troppo “rassicurate” dall'*ex opere operato*, è necessario contrapporre un pensiero teologico e una prassi liturgica più “inquieti”, che accettino di solcare con fatica le acque mosse del rito, con le sue variabili, con i suoi aspetti “non essenziali”, con la sua complessità di azioni, di linguaggi e di soggetti implicati per attingere ciò che ancora non è stato detto: il di più della grazia.

Si afferma pure che i sacramentali, fratelli più piccoli e meno “necessari” dei sacramenti, sono definiti con *minore precisione* e cercati secondo il bisogno. Tuttavia, la natura rituale dei sacramentali non permette né un'accoglienza minimale, né una celebrazione improvvisata. La frequenza della richiesta e l'immediato accesso non esimono da un'autentica celebrazione.

Si focalizza, ancora, il *nucleo essenziale*, secondo la teologia classica che, nel caso dei sacramentali, è sostanziato nelle svariate circo-

stanze della vita, che smuovono e provocano la Chiesa ad agire ritualmente secondo forme e possibilità diverse, articolate e corporee. La definizione conciliare, infatti, ricorda che la santificazione delle varie circostanze della vita, oltre all'ottenimento dell'effetto principale dei sacramenti, è lo scopo primario dei sacramentali. In poche parole, attraverso una serrata e sostanziosa esemplificazione, si asserisce che

nei sacramentali, per quanto diversificati tra loro, c'è sempre un pretesto antropologico, un passaggio nella carne, che invoca una ragione altra, una forza ulteriore, una santificazione che è già data nel Battesimo e che ora si rinnova in un particolare stato di vita o in una condizione dell'esistenza. Ciò che è temporale non è antitetico a ciò che eterno, ma è il luogo dove l'eterno irrompe e lascia la sua traccia.

Infine, dal raffronto tra il vasto campo della *pietà popolare* e le celebrazioni normate a livello ufficiale, l'illustre autore deduce che

i sacramentali sembrano quasi la punta più estrema dell'universo liturgico, quella più esposta alle influenze popolari e più predisposta ad accogliere e custodire le esigenze della persona, mantenendo un collegamento vivo tra il corpo senziente e la natura con i suoi pericoli e le sue risorse, esportando il sacro all'esterno con i riti processionali, conferendo sacralità alle svolte stagionali, connettendo il timore per l'incontrollabile con l'abbandono alla potenza divina.

*

Il contributo di Andrea Grillo (*La liturgia come rimessa in questione del rapporto di sacramenti e sacramentali. Dall'atto al processo, dallo spazio al tempo*) si pone dal versante della constatazione che «la distinzione tra sacramento e sacramentali entra nel novero delle "evidenze" che la Riforma liturgica ha ripensato in profondità». La sua trattazione si snoda lungo questa direttrice.

Anzitutto la presentazione della categoria di "sacramentale" come "categoria residuale", per cui ogni alterazione della sequenza sacramentale determina un cambiamento parallelo della sequenza dei sacramentali. Partendo dal presupposto che gli stessi sacramenti hanno subito grandi trasformazioni, si è scoperto che ci sono sacramentali interni ai sacramenti, come l'episcopato nel sacramento dell'Ordine: «*Sacramentalia sunt ut adiumenta sacramentorum*».

Altro asserto: «La irruzione della percezione rituale dell'atto sacramentale modifica profondamente non solo il modo di celebrare,

ma anche il modo di pensare il sacramento. Questo implica anche per i sacramentali una grande trasformazione nel modo di essere celebrati e pensati». E l'autore esemplifica segnalando il *passaggio dal segno al simbolo e dalla causa al rito*. Nel primo caso il passaggio

permette di guardare all'intera realtà rituale secondo una logica diversa, non riducendo la "comunicazione" soltanto alla "produzione della grazia", ma alla introduzione del soggetto in una relazione di "iniziazione" e di "partecipazione". La realtà della *actuosa participatio* modifica il modo di considerare la rilevanza del segno e il suo rapporto con l'effetto.

Nel secondo,

come il segno non è segno solo dell'effetto, così la causa non è esterna all'atto di culto, ma interna ad esso. Così, la riscoperta della liturgia come *fons et culmen* di tutta la azione della Chiesa ha portato al recupero della logica "non produttiva" della forma rituale. Questo fatto – che si è manifestato gradualmente lungo il XX secolo, prendendo corpo definitivamente nella Riforma liturgica postconciliare – non solo ha avvicinato molto il sacramento al sacramentale, ma ha permesso di scoprire una profonda affinità strutturale tra il primo e il secondo.

