



METAPHOREIN

ELMAR SALMANN



LEITOURGIA

ELMAR SALMANN

# METAPHOREIN

Passaggi aperti tra vita e sacramento

a cura di Gianluca De Candia



LECTIONES  
VAGAGGINIANAE



# LEITOURGIA

LECTIONES VAGAGGINIANAE  
(CIPRIANO VAGAGGINI LECTURES)



a.v.

φΜανος Βουλιωσ

Σεμιναρ 28.8.2021

ELMAR SALMANN

*METAPHOREIN*

Passaggi aperti tra vita e sacramento

a cura di Gianluca De Candia

Cittadella Editrice - Assisi  
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma



La collana *Lectiones Vagagginianae* è una coedizione  
Cittadella Editrice e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo -  
Facoltà di Teologia.

© Badia Primaziale  
Pontificio Istituto Sant'Anselmo - Roma

© Cittadella Editrice - Assisi  
www.cittadellaeditrice.com  
1ª edizione gennaio 2021

ISBN 978-88-308-1774-6

---

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633, ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

## Introduzione

La memoria è feconda se nel ricordo si è capaci di decifrare il presagio di ciò che ancora ha da venire. È questo lo spirito che anima le *Lectiones Vagagginianae*. Si tratta di una iniziativa voluta dal Pontificio Ateneo Sant'Anselmo per proseguire la riflessione di Cipriano Vagaggini (1909-1999), uno dei padri sia del Pontificio Istituto Liturgico che della specializzazione dogmatico-sacramentaria presso l'Anselmianum. Inaugurate nel 2004 e 2005 con gli interventi di Louis-Marie Chauvet<sup>1</sup> e Eberhard Jüngel<sup>2</sup>, le *Vagaggini Lectures* sono proseguite a cadenza regolare con gli altrettanto autorevoli contributi di Pierangelo

---

<sup>1</sup> L. M. CHAUVET, *Della Mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, traduzione a cura di Andrea Grillo, Cittadella Editrice, Assisi 2006.

<sup>2</sup> E. JÜNGEL, *Essere sacramentale in prospettiva evangelica*, traduzione a cura di Andrea De Santis, Cittadella Editrice, Assisi 2006.

Sequeri (2011)<sup>3</sup>, Gerd Theissen (2012)<sup>4</sup>, Georg Braulik (2013)<sup>5</sup>, Jean-Yves Lacoste (2014)<sup>6</sup> e di quanti sono intervenuti al Convegno internazionale cattolico-luterano svoltosi a Roma nel 2016<sup>7</sup>.

Il compito di condurre l'ottava edizione delle *Lectiones*, svoltesi a Roma il 21 novembre 2018, è stato affidato a Padre Elmar Salmann OSB, già professore ordinario presso l'Ateneo romano. Come docente però, Salmann non ha mai insegnato teologia liturgica, bensì filosofia e teologia sistematica. Questa osservazione, che in un primo momento potrebbe risultare del tutto trascurabile, è invece estremamente significativa.

---

<sup>3</sup> P. SEQUERI, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, a cura di Cyprian Krause, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

<sup>4</sup> G. THEISSEN, *La dinamica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo. Da azioni simbolico-profetiche a riti misterici*, traduzione a cura di Cyprian Krause, Cittadella Editrice, Assisi 2013.

<sup>5</sup> G. BRAULIK, *L'esegesi anticotestamentaria e la liturgia. Nuovi sviluppi negli ultimi decenni*, traduzione a cura di Cyprian Krause e Marinella Perroni, Cittadella Editrice, Assisi 2014.

<sup>6</sup> J.-Y. LACOSTE, *Recherches sur la parole*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2015.

<sup>7</sup> Cf. *Signs of Forgiveness, Paths of Conversion, Practice of Penance*, ed. By Theodor Dieter, Andrea Grillo and James Puglisi, Peter Lang, Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien 2017.

Invitando il teologo tedesco infatti il Pontificio Istituto Liturgico e la Facoltà di Teologia hanno inteso idealmente raccogliere l'invito che Padre Vagaggini, già alla fine degli anni Cinquanta, aveva rivolto dalle pagine di *Il senso teologico della liturgia*: «si può stare certi, che fintanto che non sia stata teoricamente risolta e praticamente applicata su larga scala la questione dei rapporti qualitativi tra liturgia e teologia sintetica generale, il movimento liturgico e la sua efficacia pratica non sono stati fondati sulla roccia che sola, in fin dei conti, può garantirne la stabilità»<sup>8</sup>. Quando il benedettino così scriveva, nel 1957, nessuno pensava ad un successore di Pio XII, né immaginava che questi poi avrebbe indetto un Concilio Ecumenico. Erano in pochi coloro che di fatto tentavano di integrare la disciplina liturgica nel più ampio orizzonte dell'esegesi, della tradizione patristica, della teologia dogmatica, dell'orientamento spirituale e pastorale. Questo programma, di cui proprio dom. Vagaggini è stato l'iniziatore<sup>9</sup> e che il Movimento liturgico ha poi

---

<sup>8</sup> C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1957, 426-427.

<sup>9</sup> Magnus Löhrer attesta che Vagaggini, già nei primissimi anni del suo insegnamento a Sant'Anselmo, aveva considerato la liturgia parte della teologia sistematica e aveva proposto una "teologia della liturgia": M. LÖHRER,

portato avanti, riceverà finalmente il suo sigillo con il Concilio Vaticano II. Eppure la ricezione del nuovo orientamento teologico inaugurato dalla costituzione *Sacrosantum Concilium* è un lavoro che non può ritenersi affatto concluso. Per questo negli ultimi decenni la ricerca teologica svolta presso l'Ateneo Sant'Anselmo non solo ha raccolto l'esigenza di inserire la scienza liturgica nel quadro più generale della teologia sistematica, ma essa ha altresì contribuito ad estendere il campo dell'approfondimento liturgico-sacramentale. Infatti la formazione liturgica offerta oggi a Sant'Anselmo presenta un orizzonte più ampio che, accanto allo studio delle fonti, fa appello a risorse provenienti da ambiti disciplinari diversi, quali le scienze umane, l'antropologia, la filosofia, le arti, l'architettura. Questo approccio integrale alla teologia liturgico-sacramentaria può certo essere qualificato "sapienziale"<sup>10</sup>, a patto però di non intendere questa formula come il segno di un

---

«Il modello gnostico-sapienziale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini», in *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, a cura di G. J. Békés e G. Farnedi, Studia Anselmiana 79, Editrice Anselmiana Roma 1980, 23.

<sup>10</sup> Ibidem; si veda anche: E. SALMANN, «Sullo stile di una teologia monastico-sapienziale: A. Stolz, C. Vagaggini, J. Leclercq», in *Il monachesimo tra eredità e aperture*, a cura di M. Bielawski e D. Hombergen, Studia

deficit di riflessione teorica, ma piuttosto come il felice connubio fra la più rigorosa riflessione sistematica e i risvolti essenzialmente pratici che ne discendono e che rientrano, a buon diritto, nella più nobile tradizione monastica. Un esempio di questa teologia liturgica di ampio respiro, che sa tenere insieme riflessione e prassi, tradizione e innovazione, è ora messo nelle mani del lettore.

Le lezioni raccolte in questo volume rappresentano una sorta di "mistagogia" per il nostro tempo, in cui Salmann, con quello stile che in molti hanno imparato ad apprezzare, attinge alla letteratura, alla fenomenologia della vita, alla filosofia, alle risorse della teologia classica e più recente, per proporre una introduzione al significato dei sacramenti e alla loro rilevanza per l'esistenza. L'approccio proposto dall'autore che, come si vedrà, procede dal visibile per giungere all'invisibile, ha il suo modello di riferimento nel metodo della catechesi mistagogica. Sarebbero molti gli esempi che si potrebbero citare a riguardo. Mi limito a ricordare quanto scriveva Teodoro di Mopsuestia (350-428) a proposito delle ragioni per cui bisogna spiegare ai neofiti ciò che essi celebrano: «ogni sacramento è l'indicazione, attraverso segni e simboli, di realtà invisibili e

---

Anselmiana (Analecta monastica 8), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2004, 921-929.



ineffabili. Una rivelazione e una spiegazione su tali realtà sono certamente necessarie, se qualcuno vuole conoscere la forza di questi misteri. Se ciò che accade effettivamente fosse soltanto quello che si vede fare, la spiegazione sarebbe superflua, perché basterebbe la vista a mostrarci le cose che si verificano. Ma poiché nel sacramento si trovano segni di ciò che avverrà o di ciò che è già avvenuto, è necessario un discorso che spieghi il senso dei segni e dei misteri»<sup>11</sup>. La preoccupazione espressa da Teodoro, e con lui da molti altri padri, è quella di aiutare i credenti a penetrare sempre più profondamente nel significato vitale dei segni sacramentali. È questo, a mio avviso, anche lo spirito che anima le lezioni che seguono, ma con una differenza davvero interessante. Ciò che rende la mistagogia di Salmann originale e attuale è il fatto che egli lavori anzitutto sulle condizioni di possibilità della fede nel linguaggio rituale e liturgico-sacramentale. In altri termini è come se egli si rivolgesse ad un interlocutore

---

<sup>11</sup> TEODORO DI MOPSUESTIA, *Omellerie catechetiche*, 12, 2. Una preziosa antologia di testi mistagogici patristici è offerta dal monaco di Bose Luigi d'Ayala Valva: *Entrare nei misteri di Cristo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri greci e bizantini*, Introduzione, scelta e traduzione dalle lingue originali a cura di Luigi d'Ayala Valva, Prefazione di Enzo Bianchi, Edizioni Qiqajon, Magnano 2012.

scettico, ad un europeo colto del nostro tempo, e a lui provasse a mostrare la plausibilità di termini quali "rito", "liturgia", "sacramento" e, più in generale, la desiderabilità che il mistero celebrato nella liturgia cristiana sia vero. In quest'ottica la sua proposta viene ad assumere la forma di un cammino mentale che inizia dal basso e avanza lungo quattro tappe in salita.

A dare inizio al discorso è una constatazione, che qui riformulo in forma di domanda: come mai l'uomo, fra tutti gli esseri viventi, è l'unico che avverte l'esigenza di incastonare in forme rituali la precarietà e l'ambivalenza della vita? Che avverte il bisogno di ricorrere ai registri del linguaggio poetico e simbolico? ("Dalla vita al rito"). Nella seconda tappa, sotto la lente di sorprendenti analisi fenomenologiche, la vita si trasforma progressivamente in "simbolo" di una ulteriorità e il rito in "liturgia" ("Dal rito alla liturgia"). La terza lezione rappresenta, per così dire, il nodo del calice, ovvero il luogo di rovesciamento dell'andamento argomentativo: ora non è più l'esperienza, ma il mistero eucaristico ad illuminare i diversi passaggi e le diverse dimensioni della vita umana. Perché nell'evento della *conversio* eucaristica o della *metabole*, così come essa viene definita dai padri greci, non avviene solo un rinnovamento della sostanza del pane e del vino, ma dell'intera vita del mondo con le sue categorie di pensiero. In questa

luce la “carne” stessa dell’esperienza diventa “sacramento”. Anche su questo punto Salmann non è poi così distante da Vagaggini, uno dei primi ad aver richiamato l’attenzione sul ruolo della corporeità nella liturgia<sup>12</sup>. Nella quarta lezione si rivela infine quale sia la logica che ha sostenuto tutta l’argomentazione condotta dal relatore. Si tratta di ciò che egli chiama *metaphorein*, ovvero di una dinamica di passaggio e metamorfosi che sostiene la logica della vita, del linguaggio, del mistero cristiano e dell’esperienza liturgico-sacramentale. Al termine di questo itinerario il lettore vedrà che ciò che nella liturgia si compie è molto più di una rievocazione, molto più di una proiezione o di una mera metafora; è la realizzazione, seppur fragile, di una promessa che tutti avvertiamo ci appartenga profondamente, ma il cui compimento non è in nostro potere.

In queste pagine i teologi di professione apprezzeranno l’originalità dell’approccio seguito dal professore, l’armonia con cui egli sa far interagire discipline diverse, sa reinterpretare la teologia classica, come quella di San Tommaso, anche alla luce della teologia e della filosofia più recente, soprattutto di origine tedesca. Non sono

---

<sup>12</sup> Cfr. C. VAGAGGINI, *Caro salutis est cardo. Corporeità, Eucaristia e liturgia* (1966<sup>1</sup>), Volume 243 di Vita Monastica, Camaldoli 2009.

poche le volte che l’intelligenza teologica viene qui sfidata ad approfondire le sue categorie, a ripensare le forme del linguaggio ontologico, ad ampliare la gamma dei codici liturgici per rispondere alle mutate condizioni culturali. I non addetti ai lavori, da parte loro, avranno l’occasione di venire a contatto col pensiero di una delle figure più originali della teologia italiana degli ultimi trent’anni, ne ascolteranno la voce (dal momento che il libro è una trascrizione), e saranno presi per mano e introdotti, come in una sorta di grande meditazione, in una visione cristiana della liturgia. In appendice al volume vengono infine riportati i due discorsi tenuti dal Prof. Philippe Nouzille OSB e da me, in occasione dell’atto accademico in onore del 70° genetliaco di Elmar Salmann, svoltosi il 22 novembre 2018 nell’Aula Capitolare dell’Ateneo benedettino, all’indomani delle *VIII Lectiones Vagagginianae*.

Che il Presidente del Pontificio Istituto Liturgico, Prof. Jordi-A. Piqué i Collado OSB, il Decano della Facoltà di Teologia, Prof. Eduardo López-Tello García OSB, il Decano della Facoltà di Filosofia, Prof. Philippe Nouzille OSB, e i colleghi Prof. Ruberval Monteiro da Silva OSB, Prof. Andrea Grillo e Prof. Andrea De Santis sappiano la mia gratitudine per la cordiale e generosa collaborazione ad entrambi gli eventi.

Gianluca De Candia



## Sostare sulla soglia

### I. *Introibo ad altare Dei*

#### Il rito tra marginalità e liminalità

C'è stato un tempo in cui il sacerdote, preparandosi privatamente alla messa, recitava il salmo 43: «introibo ad altare Dei, ad Deum *qui laetificat iuventutem meam*». Questo afflato di letizia è essenziale, perché, come dice Agostino, «nutre la mente solo di ciò che la rallegra» (*Confessioni*, XIII, 27, 42). A ben vedere, infatti, i riti hanno avvolto, accalorato, illuminato la nostra infanzia; le hanno dato un'aura, uno splendore, una sicurezza e un incanto. Presi per mano dai riti abbiamo imparato a muoverci nello spazio e nel tempo, tra cielo e terra, con anima e corpo. Posti fra queste dimensioni i riti risultano dunque eventi liminali, sulla soglia della vita, spiragli che si aprono all'indicibile. Non possiamo però sottacere il fatto che i riti sono anche ricorrenze e gesti ripetuti, a volte possono risultare persino pesanti. Proviamo a fare un calcolo infinitesimale: nel corso della mia vita avrò assistito alla celebrazione eucaristica almeno sedicimila volte. E cosa dire dei miei quarantasei anni di sacerdozio? Strepitosa la forza e la forma del mistero, del rito;

imponente il suo peso e la sua pazienza ontologica; eppure sentiamo anche la "meta-noia", il carattere estraniante di un tale ritmo inesorabile. Qualcosa di tragicomico si cela anche in questo impatto tra meccanismo e mistica, memoria e presenza sfuggente. Forse sarà questa l'essenza del rito, così come di tanti rituali umani tra *eros*, lavoro, mangiare, gestire e patire la quotidianità – per non parlare poi delle feste?