La distinzione tra sacramento e sacramentale non è solo distinzione teologica e liturgica, ma anche *istituzionale* e *giuridica*. Secondo l'autore si deve rilevare infatti che esiste una sfera di "creatività" che riguarda più il sacramentale del sacramento. Nella logica del sacramentale, proprio perché l'agire della Chiesa è "istituente", la tradizione può intercettare con maggiore libertà e possibilità di movimento il mutare della cultura, della coscienza biblica e morale, delle forme di vita e della dignità delle persone. Pertanto, «nella distinzione tra sacramento e sacramentale è scritta non solo una diversa "efficacia", ma anche una diversa logica istituzionale. Resta il dato rilevante istituzionalmente: ciò che per il sacramento è più difficile, risulta più facile per il sacramentale».

Si osserva, inoltre, che se da un lato la lettura statica classica aveva spinto ad identificare il "sacramento" nell'*opus operatum* e il "sacramentale" nell'*opus operantis*, con la conseguenza "formale" di una distinzione piuttosto drastica tra sfere diverse dell'agire ecclesiale, la prospettiva liturgica propone uno sguardo diverso, proprio perché riconnette strutturalmente i due poli e non può scorgere nessuna "azione di Dio" senza "azione dell'uomo". E si specifica:

Nella sintesi più originale – che troviamo comune in Guardini e in Casel – il Movimento liturgico scopre che azione di Dio e azione dell'uomo, nella dinamica liturgica, *sono cooriginarie*. Questa intuizione, nata ormai più di un secolo fa, grazie al concilio Vaticano II e alla Riforma liturgica, ha profondamente mutato il modo di guardare all'intero "sistema sacramentale" e ha introdotto distinzioni diverse rispetto al passato.

Si passa, quindi, a una rilettura di quella che l'autore considera come la *trattazione più ampia dei sacramentali*, costituita dal *Caeremoniale Episcoporum*. Dopo una breve disamina di quello Tridentino, considerato come strumento per le "cerimonie" che facevano capo alla persona del vescovo, ora, in quello scaturito dalla riforma del Vaticano II, si assiste ad capovolgimento: «Dal *Cerimoniale dei vescovi* troviamo che i sacramenti sono "parte eminente" (e centrale) di un ampio campo di esperienza liturgica, celebrativa e rituale, che struttura la vita ecclesiale nella sintesi di azione di Dio e azione dell'uomo».

Alcune *tesi riassuntive* concludono la trattazione, partendo dal presupposto che la irruzione del "sapere liturgico" ha cambiato la prospettiva con cui guardiamo ai sacramenti e ha modificato, di conseguenza, anche la dottrina dei sacramentali. E questo su tre livelli:

- l'acquisizione della "azione rituale" come *essenziale* tanto ai sacramenti quanto ai sacramentali;
- la distinzione tra sacramento e sacramentale non opera più anzitutto sul piano ontologico-causale, ma sul piano simbolico-rituale;
- la reciproca correlazione tra sacramento e sacramentale viene riacquisita in una dinamica di "imitazione" tra sacramentale e sacramento che non è soltanto concettuale, ma processuale.

Nel processo rituale il sacramento si compone di sacramentali e i sacramentali si compiono in un sacramento. In definitiva,

nella azione rituale vi è una sintesi tra agire di Dio e agire dell'uomo. Per questo la differenza tra sacramento e sacramentale non è mai una distinzione sufficiente. *Quindi risulta parzialmente adeguata, relativamente necessaria, mai sufficiente*. Se un sacramentale può diventare sacramento, non significa che le distinzioni del passato e del presente siano diventate inutili. Significa solo che vanno comprese non "in sé", ma in rapporto al cammino con cui la Chiesa ascolta la Parola e celebra il sacramento.

«La Chiesa ha il potere di “sospendere” gli effetti di un sacramentale?»: è l’interrogativo di fondo dell’originale contributo di Norberto Valli (*“Sospensione” dell’efficacia dei sacramentali? Problemi aperti e vie percorribili*), che poggia sul convincimento che la Chiesa ha la facoltà di dichiarare che, in ragione del mutamento delle condizioni alle quali e per le quali è stato amministrato, i suoi effetti hanno subito delle limitazioni. Ed ecco lacune esemplificazioni.

Anzitutto la *dedicazione/benedizione di una chiesa o di un altare*. Dopo aver richiamato doviziosamente la legislazione in proposito, tanto canonica quanto delle “premesse” dei libri liturgici, l’autore asserisce che dedicazione e benedizione sono entrambe classificabili come “sacramentali”. Tuttavia si comprende facilmente, sia dalle *Premesse* del Pontificale romano sia dal CIC, che il loro significato in relazione all’edificio-chiesa non può essere ritenuto identico. La Chiesa nel primo caso intende esprimere *per ritus et preces* il carattere definitivo del gesto che pone, mentre per la benedizione di una chiesa, si deve considerare che l’ordinamento contiene semplicemente l’aspersione del popolo e delle pareti della chiesa dopo la preghiera di benedizione dell’acqua. Avallando l’asserto con abbondanti citazioni, tratte dai libri liturgici e dal Codice, si arriva ad arguire che

dal punto di vista giuridico la diversa qualità del rito di dedicazione rispetto a quello di benedizione non sembra rilevante. Si intravede in questa assenza di distinzione, al di là di un certo pragmatismo, la tendenza a parificare il valore dei due sacramentali a prescindere dalla considerazione degli elementi rituali in gioco, nonostante, nel caso della dedicazione di una chiesa, si tratti di uno dei gesti liturgici più solenni, facilmente distinguibile dalla semplice benedizione. D’altra parte, la norma rivela l’implicito riconoscimento di un’irrevocabilità degli effetti ottenuti da entrambi i riti celebrati.

Relativamente alla *istituzione dei ministeri del lettore e dell’accolito*, l’autore rileva che il conferimento di questi ministeri non sia da considerare in relazione a un determinato tempo, oltre il quale si debba ritenere privo di effetto. Nell’atto del conferimento dei due ministeri appare sensibilmente percepibile che quanto sta per accadere si pone sul piano della definitività. Posta una disamina concreta circa l’esercizio di questi ministeri, sia in relazione agli ordini sacri, sia in se stessi, si osserva che «l’istituzione dei ministeri pone

chi li riceve in una situazione, in un certo senso, irreversibile, pur essendo ampia la facoltà di limitazione del loro esercizio».

Anche l'adagio *semel abbas semper abbas* viene ricompreso alla luce dell'aspettativa perseguita in questo studio. Infatti, non è infrequente che un abate rinunci al suo incarico, lasciando interrogativi di fondo. Con riferimento esplicito ai testi della benedizione abbaziale si evidenzia che «la cessazione dell'incarico, secondo le regole del monastero, non può equivalere *sic et simpliciter* all'annullamento degli effetti del sacramentale. Lo Spirito Santo, solennemente invocato, continuerà, senza dubbio, ad assistere in modo speciale il monaco che è stato abate e la monaca che è stata abbadesa nel sostenere la fede dei fratelli e delle sorelle».

Circa la *professione religiosa*, da un'attenta analisi della ritualità in merito, si evince che si tratta di un sacramentale i cui effetti non possono che essere ritenuti indelebili. Ci si può legittimamente domandare come questo si concili con la concessione di un indulto di escaustrazione o con un atto di vera e propria dimissione di un religioso o di una religiosa dall'istituto di appartenenza. Anche il passaggio di un professo di voti perpetui da un istituto religioso a un altro, tenendo conto di tutti gli aspetti teologico-giuridici annessi, porta a considerare che

la professione in un nuovo istituto non è considerata un semplice cambio di forma degli stessi voti, bensì un'emissione di nuovi a fronte della cessazione dei precedenti. Se a ciò si aggiunge che ogni istituto ha un proprio rituale, nel quale, talvolta, la preghiera di benedizione, pur ispirandosi a quella del *Rituale romano*, contiene elementi che esprimono la specificità carismatica dell'istituto stesso, si comprende come mai l'iterazione della benedizione appaia del tutto conveniente.

Le stesse considerazioni/motivazioni, cambiando la situazione, vengono riproposte pure per la *consacrazione delle vergini*, così da pervenire alla conclusione che il confine tra sacramenti e sacramentali rimane, senza alcun dubbio, legato alla possibilità di riconoscere l'istituzione divina di questi e non di quelli.

*

L'interrogativo posto nel titolo dello studio di Christian Gabrieli (*Una pagina dimenticata? Sacramentali e diritto canonico*) evidenzia già in se stesso che si tratta di affrontare un capitolo inesplorato di vita ecclesiale, a livello celebrativo, evidenziando il rapporto esistente tra rito e diritto, così mirabilmente enucleato dall'autore:

Le società umane hanno fondato la normatività della vita sulla prassi rituale e quindi su quel momento indeducibile che è il *sacro*; da questo punto di vista non è il diritto a stabilire il rito, ma il rito a stabilire il diritto; anzi è possibile semplificare dicendo che il rito viene *prima* del diritto. Alla stregua di ciò, i sacramentali vengono prima della norma su di essi, prima ancora che la Chiesa definisca i confini che regolamentano la loro vita.

La trattazione vera e propria del contributo viene così scandita.