Sostiamo dunque sulla soglia del rito, inabitiamo le fessure di iniziazione, impariamo a reggere alle crepe e contraddizioni del rito e della vita nonché alla loro reciprocità; giriamo attorno al vertice e vortice del mistero teandrico. E ci vorranno alcuni avvii per avvicinarci ad esso, alcuni approcci antropologici, critici, biblici.

#### DALLA VITA AL RITO

##### A. *Avvii antropologici*

###### 1. *Avvio poetico*

Credo che le due poesie più stringenti della storia della letteratura, entrambe di Giuseppe Ungaretti, potrebbero aiutarci a cambiare prospettiva, ad introdurci alle dimensioni e dinamiche del rito e della mistica della vita.

«Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile  
nulla»

Il gesto del donare, tanto comune quanto ardito, cambia tutto, tanto l'aspetto della cosa, quanto il rapporto tra le persone, il loro piccolo mondo condiviso. Un rito di passaggio, spesso apparentemente insignificante, contiene un salto dimensionale, sorretto e minato da un vuoto che risulta centro, vortice, vertice e profondità; utero, cielo vuoto, orizzonte dell'azione-passione del donare – chi sa? Che ritmo: cogliere, strappare-accogliere, prendere-lasciare, abbandonare-consegnare, regalare-ricevere – attraversare. In queste parole è racchiusa tutta l'arditezza del vivere, amare, dire, assumere, donare, consumare. Che si aprono all'indicibile che pure va detto, indetto. Ora una seconda poesia:

«M'illumino / d'immenso»

Qui tocchiamo il versante mistico del rito, la sua melodia di fondo che si concentra nella lettera "m", la consonante centrale dell'alfabeto, tanto elementare quanto sublime come: "mamma", "musica", "grembo". Non senza crepe e scarti, che pure si annunciano negli apostrofi presenti nel verso poetico e che marcano un autorapporto infranto, si aprono agli spazi di una partecipazione immane, salvifica e sterminata.

Ungaretti ci consegna dunque due ritmi: il rito del dare e la mistica di un'illuminazione, ambedue segnati da una infrazione come opera di passaggio. Queste due poesie ci fanno intuire le leggi e i ritmi della vita e della religione. Rito e mistica accolgono e ridonano queste melodie dalla/alla vita, che da parte sua è la base elementare della religione. Come si relazioneranno in modo proficuo? Per rispondere a questa domanda torniamo per un attimo agli esordi della nostra cultura, e dunque agli esordi del culto.

## 2. *Avvio e sfondo archetipale*

Come era cominciato tutto? Questa domanda ci riporta all'inizio dell'alfabeto, alla lettera "A": *Am Anfang* – si dice in tedesco. *In principio* erano il caos, il verbo divino e la sua opera di distinzione e realizzazione, e poi il gesto e la parola umana. Secondo Vico, Herder, Humboldt, Cassirer cultura e religione nascono dal bisogno impellente e interpellante dell'uomo di esprimersi simbolicamente in gesti, suoni, riti, che esprimono la ricchezza e l'uopo del mondo, e lo distanziano dalla presenza, spesso opprimente, dell'esistere. L'uomo inventa così gesti di mediazione tra il mondo e sé stesso, come la sepoltura, il cuocere, la caccia; comincia a dipingere o a schizzare ornamenti, animali, la sua propria sagoma; a suonare,

a poetare, a sacrificare, a disegnare e raffigurare la vita e tutto ciò che la sostiene e minaccia. Una vita, questa, che rimane conturbante e affascinante, perché ogni vita vive della vita altrui! E così l'uomo ha bisogno di rituali in cui si riflette e incarna l'impressionabilità fino alla vulnerabilità e l'espressività umana fino alla sua inventività culturale e culturale. I riti della Chiesa e perfino quelli della società odierna si inscrivono, sia pure in modo molto diverso, in questo raggio.

## 3. *Crisi e realizzazioni attuali del rito*

È sotto gli occhi di tutti che si sia creato uno sfasamento, uno iato tra la vita comune della società occidentale e la ritualità ecclesiale. E in questo assistiamo forse al reiterarsi di quello scarto iniziatico tra il Gesù storico, la croce, il sepolcro, l'assenza e le nuove forme di presenza del Cristo trasfigurato-risorto, vicino a e lontano da ogni mediazione istituzionale.

I riti tradizionali spesso non parlano più, non sanno interpretare la vita. Eppure si inventano anche nuove forme di ritualità: le giornate mondiali della gioventù, le cene di ospitalità a Sant'Egidio, le piccole forme celebrative per ricordare le crepe, le assenze e presenze, le trasformazioni ed inversioni della vita, i processi e le dinamiche, la forza e la debolezza della comunicazione. E tutto

questo per comprendere il mistero dell'esistenza umana.

Michel de Certeau è stato un avvocato dello scarto, dell'estraneità che, a suo vedere, segnerebbe la vita, il mistero e il rito. «It is hard to be down, when you're up» – così recitava un cartone sul centodecimo piano del World-Trade-Center, citato da Michel de Certeau venti anni prima del crollo apocalittico delle due torri. Una vertigine nell'atto di uno sguardo panoramico, tra Dedalo ed Icaro, su una città che non conosce storia, ma si inventa sempre di nuovo. De Certeau paragona questo a Roma, alla sua memoria arcaica: un labirinto vivibile. Da parte mia, ricordo una scena alla quale assistetti anni fa, che si svolse tra la collina del Gianicolo e la prigione *Regina Coeli*. I parenti e i detenuti, per comunicare fra loro, urlavano con voci rimbombanti, usavano megafoni, sventolavano asciugamani, mandavano segnali *morse*: ponti festivi di emergenza in un mondo meno che feriale, forse anche questa una forma di mediazione “tra un fiore colto – e l'altro donato”, scongiurando il nulla. Potrebbe essere anche questa forse una scena, una metafora per il rito oggi?

## B. *Avvii attuali*

Giunti a questo punto dobbiamo parlare dei motivi dell'estraniamento creatosi tra vita e rito e degli squilibri dentro l'economia sacramentale.

### 1. *Lo scarto e l'equivocità tra vita e rito sacramentale oggi*

Che impatto tra rito e sensibilità culturale! La gente cerca segni e promesse di vita, una benedizione elementare, un gesto di comunione, di condivisione, un conforto, un lume per comprendere la sua esistenza come simbolo che illuminerebbe la propria provenienza, come metafora promettente, come cifra che celebrerebbe e paleserebbe un mistero. Cerca solo un rito umano e una mistica elementare – e si imbatte in un sacramento! Porta il bimbo al Battesimo come forma di invocazione e benedizione creaturale e si sente parlare di “comunità dei fedeli”, di “parrocchia”, della “morte e risurrezione di Gesù Cristo”, di “confessione di fede”, di “Satana”, di “peccato originale”, di una “grazia difficile” e tutto questo – si badi! – in mezzo ad un rituale spesso sbrigativo-meccanico.