Anzitutto si precisa la *posizione dei sacramentali* nella struttura del “nuovo” Codice, collocati nel libro IV (*De Ecclesiae munere sanctificandi*), in cui si nota facilmente il tentativo, rispetto al precedente Codice del 1917, di meglio definire l’ambito proprio dei sacramentali anche grazie all’influsso del concilio Vaticano II e le riforme e interpretazioni successive.

Circa il *significato* dei sacramentali, dopo avere ripreso alla lettera il dettato di SC 60, si asserisce che tra sacramenti e sacramentali esistono alcune consonanze e alcune differenze. Mettendo a confronto i due Codici con SC 60, si evidenzia la possibilità di un adattamento dei sacramentali a livello rituale, in rispondenza al dettato di SC 79, che sottolinea la necessità di porre una revisione dei sacramentali, tenendo presente il principio fondamentale di una cosciente, attiva e facile partecipazione da parte dei fedeli e avendo riguardo delle necessità dei nostri tempi.

Riguardo al *ministro*, il Codice parla del chierico “munito della debita potestà”, ma anche dei laici, a condizione che siano giudicati degni di poterlo fare. Un discorso aperto meritano le consacrazioni e le dedicazioni, in quanto, data la loro natura, esigono ministri di grado superiore, i vescovi o i loro delegati.

Infine, a completamento della vasta panoramica, si tratta delle *benedizioni* a tutte quelle realtà destinate al culto (“cose sacre”) e degli *esorcismi*, semplici (quello prebattesimale, ad esempio) o solenni che siano (quelli veri e propri, praticati da un sacerdote, che sia ornato di pietà, di scienza, di prudenza e d’integrità di vita).

La conclusione costituisce la risposta più adeguata all’interrogativo iniziale, convalidato dalla lucida trattazione del capitolo di vita ecclesiale nelle sue varie problematiche e attuazioni:

Sembra essere chiaro che la natura dei sacramentali è un fatto in divenire poiché, come abbiamo potuto far notare, si possono modificare, eliminare o addirittura aggiungere nel tempo; questo perché, come è

chiaro dal contesto, il sacramentale può essere oggetto di *adattamento*, avendo egli alcune dimensioni simboliche, cristologiche ed ecclesologiche come fondamento.

*

Il contributo di Pietro Lorenzo Maggioni (*Lo specchio della gloria. I segni sacramentali nell'orizzonte ecumenico*) si colloca egregiamente tra Scilla e Cariddi, così attualizzati nella fattispecie:

La sacramentaria cattolica si muove tra due opposti: da una parte, lo spettro orientale sacramentale talmente ampio da spingersi ad abbracciare dimensioni della realtà e della vita ecclesiale che vanno ben oltre il settenario; dall'altra, le chiese della Riforma caratterizzate, piuttosto, da una diffusa tendenza a decostruire la lista canonica dei “segni che causano l'umana salvezza”.

Più che una trattazione generale ad ampio respiro, l'autore preferisce focalizzarsi su singoli casi di studio – solo apparentemente irrelati tra loro – che per le loro particolarità hanno, però, la capacità di esprimere aspetti del tutto essenziali delle confessioni che, di volta in volta, si prendono in esame.

La prima esemplificazione, colta nella prassi delle Chiese dette “Antico-orientali”, tratta un soggetto emblematico, simbolo indiscutibile di un'intera civiltà: il *khachkar*, ovvero quella pietra (*kar*) lavorata a forma di croce (*khach*) che, in Armenia, si incontra solitamente nelle vicinanze di chiese, monasteri, santuari, dalle forme austere e solenni. Attraverso una descrizione minuziosa e ampliamento motivata di tale soggetto religioso, nella molteplicità delle sue forme e usi, l'autore arriva a focalizzare questo convincimento:

Davvero il *khachkar* costituisce una sorta di enciclopedia della storia armena e la manifestazione forse più significativa delle sue molteplici influenze. In esso cogliamo non solo dimensioni del tutto peculiari ma anche una caratteristica di fondo che ritroviamo in tutti i segni e i riti che abbiamo definito provvisoriamente come “sacramentali”.

E, immergendosi nello specifico rapporto tra sacramenti e sacramentali, osserva assai argutamente:

Proprio i “sacramentali”, infatti, più ancora che i sacramenti in quanto meno connotati da tratti dottrinali distintivi, hanno la capacità di mostrarci la natura stessa di ogni segno sacro, sacramenti inclusi: quello

di essere un simbolo in espansione, nel quale si sovrappongono sedimentazioni successive di senso che, mentre si assommano specificandosi senza contraddirsi definitivamente, piuttosto riescono a precisarsi teologicamente proprio poggiando su livelli precedenti di senso. Potremmo dire che i “sacramentali” ci svelano il “battito” stesso del cristianesimo e il suo funzionamento.

La seconda esemplificazione è tratta dall'*icona* nella teologia bizantina. Confrontata con la precedente tradizione armena, si può asserire che «se gli Armeni sono stati definiti, a ben ragione, “adoratori della croce”, i bizantini dovrebbero essere ricordati come “iconoduli” o “iconofili”». Con acribia l'autore spazia sull'importanza dell'*icona* nell'arte bizantina, attingendo anche a studi assai appropriati, come quelli di P. Florenskij, per concludere, sempre a riguardo dello specifico rapporto tra sacramenti e sacramentali:

L'iconografia svela una costante del funzionamento tipico di ogni “sacramentale”, quello di operare come principio “eco-logico”: non in cerca di una natura pura ma di un ambiente rischiarato dal fulgore divino e dal suo riflesso in colui che, anzitutto, ne è *icona*, vera immagine e somiglianza: l'essere umano cristificato.

Si passa poi alle Chiese della Riforma, soffermandosi anzitutto sui *riti esorcistici*, riconsiderati particolarmente nelle comunità ecclesiali più conservatrici, come nei movimenti pentecostali e carismatici. Attraverso un serrato confronto con il pensiero dello stesso Lutero a questo riguardo e con quello di altri autori, e con la riforma del rito battesimale stesso del 1526, sempre in ambito luterano, si approda all'asserto che

sebbene Lutero abbia eliminato la preghiera esorcistica del sale (pur avendone inizialmente previsto l'uso) e relativizzato altri aspetti del rito, ritenuti di secondaria importanza, ha conservato le formule e le orazioni di esorcismo: seppure in forma ridotta rispetto al rito medievale, esse sono state preservate come coesenziali al sacramento stesso.

Rilevata l'importanza ineludibile della Parola, nella lotta contro Satana, si prospetta pure il convincimento che se il mantenimento dei riti esorcistici, sebbene rettificati, manifesta lo specifico della visione teologica luterana – così spiccatamente amartiocentrica – esso ci svela un'altra dimensione capitale: la sacramentalità della Parola. L'esorcismo ha proprio la forza di esprimere alcuni aspetti costitu-

tivi del parlare, in genere e della Parola di Dio, in particolare: se già “nominare” Satana con disprezzo ha, per Lutero, la potenzialità di metterlo in fuga, cosa sarà capace di fare la Parola di Dio? Sempre dalla Chiesa della Riforma l'autore coglie un altro elemento rituale, comune al cattolicesimo, qual è la *lavanda dei piedi* che, celebrata non solo nel contesto della commemorazione dell'Ultima Cena, ma anche in altre occasioni dell'anno, come forma di accoglienza reciproca e di rafforzamento dei legami comunitari, costituisce una tappa obbligata nel cammino penitenziale verso la purità e la santità comunitaria. Convalidando sempre le sue affermazioni con il riferimento agli studi attuali, sostiene che «la lavanda dei piedi mostra la natura stessa della Chiesa come prolungamento dell'umanità di Cristo e quindi come “sacramento” in se stessa».

Notevoli sono pure le *conclusioni* a cui si approda in questo studio ben articolato e consolidato. Anzitutto che, alla luce della tradizione della Chiesa, quei riti che rischiano di essere considerati come puramente accessori rispetto al settenario tradizionale, in verità evidenziano come

in queste dimensioni riescano ad identificarsi e quasi a ipostatizzarsi un modo di essere Chiesa, culturalmente e storicamente segnato. Per usare un'immagine paolina, quanto definiamo in senso eufemistico “sacramentale” costituisce, propriamente, uno “specchio” nel quale, rispettivamente, i cristiani di ogni epoca e di diversa confessione hanno visto riflessa la “gloria del Signore” e mediante cui si sono sentiti “trasformati in quella medesima immagine” (2Cor 3,18).

Inoltre,

il *mysterion* neotestamentario dice di una sacramentalità diffusa e iniziatica, che trova espressione, continuità e ulteriore declinazione anzitutto nel settenario e nei vari riti che la Chiesa, corpo di Cristo che parla e agisce in nome del suo Signore, compie: il “sacramentale” ci addita una “presenza reale” che, al di là delle disquisizioni in materia eucaristica, almeno a questo livello, tutte le Chiese dovrebbero essere disposte a riconoscere.

*

Non poteva mancare, in un capitolo di vita ecclesiale così composito, il raffronto con le altre religioni. Ed è il contributo di A.N. Terrin (*Le benedizioni e altri sacramentali nella storia comparata*

delle religioni. Una religiosità diffusa) a focalizzarlo. La sua attenzione si volge anzitutto alla *benedizioni*, che considera

come “ritualità più immediata” frutto in modo particolare del modo di comportamento dell’*homo religiosus* e che, nelle sue forme di manifestazione, è in grado di coprire tutto il mondo del quotidiano. Questa ritualità potrebbe configurarsi come uno dei fenomeni più presenti nell’ambito della “religiosità diffusa” presente nelle religioni.