Lo stesso vale per l'Eucaristia: tutti parlano di un “pasto fraterno”, ma non vi è nulla da gustare, da mangiare – per non parlare poi di “parteci-



pazione attiva” e di “esperienza di comunità”, mentre in realtà in chiesa altro non abbiamo che un’assemblea di solitudini. Si sente il messaggio di una “presenza reale”, di metamorfosi – e ci viene somministrato un rito del tutto attendibile, che desta persino noia. Ci si aspetta un evento significativo e ci si trova soffocati dall’amministrazione spesso sciatta di una ontologia trascurata e da un assetto giuridico scialbo ma opprimente. La Messa si celebra ogni giorno, senza ricordare l’origine più che discutibile di questa prassi, nata dall’idea del suffragio per l’impero carolingio e per i defunti nel purgatorio... Si parla di celebrazione eucaristica e in realtà si “recita la Messa”, semmai. La Chiesa si trova oggi a dover avviare un lavoro immane di revisione, per re-inventare la ricchezza e la verità della liturgia, per sviluppare anche i riti mistagogici non eucaristici.

## 2. *Le dimensioni e i contrasti dentro il rito sacramentale*

Dobbiamo scavare ulteriormente dentro le tensioni del rito. Si parla tanto oggi di eucaristia come “pasto fraterno” e poi si riceve un’ostia senza gusto, senza palpabilità reale, e poca fraternità. Ci sarebbe dunque qualcos’altro da aspettarsi, da credere? Il punto saliente dell’eucaristia forse non sarà il mangiare, la comunione

sociale, il pane condiviso, si tratterà piuttosto di un’oblata di oblazione, di un gesto della *datio*, di una consegna, nel quale il rito si fa dramma, rappresenta uno scambio lieto ed abissale; per cui colui che mangia non assorbe il cibo divino, non lo consuma, ma verrebbe da parte sua consumato, assunto dal mistero. Il rito si fa così mistica di abbandono, di oblazione e in questo di comunione. È un pane che non ci rende sazi, ma affamati (cfr. Gv. 6,26).

La stessa inversione avviene nell’atto splendido dell’adorazione. Si contempla e venera la “presenza reale” nell’ostia, e non si vede nulla. Ci si imbatte in un apparente vuoto, in un bianco puro – come simbolo di una pienezza inafferrabile, invisibile – come avvenne nel roveto ardente, dove Mosè si sentì visto, interpellato. Si parla di “Wandlung”, ovvero di metamorfosi, di “transustanziazione”. È certo giusto, impressionante; ma San Tommaso è più cauto: usa i concetti di *transitus*, *existere in*, *conversio*, *consecratio*, dove non vi è nulla da vedere, da sentire, da verificare. Ricordando il principio da lui formulato che Dio non è tanto nascosto nelle cose, ma che le cose sono piuttosto accolte in Dio, vivono nella sua sfera (*S.Th.* I, 8,3). Il che è come dire: non si deve torturare e infrangere il corpo dell’altro per giungere alla sua anima, alla sua sostanza, al suo mistero, ma piuttosto contemplarlo come com-



presente in Dio. Forse siamo ancora in cerca delle forme rituali giuste per corrispondere a questa teologia, per rappresentare l'antico mistero e per corrispondere ai bisogni e alla ricchezza vissuta dell'uomo attuale.

### C. *Avvii biblici*

#### 1. *Tutto inizia con l'Ultima Cena, memoriale del passato e anticipazione del futuro*

Il nodo sacramentale nel Nuovo Testamento si stringe e si scioglie nel gesto dell'Ultima Cena. Essa è, da un lato, il riepilogo di un rito veterotestamentario, ancestrale, arcaico, di sangue, celebrato in fretta per iniziare l'esodo, un rito che ricorda un passaggio tra morte e vita. Nello stesso momento in questo rituale assistiamo ad una ripresa dei gesti di vita e delle parabole di Gesù: gesti di convivenza e convivialità, del mangiare insieme, compreso come segno e metafora del Regno, della comunanza primordiale e dell'escatologica tra gli uomini e Dio. L'ultima cena è forse anche la realizzazione palpabile della logica delle parabole nelle quali si annunciava una tale prospettiva che rovescia tutte le prospettive: la Cena come metafora realizzata. E, da ultimo, la Cena sembra un'interpretazione previa della morte, la significa e in-segna come un evento e

un gesto di dedizione libera, di consegna, del dare la vita, di un sacrificio accettato che si svolge e compie nel gesto di una preghiera di lode e di libero abbandono, espresso poi nelle sette parole di Gesù sulla Croce.

In tal senso l'Ultima Cena risulta essere un gesto iniziatico, rappresenta il dramma del "tradere", la rete del consegnare ed essere consegnati. E di conseguenza, le grandi tele che la raffigurano non parlano del mangiare (solo Giuda "riceve la comunione"...), ma del momento drammatico dell'impatto tra tradimento e consegna, tra vita e morte, tra solitudine e comunione. Lo stesso vale per il racconto mistagogico-ermeneutico di Emmaus (Lc 24,13-35). Assistiamo ad un accompagnamento, ad una lenta rilettura dell'evento pasquale, ad un'illuminazione che si dà nel gesto fuggitivo della frazione del pane, del riconoscimento di una nuova vita. Gesti di una rottura iniziatica per comprendere la vita, la via e la verità estraniante e rincuorante di Gesù.

#### 2. *Gesù e il rito, un rapporto contraddittorio*

Quale rapporto ha avuto ora Gesù con l'ordinamento religioso giudaico? A ben guardare egli, da una parte, ha scalzato, combattuto, demitizzato il rito, la mistica, il mito, l'etica dell'antica Legge. Li ha umanizzati, incarnati in una prassi

inedita a servizio della vita. Gli ha tolto i falsi pesi. Eppure egli ha anche esasperato il mito (l'incarnazione del Figlio e del *Logos* di Dio), il dramma di morte (di Dio!) e della Risurrezione, ha inasprito e interiorizzato l'etica nel discorso della Montagna, nonché il rito, fino al discorso di Gv 6, dove egli parla di un "mangiare la sua carne" e "di bere il suo sangue". Ambedue queste tendenze sono vere, e vanno riconosciute: il protestantesimo conserva quella più liberale, simbolica, fraterna; il cattolicesimo classico quella archetipale. Quello di oggi invece sembra non sapersi decidere.

#### D. *Prospettive*

Queste nostre lezioni intendono ripercorrere le diverse dinamiche e rotture iniziatiche sopra indicate. La mia scommessa ora è questa: cercare di descrivere i riti in quanto capaci di assumere le crepe, le ricchezze e le ferite della vita, e di risignificarle, metaforizzarle. Ciò implica che i processi della vita invocano una configurazione rituale, una qualche forma di mistica, e che rito e mistica, da parte loro, sarebbero in grado di restituire alla vita il suo spessore, la sua promessa, la possibilità di leggere tutto come segnatura, metafora, simbolo di altro. Giunti così al punto in cui il rito inizia davvero a parlare alla vita non

parleremo più di rito, ma di liturgia (II), e ancora rovesceremo la prospettiva e leggeremo tutto alla luce del mistero, del sacramento, per giungere così ad una vita trasformata (III). Infine rileggeremo questo rapporto tra vita e mistero come processo metaforico, di *transfert* tra linguaggio e realtà, tra solitudine e comunione, come costellazione teandrica (IV).

In questo cammino dobbiamo mettere in conto di incontrare sia insidie che *chances*: l'insidia è data dal fatto che persino la liturgia o i sacramenti possono essere interpretati come mere ritualità antropologiche. Senza dubbio essi sono anche questo. Infatti un rito sacramentale che non si nutrisse della polpa dell'esperienza umana, resterebbe banale, sterile, meccanico o una mera mistificazione incomprensibile. Ma liturgia e sacramento sono molto di più, devono essere in grado di far emergere la filigrana mistico-misteriosa e cristologica dei rituali. Perché un rito che non fosse altro che ripetizione ed eco dell'esperienza umana, risulterebbe insignificante, privo di interesse. E poi il rito, in verità, non si lascia mai del tutto umanizzare, personalizzare. In questo sta forse il suo dramma, che appartiene anche ad altri rituali della vita quotidiana, come il mangiare, l'esercizio dell'eros o del lavoro. Speriamo dunque di trovare un campo di gioco fecondo tra antropologia e scienza liturgica, tra rito sacramentale e

le esperienze vitali degli uomini, in modo sciolto, rincuorante. Sarebbe questa una "scienza gaia" che si muove tra religione ed esistenza, che passa sempre di nuovo dal rito alla liturgia, dalla liturgia al sacramento – e viceversa.