Il convincimento di fondo è che

ci sono, dunque, anche altre ritualità che fanno “da contorno”, “da cornice”, da espressione di “devozione”. *La devozione* infatti non deve per esempio essere considerata affatto qualcosa di secondario, ma deve essere vista come “complementare” al mondo rituale e alla grande ritualità della Chiesa.

Lo studio parte dall’analisi delle benedizioni nei contesti religiosi monoteistici, particolarmente nel mondo ebraico, in quello cristiano e in quello musulmano. Nel primo si può affermare che le benedizioni a poco a poco si confondono con la preghiera e dunque diventano ancora più frequenti rivestendo quasi ogni gesto del fedele. Nel mondo cristiano la benedizione è indispensabile nelle “celebrazioni liturgiche” ma anche nei “riti di iniziazione”, e poi si allarga a tutti i riti particolari e quotidiani della vita cristiana. In quello musulmano si viene essenzialmente benedetti da Allah e dunque la benedizione ha soltanto un significato “discendente” cioè essa viene ed è concessa unicamente da Dio e non certo dal popolo. In altre parole, è la bontà e la pietà di Allah che rende possibile la sua benedizione.

Successivamente si asserisce che la benedizione, più ancora che dell’origine *etimologico-semanticamente*, dovrebbe oggi tener conto del “contesto” in cui si esercita per renderci conto adeguatamente del suo valore religioso e delle sue funzioni particolari. È entrata infatti a far parte di “gesti rituali” solenni e non solenni e ha una funzione *performativa* come forse nessun’altra preghiera o formula rituale. Infatti, il benedire è nello stesso tempo un gesto e una preghiera e non si è neppure in grado di separare l’azione dal pregare: l’uno include l’altro. Si sa che il verbo performativo è il verbo che “dicendo fa”. Ora non c’è un verbo più capace di “fare dicendo”, di fare con le parole quanto il verbo “benedire” che sembra nato proprio per compiere a questa funzione in modo specifico: in questo caso si

direbbe che “benedire” addirittura non si sa se debba la sua natura più all’*atto di agire* o alla *forma verbale* che lo sorregge. Per l’autore anche l’*imposizione delle mani* è un atto di benedizione, di comunicazione di energia spirituale e fisica, di conferimento di poteri sacri, di guarigione, che ha avuto una funzione religiosa o anche profana lungo tutti i secoli.

Uno sguardo pure all’*induismo* e al *buddhismo* porta ad osservare che le cosiddette “religioni del *dharma*” non hanno il vocabolo fondamentale del *benedire* come rituale comprensivo per lo più di ogni aspetto religioso. La benedizione viene sì anche dalla divinità, ma nel mondo del *dharma* il benedire parte soprattutto dal basso ed è dunque essenzialmente “ascendente”: è il fedele che benedice il suo Dio. Anche nel mondo buddhista le cose non cambiano molto per quanto riguarda i rituali, anche se non c’è il riferimento a una divinità specifica. Anche qui in ogni caso i rituali sono abbastanza simili per benedire e ottenere benedizioni. Di certo, conclude il ricercatore,

non è possibile portare tutte le voci a unità, in quanto *molte sono le forme di religiosità, di devozione, di rituali “pubblici” e rituali “privati”, di forme di liturgia “ufficiale” e forme devozionali di “pietà popolare”, tutte poi avendo al loro centro una forma o un’altra di benedizione. La benedizione in questo senso è in qualche modo un “termine ombrella”, che copre tutte le esperienze del sacro nel mondo delle religioni e dunque ha un’estensione e una tipologia pressoché indefinita.*

*

La tematica è conclusa da una nota, a firma di Marco Gallo (*Nuovi sacramentali? Il Benedizionale alla prova della contemporaneità*), che riprende la realtà della benedizione, in quanto – afferma testualmente –

vive di un paradosso che è bene sempre notare: uno dei termini tra i più ricorrenti nella Scrittura è tra i più trascurati in teologia. Accanto ad una sacramentaria che ha concesso uno spazio notevole e crescente nel tempo ai temi dell’efficacia, del diritto, della validità, della liceità e del precetto, la benedizione sa ancora portare in spiritualità e liturgia tutto il mondo della gratuità, della fertilità, della gratitudine, della non necessità.