## Dal rito alla liturgia

### II. *Et eduxit me in latitudinem*

Il rito sacramentale tra azione umana  
ed *opus Dei*

Cerchiamo ora di cogliere le venature e le dinamiche infrante e stupende dell'esperienza umana, la loro apertura all'indicibile, il loro carattere rinviante, simbolico, trasformatore – e di vedere come il rito possa accoglierle e illuminarle in modo nuovo, promettente. Assistiamo qui ad un incrocio fortemente fragile: la vita si esprime e si simboleggia in tanti riti e riveste così una pregnanza e un significato – e il rito, come azione simbolica di "secondo grado", fa sì che la vita possa cogliersi come simbolo aperto, come processo del *metaphorein* permanente. In questa alchimia il rito ci fa scoprire le dimensioni divino-umane della vita nonché del Cristianesimo e diviene dunque liturgia.

A. *Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena la dimensione temporale della vita*

Nella nostra vita sperimentiamo e riflettiamo il mistero del tempo come una sorta di esecuzio-

ne, come realizzazione fuggitiva ed imponente, sofferta e propizia, pesante e leggera, elementare e culturale. Il tempo e il suo scorrere suscitano angoscia, coraggio, un senso di resistenza ma anche di avventura. E proprio per questo le metafore del viaggio e del pellegrinaggio accompagnano la storia umana fin dai suoi esordi. Pensiamo ad Abramo e Mosè, ad Ulisse ed Enea, agli Argonauti, a Dante e all'immagine della Chiesa come nave. Questa esperienza del tempo chiede di essere coltivata in gesti di memoria, di attenzione al presente, di speranza messianica, in tante forme di politica. In tal modo esso diventa tempo raccolto, ricordato, aperto, rappresentato, sperato, programmato, proiettato, pur restando al contempo qualcosa di mai del tutto dominabile. Il tempo viene dunque trasformato così in politica, racconto, meditazione, terapia, utopia, nostalgia. In una parola: il tempo diviene storia. Autori come Agostino, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Paul Ricoeur, poi Walter Benjamin, Ernst Bloch, Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz, Jan Assmann, Eugène Minkowski e Hannah Arendt hanno riflettuto sulle forme del metabolismo del tempo in storia, azione, passione, narrazione umana.

In tutte le culture finora conosciute tempo e storia rivestono una loro pregnanza e un loro significato mediante gesti, racconti, mistiche re-

ligiose, riti, nei quali il tempo poliedrico ed ambivalente viene trans-finalizzato, risulta destino, grazia, vocazione, sfida, conforto, un invito alla libertà umana. In narrazioni profetiche, protologiche ed escatologiche il tempo diventa storia, la storia riveste un senso, rivela una verità e si fa campo di azione umana e di compresenza divina: il passato ci parla, il presente ci sfida, il futuro si fa avvenire. Il tempo si consegna dunque ad un orizzonte di ulteriorità, di compimento, ad un giudizio definitivo; si staglia da esso, si affida ad esso, diventa portatore di un messaggio, di un destino, di una libertà interpellata. Questo avviene in gesti di ringraziamento, perdono, attenzione, accoglienza, di pellegrinaggio, di assistenza al bisognoso; avviene altresì nella preghiera di lode, di lamento, di supplica, di abbandono; in tante forme di meditazione e narrazione, di memoria e invocazione creaturale, in cui sempre emerge la compresenza tra sfera umana e quella divina. In queste forme rituali l'uomo si raccoglie, riveste un contegno, per imparare a vivere il tempo con dignità, umiltà e coraggio. In tal modo si *benedice* il tempo, se ne parla bene. Esso viene colto come segno di una presenza divina. Il tempo allora non risulta solo come *chronos*, ticchettio dell'orologio, ma si dispiega e si realizza in tanti *kairoi*, in tanti momenti propizi di compresenza. In tal modo l'esperienza del tempo si iscrive nel



raggio di più ampi eoni duraturi, si coglie come tale sullo sfondo di un'eternità che sarebbe lo spazio della "cospirazione" tra diverse libertà ispirate, sarebbe il Regno di Dio. A tutto questo il rito sacramentale dà forma e trasforma questa metamorfosi in un gesto attendibile. Fra coloro che hanno dato una fisionomia a questo pensiero sono qui certo da annoverare: Odo Casel, Max Thurian, Johannes Betz, Richard Schaeffler, Jean-Yves Lacoste, Günter Bader, Olaf Richter.

*B. Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena la dimensione spaziale della vita*

Per lungo tempo la teologia ha insistito sulla storicità della salvezza e sul carattere salvifico della storia, trascurando la dimensione (apparentemente pagana) dello spazio. Eppure la vita si orienta nello spazio, nelle sfere e tensioni tra interiorità ed esteriorità, altezza e profondità, ampiezza ed angustia, tra cielo-orizzonte-terra, universo e prospettiva singolare, tra sfera intima e pubblica. Ci muoviamo in "atmosfera" e mondi di emotività, di socialità e socievolezza, ma anche di incompatibilità e estraneità: siamo accolti ed esclusi da certi ambienti; si creano zone climatiche d'intesa, di spessore, di respiro, di vivibilità. Lo spazio è una dimensione reale, simbolica,

atmosfera, prospettica, di risonanza musicale, pittorica, artistica, culturale e cultica. Non sarà dunque un caso se i luoghi privilegiati per la nascita della religione siano proprio gli antri (caverne, spelonche, grotte), la cima dei monti, la sconfinatezza dei mari e deserti o ancora i giardini e infine le città. Pensatori come Hermann Schmitz, Gaston Bachelard, Werner Stegmaier, Hartmut Rosa e tanti antropologi hanno dato spazio a questa realtà. Da parte sua la religione coglie ed esprime, mette in scena questi luoghi, li qualifica come luoghi simbolici di grazia, di elevazione, di raccoglimento. La caverna risulta, fin dagli albori dell'umanità, un luogo di meditazione, di sacrificio, di rappresentazione cultica per garantire il successo della caccia e per compensare la sua colpevolezza. Il carattere sublime-elevante della divinità si sperimenta invece sulle alture. Israele segue il Dio girovago nei viaggi e nelle scorribande del deserto. A mio avviso, tutte queste dimensioni ritornano in qualche modo nell'architettura delle chiese, nella loro altezza e profondità, nella loro vastità, come dimensioni simboliche oltre ogni utilità pragmatica. E ricordano che la Chiesa stessa è un'arca di Noè, una nave, e condivide così indirettamente il destino di Ulisse, di Enea, di Dante...

Lo spazio del luogo di culto viene dunque consacrato, significato, riempito di vita dal rito.



Nel rito si configurano poi intimità umana e sfera pubblica, cielo e terra, si apre uno spazio cosmico, sociale, archetipale. Mi piace richiamare una bella espressione tedesca, secondo la quale il rito "si percorre" ("den Ritus begehen"), come se esso fosse una ricorrenza, un itinerario, una forma di processione o di una passeggiata in giardino. Perché nel rito l'uomo si costituisce alla simbolicità dello spazio vitale, vi trova uno spazio di respiro, un cielo (e gli angeli sono avvocati di questa vastità ambientale, del *milieu divin*, molto più ampio dei nostri orizzonti di comunità esclusivamente umana). Col rito entriamo in una sfera transpersonale e, in questo, forse personalizzante, perché vi si rappresenta lo spazio comunicativo del Dio trinitario. Thomas Ruster, Thomas Zeilinger, Ulrich Mann, Albert Gerhards, Marianus Bieber e già Erik Peterson hanno riflettuto su questo versante del rito – nonché della vita.