Alcune provocazioni ben azzeccate evidenziano l’importanza delle benedizioni, quale aggrapparsi in modo avventuroso e magna-

nimo a un Dio al quale non si vuole rinunciare, che ci dice che siamo fatti per il bene e capaci di fare il bene. Rapportandole ai sacramenti, ne costituiscono il modello, sono come lembo del mantello del Signore che guarisce chi lo tocca (cf. Lc 8,44), offrendosi come gesti di contatto meno impegnativi, ma non meno impegnati. Si passa poi a qualche considerazione sul *Benedizionale* italiano, un libro arrivato tardi, si ritiene, così sintetizzato nel giudizio, sostenuto da valide esemplificazioni:

Il rituale esce per certi versi già notevolmente datato. La logica che sta sotto al suo adattamento italiano, non priva di coraggiose intuizioni, tradisce tuttavia un immaginario ancora concepito su una società prettamente rurale e culturalmente cristiana, con un'antropologia che fatica a mettersi in dialogo con le effettive condizioni che entrano in contatto con la benedizione. Il *Benedizionale* si offre dunque più come un progetto quasi inesplorato, che come uno spartito fissato. L'invito a sfogliarlo e frequentarlo con generosità si dovrebbe accompagnare con necessarie mediazioni pastorali ancora mai sviluppate a sufficienza.

*

Il fascicolo raccoglie poi gli "Atti del Seminario di studio dell'APL", tenutosi online il 9 gennaio 2021, sull'interessante tema: *La liturgia alla prova del Covid. Forme di partecipazione in presenza e a distanza*. Si demanda alla ricca e puntuale introduzione del Presidente Paolo Tomatis ogni approccio ermeneutico in merito.

*

A semplice chiosa di tutti i contributi passati in rassegna sulla tematica dei sacramentali si osa qui, quasi soffusamente, aggiungere qualche osservazione conclusiva, in tonalità provocatoria, funzionale alla ricerca, non certo a una valutazione soppesata degli studi pubblicati che si raccomandano da sé, senza titubanza alcuna circa la loro veridicità.

È utile osservare che, nella prassi rituale/pastorale attuale, molti "sacramentali" non sono più celebrati a sé, ma *inglobati inscindibilmente nell'Eucaristia*. Così buona parte dei 23 capitoli di sacramentali, presentati dal *Caeremoniale Episcoporum*, sono immessi nella celebrazione eucaristica o, in ogni caso, si cerca questo *kairòs* rituale per attuarli. Come, ad esempio, la benedizione del calice e della patena, o la benedizione delle campane...o altre celebrazioni trovano questa degna contestualizzazione. Ancora per esemplifi-

care, lo stesso *Rito delle Esequie* non è più a se stante, come nel *Rituale* Tridentino ma, per esplicita scelta CEI «si raccomanda di conservare *come normale consuetudine* lo svolgimento dei funerali nella chiesa parrocchiale con la celebrazione della Messa» (*Precisazioni*, n. 1, p. 29). Il “rito dell’ultima raccomandazione o commiato, di valore “sacramentale”, viene compiuto immediatamente dopo l’orazione *post communionem* ed è compiuto dallo stesso sacerdote che presiede l’Eucaristia (il diacono lo può presiedere se non c’è la Messa). Inoltre, il momento culminante (*fastigium*) del rito è costituito dal canto, mentre si compiono l’aspersione e l’incensazione del defunto. Tale “forma celebrativa” fa ripensare tutta la questione relativa alla dinamica sacramento/sacramentale, tant’è che l’intero rito viene ormai spesso chiamato non più come “Esequie” o, più popolarmente, “funerale”, ma “Eucarestia di commiato”.

Lo stesso dicasi di tutte le altre forme celebrative, conosciute come “sacramentali”, totalmente ripensate a livello rituale, a cominciare dalla professione religiosa, compiuta durante la Messa, le Ordinanze/istituzioni, con formulari propri di celebrazioni eucaristiche (prima assolutamente inesistenti, perché in genere collocate al sabato delle Quattro Tempora), le dediche e persino il “rito per l’incoronazione dell’immagine della beata Vergine Maria”.

Le stesse *benedizioni* hanno subito un totale ripensamento della “forma rituale” o “struttura tipica”, se non altro per la presenza in esse della *Parola di Dio*, che costituisce la *prima parte* di ogni benedizione. Essa ha come scopo «di caratterizzare la benedizione come vero segno sacro, che attinge senso ed efficacia (*sensum haurit et efficaciam*) dalla proclamazione della Parola di Dio» (*Premesse generali*, n. 21). Alla luce di questo dettato, che rispecchia l’attuale ritualità (*ritus et preces*) andrebbero ripensate le questioni inerenti i “sacramentali” a questo riguardo. Anche il Rito delle Esequie, se non è inserito nella Messa, comporta *obbligatoriamente* la proclamazione della Parola, in quanto «è la Parola di Dio che proclama il mistero pasquale, dona la speranza di incontrarci ancora nel Regno di Dio, ravviva la pietà verso i defunti ed esorta alla testimonianza di una vita veramente cristiana» (*Premesse*, n. 6.11). Così, per la professione religiosa, si precisa che «la liturgia della Parola, adattata alla celebrazione della professione, ha un’importanza grande per illustrare la natura e i compiti (*naturam et munera*) della vita religiosa...» (*Premesse*, n. 10).