*C. Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena la dimensione comunicativa della vita*

La vita si realizza come (e in una) esistenza condivisa, data ed accolta, di simpatia ed antipatia, di attrazione, repulsione e collaborazione fattiva. Essa è fatta di intese e di compromessi, di rapporti politici ed intimi. Siamo fatti per

riconoscerci nella nostra vicinanza e diversità, per comprenderci, intenderci, accordarci e per litigare, contestarci e contestualizzarci, per sviluppare un'atmosfera musicale di risonanza, di tatto squisito tra distanza e coinvolgimento, di accettazione ospitale dell'estraneo. Martin Buber e Franz Rosenzweig, Paul Ricoeur, Bernhard Waldenfels e Jürgen Habermas, Jean-Luc Marion, J.-L. Nancy e Hannah Arendt e recentemente Hartmut Rosa hanno indagato su questo intreccio e intrigo intimo e sociale.

Questa reciprocità e comunanza vive ora di presupposti che essa stessa non può garantire: è fragile, sempre esposta all'equivocità. Perciò essa esiste in quanto viene già in sé coltivata e sorretta da tanti riti pre-personali, da meccanismi e forme preconce che, per dir così, fanno da olio lubrificante per gli ingranaggi sociali. Ed è forse anche per questo che in tutte le culture il dono del comprendersi, la riuscita della reciprocità, la fragilità del nostro amare, dare e ricevere vengono affidati agli dèi, a riti sacramentali di invocazione, di ringraziamento, ove ci si trova in una sfera transpersonale, pubblica, formale: in riti di accoglienza, sacrificio, invocazione, comunione, di celebrazione della nascita, della morte, del matrimonio, di accompagnamento dei fanciulli ed adolescenti (i "riti di passaggio"), di vicinanza ai malati e moribondi, in tante forme di pasti rituali,

di teatro, di storia di passione, di rappresentazioni della violenza e della conciliazione – che per noi trovano la loro icona ultima nella figura di Gesù, della sua prassi umana e nell'azione simbolica dell'Ultima Cena. Nei racconti e riti religiosi si raffigurano, si eseguono e si salvaguardano le promesse e le fragilità, il fallimento e il salvamento, la passione dei rapporti umani, sociali, cosmici. La socialità simbolica rappresenta e riscatta la socievolezza umana, attraversandone anche gli abissi, la mancata coincidenza tra parola e azione, anima e corpo, io e tu, ristabilendone l'ordine – un contatto salvifico. Nel rito l'uomo attraversa il paesaggio della non-comunicazione per riscoprirne e riattivarne le linfe vitali. Günter Bader, Edward Schillebeeckx, Gerd Theissen, Edmund Arends e Giorgio Agamben hanno dato forma e vita a questo nesso dialettico.

*D. Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena l'intercorporeità*

Siamo corpo, abbiamo un corpo, gli siamo soggetti. E lo viviamo nel contatto intimo, nella sfera sociale. Ne siamo padroni e servi e complici. È il corpo la sfera del nostro agire, della nostra compresenza e siamo in esso vulnerabili, esposti e sottoposti a tanti sguardi, a tante forme di oggettivazione fino agli interventi chirurgici e alla

tortura. Esso è il *medium* della comunicazione gestuale, spirituale, erotica, politica, famigliare e allo stesso momento maschera opaca, velo; esso ci isola, ci fissa su un luogo, su un ruolo, ci mette a nudo e ci nasconde.

I sensi sono la scuola della sua realizzazione, il passaggio permanente dal guardare oggettivante al vedere e contemplare, al vedersi visti. Dalla ottusità all'ascolto, alla reciprocità del comprendersi, ove tocchiamo la sfera del contatto empatico, della risonanza reciproca del corpo sociale. Nell'azione e passione intercorporea, in questa "prassi letterale", ci realizziamo, diventiamo concreti, ci scopriamo e ci costituiamo come impegnati, come compresenti, siamo uomini spirituali, senza averne la pretesa. I sensi sono rapporto elementare e sublime agli altri e al mondo e mediante essi il corpo risulta essere un'incarnazione comunicativa, come un essere relazionato all'intercorporeità. Autori come Maurice Blondel, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Henri Maldiney, Bernhard Waldenfels e Jean-Luc Nancy hanno perlustrato questi paesaggi.

Questa dimensione oscillante tra carne, corpo individuale e sociale, espressivo ed enigmatico, portatore di significato – tutto ciò viene accolto e rappresentato dal rito che, da parte sua, rappresenta anche un'azione-passione intercorporea. Il rito

sacramentale è un gesto umano, sociale e sarebbe allo stesso momento il simbolo sensuale di un favore grazioso divino, scrive Goethe. Ireneo di Lionne (e la scuola del cardinal Berulle di Saint-Sulpice fino a Charles de Foucauld) declina e coniuga il mistero cristiano come sequenza del concretarsi di Dio in una catena aurea di incarnazioni: la creazione, la vita umana in coppia, il patto con gli uomini e con Israele, il girovagare nel deserto e la stabilità di un legame attendibile nel Tempio, nello Stato, nella Terra promessa. Tutto questo si focalizza nella figura di Cristo come Signore e Servo, Pastore e Agnello, come figura esposta e trasfigurata, solitaria e comunicativa, poi denunciata, torturata, immolata, e come libertà sovrana che si consegna e che prega, una figura trasparente, risorta, comunione-eucaristica, comunione-ecclesiale, escatologica. E il rito dell'Ultima Cena, riattualizzato nell'Eucaristia, condenserebbe tutti questi stati del corpo di Cristo: *Hoc est enim corpus meum*, questa formula (meta) storica indica e realizza l'unione tra parola e realtà, tra corpo e spirito, tra il corpo individuale e quello comunione. È più (non meno) che un simbolo; è un segno che significa, un senso realizzato, sensuale e sensato, una strana coincidenza tra linguaggio e materia palpabile. Perciò si mangia senza saziarsi, anzi si rimane affamati; non si consuma, ma si viene consumati; si vede e non si vede, ma si

venera e ci si scopre guardati e invitati ad esporsi in ambienti lontani dal *milieu* ecclesiale. Un vero compimento e una trasfigurazione del linguaggio corporeo che ci preserva anche da ogni idolatria o feticismo sociale o sacramentale, da ogni falsa identificazione tra Regno e Chiesa, tra Eucaristia e presenza materiale. Il rito si fa liturgia di lode, di incarnazione libera, di compresenza tra corpo umano e incarnazione del Verbo. Rimando a ciò che hanno scritto a riguardo Ghislan Lafont e Gottfried Bachl.

*E. Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena l'evento linguistico*

L'uomo si esprime, comprende e comunica mediante il linguaggio, la parola, la quale è sempre una parola d'ordine, che evoca, designa, rappresenta, significa una realtà, crea mondi e stati sociali, vincola la libertà: nell'ordine e nel giuramento, nel mistero del nome si costituisce una sfera attendibile, interpellabile, legata a realtà compatte sul piano sociale e cosmico. Nella poesia l'uomo evoca mondi possibili, sentimenti inauditi; nella profezia critica ed estranea il mondo e invoca un avvenire diverso; nel nome invoca ed interpella l'altro; nel racconto e nel mito rievoca il passato; nella preghiera esprime e presenta la realtà *coram Deo*.



Nel rito che si fa liturgia tutti questi gesti linguistici si condensano, vi si rappresentano nella loro unità sinfonica, e questo in una forma pubblica, come ufficio, formula, confessione, dogma, comandamento (perfino quello dell'amore), acclamazione, voto, dossologia, ringraziamento (*gratias agere*), come atti linguistici e gesti ripetibili, attendibili, che danno forma e cornice alla vita sociale.

Un tale rito in-forma la realtà, la ricrea, le presta un'altra forma di identità tra parola, nome e realtà, quasi come una realizzazione del classico argomento ontologico di Sant'Anselmo (come dice M. Tournier in *Il Vento paraclito*). La liturgia riveste qui un carattere particolare. Essa appare come un evento e un gesto più che personale, ovvero transpersonale; più romano che romantico, più oggettivo che soggettivo, più politico-sociale che comunione, senza negarne le dimensioni personali ed abissali – perché la memoria dell'uomo esposto e nudo sta sempre dietro l'angolo.

La liturgia è perciò sempre una celebrazione e rappresentazione pubblica ed intima insieme, un'invocazione creaturale della sfera divina e un gesto di compresenza simbolica del divino tra gli uomini. Giorgio Agamben ha scavato dentro le stratificazioni geologiche di queste dimensioni tra sfera archetipale e quella politico-giuridica.

Infatti il *Logos* non si fa soltanto carne, ma anche parola, nome, titolo, parabola, segno, simbolo...

*F. Rito ed esistenza presuppongono, qualificano e mettono in scena il versante sensuale-culturale-estetico della vita*

Non vi è culto senza cultura, senza una scuola dei sensi, senza la gioia di poter dare forma musicale, poetica, narrativa, artistica a spazio e tempo, all'unione tra corpo e parola, al mistero della loro congiunzione. In *Poesia e verità* (II, 7) Goethe ha dato rilievo a questa congiuntura in modo empatico ed enfatico, evocando la ricchezza della vita e del cosmo sacramentale-sensuale della Chiesa cattolica. Essa accompagnerebbe, orchestrandola, la parabola dell'esistenza umana mediante i suoi sacramenti. Questi creano un legame raffinato tra esperienza vitale e forma culturale in un modo addirittura lussureggiante, così da esprimerne il carattere grazioso, generoso, il loro più che necessario. Lo sperpero, il sacrificio, il lusso, la foggia e lo sfoggio della cultura sacramentale danno lustro alla vita, ne fanno assaggiare il suo carattere ludico e gratuito. Infatti il ritmo sacramentale oscilla tra dare e ricevere oltre ogni uopo e segue la dinamica dell'emergenza epifanica del divino in mezzo alle emergenze ed ambiguità dell'esistere. È come se il mondo pagano delle Muse e quello

mariano dell'Annunciazione, la musica di Mozart e la sua ripresa da parte di Karl Barth, Hans Urs von Balthasar e Hans Küng si incontrassero nei sacramenti; è come se in essi assistessimo ad un ritorno del mondo barocco che raffigura proprio questo connubio singolare tra l'estasi calcolata dell'arte e il cosmo sacramentale cattolico, forse l'ultimo periodo di un connubio connaturale tra cultura e Chiesa cattolica, politica e sacro. Romano Guardini e Balthasar, e più di recente Werner Hahne, Peter Hersche, Thomas Ruster e Alessandra Cislaghi hanno evidenziato la grazia evidente di queste costellazioni.

## Dalla liturgia al sacramento

### III. *Adoro te devote, latens Deitas*

Il rito sacramentale come rappresentazione drammatica dell'abbandono teandrico

*A. Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena la vita come processo di abbandono e di sacrificio*

La vita vive della vita, della morte altrui. Veniamo consumati da essa e sfruttiamo gli altri e noi stessi, nonché la natura. Da lì nasce la fierezza e il lutto della vita, la coscienza gaia ed infelice, che chiedono una loro rappresentazione vicaria. I sacrifici della vita vengono compensati, espiati per via e a furia del sacrificio cultico e così lentamente si trasformano in gesti di abbandono, di dedizione, di premura, di una pro-esistenza e di un amore che portano in sé ancora le venature della violenza subita e perpetrata, violenza che ci segna dalla nascita fino alla morte.

L'uomo sa di essere un malfattore esposto, vulnerabile e una vittima mai del tutto innocente e di essere capace di consegnarsi, di darsi e ricevere, di prendere su di sé le colpe e i debiti suoi e degli altri, di poter perdonare e sanare le ferite



dell'esistenza. In questa esperienza ancestrale e singolare già emerge l'immane rete salvifica di una "rappresentazione vicaria" come tessuto della vita sociale. Sul palco della vita, ognuno rappresenta lo splendore e le crepe dell'universo, e tra di noi facciamo le veci gli uni per gli altri (una sorta di vicariato, di sostituzione vicaria), in una danza di oblazione, dedizione, intercessione, una sorta di rappresentazione teatrale, politica, immaginativa, progettante, cultica. René Girard, Walter Burkert, Georges Bataille, Carl Gustav Jung hanno descritto questi cortocircuiti fecondi, incommensurabili sul piano antropologico. Il teatro di Goethe (*Ifigenia*, o la figura di Margareta nel *Faust*), di Claudel, i romanzi di Dostojewskij (Sonia e Raskolnikow, *L'idiota*), la figura di Simone Weil e il suo pezzo teatrale *Venezia salva*, i tanti protagonisti della resistenza e del sacrificio accettato sotto i sistemi totalitari ci fanno intuire cosa si cela normalmente sotto l'involucro della quotidianità: il mistero della pro-esistenza, come quella dei genitori e poi dei figli, la generosità di cui vive una società.

In questo contesto la figura del Gesù emerge come archetipo, garante, salvaguardia, icona, protagonista drammatico e vittima che salva. Egli è un Salvatore che si sottomette al processo dell'ingiustizia, che subisce la sofferenza sul piano sociale, intimo, religioso e riceve e dona la

vita nuova. Così egli diventa immagine e modello dell'uomo forte e fragile, filigrana della rete del vicariato, perno nel dramma della salvezza. Proprio quest'ultimo viene incarnato da Gesù, quale soggetto di una soggezione signorile, di una forza del poter consegnarsi ad una rete fatale di consegne, di tradimenti che poi egli trasforma in un gesto libero di abbandono; lui risulta Signore e servo, sacerdote, altare e vittima, pecora da macello e pastore, si pone nel vortice della vita sacrificale e la trasforma nel luogo epifanico di una vita nuova. La sua passione vorrebbe infrangere i meccanismi della violenza e trasformarli in gesti espressivi di pietà e di pace, di perdono e di preghiera, di abbandono, di speranza, di generosità, cioè di una libertà comunicativa, di un culto del pane condiviso e del sangue versato in favore degli altri e come oblazione a/di Dio. Se è così, allora l'Ultima Cena non può far altro che percorrere, ricordare, rappresentare come memoria, e anticipare come memoriale, questo dramma di sfondamento, della metamorfosi di una sofferenza indicibile in una compresenza teandrica. Questa alchimia viene ricordata e resa presente in ogni eucaristia. La liturgia diventa così sacramento di una salvezza presente. Günter Bader, Bernd Janowski, Joachim Negel, Chr. Gestrich, Gottfried Bachl und Alex Stock hanno riflettuto su questo lato del rito sacramentale e del gesto messianico di Gesù.

*B. Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena il dramma dei passaggi e metamorfosi della vita*

La vita si svolge nella forma e forza delle metamorfosi, nella dinamica dei passaggi forti e precari, degni e bisognosi della preghiera. Pertinenti e impertinenti si presentano i trapassi permanenti tra io e tu, me e me, dolore e guarigione, accrescimento e menomazione, parola e realtà, biografia e racconto, morte e nascita, amore e odio nello spazio dell'un-l'altro, del prima e dopo, tra alto e basso, cielo e inferno. In uno scambio lieto e imponderabile tra i diversi fronti. Eraclito, Ovidio, Dante, Goethe o psicologi come Carl Gustav Jung e Ludwig Binswanger hanno seguito queste strade della *Wandlung*, della metamorfosi, dell'opera di passaggio che l'evento pasquale e il sacramento sanno significare.