La presenza della Parola in ogni celebrazione strettamente sacramentale e non fa sì che «l’economia della salvezza, che la Parola di Dio continuamente richiama e comunica, nell’azione liturgica raggiunge la pienezza del suo significato; così la celebrazione liturgi-

ca diventa un continuo, pieno ed efficace annuncio della Parola di Dio» (*Ordinamento delle letture della Messa*, n. 4). Non solo. Ma chi presiede, soprattutto attraverso l'omelia,

guida i fratelli a intendere e a gustare la Sacra Scrittura, apre il cuore dei fedeli al rendimento di grazie per i fatti mirabili da Dio compiuti; in particolare alimenta la fede dei presenti per ciò che riguarda quella parola che nella celebrazione, sotto l'azione dello Spirito Santo, si fa sacramento; li prepara infine a una fruttuosa comunione e li esorta ad assumersi gli impegni della vita cristiana» (*Ibid.*, n. 41).

E questo per tutte le celebrazioni!

I sacramenti e i sacramentali, riletta alla luce del dinamismo celebrativo attuale, che la loro forma richiede e realizza, travalica le distinzioni operate fino ad ora, spesso senza addentrarsi nella ritualità offerta dai libri liturgici riformati dopo il Vaticano II. Lo stesso dettato di SC 60-61 va ricompreso alla luce dell'opera riformatrice successiva, che ha portato a far derivare l'efficacia di tutti i sacramenti e sacramentali dal mistero pasquale della passione, morte e risurrezione di Cristo. Da qui la centralità dell'Eucaristia in qualsiasi forma celebrativa, esclusa, a tutt'oggi, la Penitenza.

Pertanto la stessa terminologia di "sacramentale" andrebbe forse più perspicacemente abbandonata, lasciando soltanto il nome proprio dell'evento (benedizione di..., dedicazione, professione religiosa...) e raggruppando il tutto, a livello di trattazione specifica, sotto la nomenclatura "sacramenti" (il settenario tridentino) e "altre celebrazioni liturgiche", come già si auspicava agli albori della Riforma liturgica:

Ogni forma di preghiera che la comunità cristiana esercita in quanto *Chiesa* (corpo e capo, ossia: "popolo unito al suo pastore") con l'intento di celebrare il mistero di Cristo, è da ritenersi fundamentalmente "liturgica" e capace di essere dichiarata tale. Tutto ciò non vuole dire introdurre nella Liturgia quel che "Liturgia" non è o non può essere; ma vuol dire piuttosto farci prendere coscienza che la Liturgia non è né deve necessariamente essere qualcosa che è valido solo per un motivo tradizionale o per una sanzione giuridica, ma che al contrario deve essere qualcosa che, salvate le *componenti* che le sono *essenziali* ("rivelare la *Chiesa*" e "attuare il *mistero di Cristo*"), possa esprimersi nelle *forme*, che il "popolo di Dio", guidato dai propri pastori, trova più rispondenti al suo momento storico, culturale e psicologico².

² S. MARSILI, «Liturgia e non-liturgia», in *Anamnesis*, I, *La Liturgia momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974, 156.

Sicché, il ricco tesoro che viene ora consegnato agli avveduti lettori, contenuto in questo fascicolo di RL, trova la sua chiave ermeneutica in questa affermazione di P.L. Maggioni, redatta per lo studio della questione relazionale tra sacramenti e sacramentali nell'orizzonte ecumenico:

La distinzione tra i concetti di “sacramento” e “sacramentale”, su cui la sacramentaria cattolica è tutta imperniata, risulterebbe del tutto labile, se applicata a schemi teologici altri: eventualmente, essa si regge sulla tenuta stessa del settenario tradizionale. Laddove, infatti, il settenario fosse, o rifiutato o considerato solo indicativo di una sacramentalità più ampia e difficilmente circoscrivibile, la differenza di grado tra quei segni che sono “efficaci *ex opere operato*” e quanti «devono la loro efficacia all'*opus operantis Ecclesiae*» rischierebbe di non essere percepibile.

Gianni Cavagnoli
g.cavagnoli@tiscali.it

*Finito di stampare
nel mese di Luglio 2021
a Verucchio (fraz. Villa Verucchio)
presso Pazzini Stampatore Editore*