Il rito sacramentale incastona, rappresenta questi processi e gli dà una fisionomia, un senso, il carattere di una rivelazione dell'essenza umana e divina. I sette sacramenti accompagnano infatti i passaggi dell'esistenza umana, eseguono, mettono in scena gli scambi tra vita e morte, parola-segno-realizzazione. La vita si realizza come salva-guardata, assunta, accolta, diventa un simbolo della presenza del suo proprio mistero. In essi si trasfigurano la sostanza, la storia, il significato e

il senso della realtà; il bimbo risulta figlio di Dio, il pane e il vino risultano segnati dalla presenza della passione. Odo Casel, Teilhard de Chardin, Günter Bader, Heribert Wahl hanno evidenziato il carattere teologico, psicologico, mistagogico e drammatico di questi processi e passaggi, dello scambio lieto e abissale tra alto e basso, carne e spirito, crimine e salvezza – una metamorfosi che è più di un cambiamento, più di una rivoluzione sociale.

*C. Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena l'idea limite della purezza*

L'uomo è attratto e forse addirittura ossessionato dall'idea della purezza: la verità infallibile, la verginità non violata, l'ostia pura – quanto splendore e quanto terrore attorno a questi ideali. La ragione pura (Cartesio, Kant), il cui prezzo è stato una svalutazione del corpo e dei sentimenti; il concetto e il fenomeno puro (Hegel, Husserl); l'autenticità (*Eigentlichkeit*) dell'esistenza e il disprezzo della vita borghese (Heidegger); la razza pura (e le epurazioni e persecuzioni inevitabili che ne seguono); l'amore puro (è possibile?); la sterilità negli ospedali (e i tanti virus che vi si trasmettono); l'uguaglianza della correttezza politica e l'inclusione assoluta; la natura incontaminata

degli ecologisti; la trasparenza assoluta (*glasnost*): tutti questi sono grandi ideali che sorreggono la vita e la offuscano, la opprimono, si capovolgono nel loro contrario. Gesù, invece, è sì senza colpa, ma assume, prende su di sé i peccatori, anzi, il peccato stesso, la lontananza da Dio; l'ostia è sì presenza reale pura, ma allo stesso momento rappresenta col calice della sofferenza una storia di abbandono, di tradimento, di passaggio. Il sacramento non propaga ideali, ma rappresenta il dramma dell'impatto tra Dio e uomo e del loro salvamento. Non si tratta di un purismo morale, ideale o dogmatico, ma di un processo e di un passaggio sempre rinnovato.

*D. Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena il gesto della preghiera*

La vita trova la sua espressione nella preghiera mattutina e serale, nel silenzio raccolto, nell'abbandono, nella lode, nel lamento, nella supplica. Essa, la vita, si costituisce nella (e alla) preghiera. Mi pare questo il nodo e il fulcro dell'evento della Redenzione. Nella pena estrema della Croce, Gesù inverte la sua libertà e il suo amore, esprime la sua sofferenza fisica e metafisica in gesti e parole di apertura, in una preghiera di perdono, di abbandono, di speranza, di solidarietà. E così si

apre una breccia, si sfonda il cerchio chiuso della violenza e della morte. L'evento della preghiera ha dunque delle ricadute sulla vita intima e sociale dell'uomo, perciò essa è insieme privata, intima e pubblica, condivisa. Anche il rito eucaristico è nella sua essenza una dinamica di preghiera, di grata memoria, di dossologia. Ed è proprio in questa dinamica che avviene la presenza attuale dell'azione cristologica. Risulta pertanto conveniente parlare dell'eucaristia anche mediante le forme della benedizione, dell'inno, della venerazione. Non sarà dunque un caso se in San Tomaso troviamo, accanto all'esposizione dottrinale, gli inni del *Pange lingua*, dell'*Adoro te devote*, del *Lauda Sion*. Questo perché la dinamica del sacramento e la venerazione non si escludono affatto, forse si sorreggono a vicenda.

*E. Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena la compresenza teandrica*

La vita è un configurarsi e un avvenire permanente di compresenze che si incrociano. Ciò si realizza in tutte le dimensioni finora evidenziate: nella presenza temporale e spaziale, comunicativa e intercorporea, culturale, processuale-attuale, sacrificale. Questi processi vitali si comprendono e si compiono nel sacramento che da parte sua,

è invocazione e preghiera, racconto e memoria della storia religiosa nonché della vita ed azione, della passione e risurrezione di Gesù, che si condensano nell'Ultima Cena.

Nel rito ci intoniamo alla sua oblazione e al suo sacrificio, condividiamo il pasto fraterno e ognuno è invitato a vivere una sua forma di unione mistica col Mistero. Tale compresenza si concreta tanto nell'assemblea quanto nei singoli, si attualizza nella predicazione, nel racconto, nel pane e vino, nella loro visione e consumazione. Mai dovremmo ridurre il rito ad un aspetto: solo nel loro insieme questi elementi sono fecondi, solo così possiamo preservarci da una sorta di feticismo, da ogni materialismo o spiritualismo eucaristico. Questo era del tutto ovvio per San Tommaso, che insiste sul carattere velato, *sub contrario* di una presenza che non si presta al piglio dei sensi elementari, dal momento che nella sua ri-velazione è più latenza che evidenza: «Adoro te, devote latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas» – una triplice affermazione della remotezza del mistero, che chiede proprio l'abbandono da parte del partecipante. La stessa dialettica ritorna nella parola "species", che significa insieme la sagoma esteriore, l'impressione intima e la pura forma di una realtà, nonché la mediazione trasparente e mai esaustiva della sua essenza. L'inno *Lauda Sion* esprime così questo

concetto: «sub diversis specibus / signis tantum et non rebus / latent res eximiae». Queste espressioni connotano la velatura nel "sub", presuppongono l'ampiezza di significati di "species", forniscono due versioni del concetto di "res", descrivendo così un transito permanente, una forma di conversione, di *consecratio*. Transustanziazione, transignificazione e transfinalizzazione formano una danza, un girotondo aperto alla cui ricchezza ermeneutica non possiamo rinunciare.

Forse emerge qui la necessità di confermare il primato di un'ontologia su ogni psicologia. La vita, l'essere, la storia e la cultura, il 98% del mondo e di noi stessi ci sono pre-messi e promessi, dati, affidati e sono sempre e di nuovo ricevuti da noi. E anche le trasformazioni, il riuscire e fallire dell'esistenza avvengono in noi, con noi, ma anche senza di noi, emergono in noi e tra di noi e ci attraversano. Per non parlare del mistero teandrico e del sacramento, che da parte sua celebra e ratifica questo primato del pre-dato e di una presenza indicibile che pure ci fa parlare, pregare, respirare e vivere. Una ontologia del "frammezzo", del dare e ricevere, del dono come grazia e nuovo obbligo, una tale nuova ontologia mi pare si annunci da tempo e diventerà un punto di partenza per la teologia del sacramento (Jean-Luca Marion, Christine Büchner, Veronika Hoffmann).

IV. *Il metaphorein/transfert come gesto,  
ritmo e logica della vita, del mistero,  
del rito sacramentale*

A questo punto delle nostre riflessioni è opportuno stringere e sciogliere il nodo gordiano del mondo sacramentale, provare ad evidenziarne la filigrana, la legge, il respiro e il ritmo vitale.

A. *Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena il carattere ludico del mondo e di se stessi*

I riti sono ludi sacri, messe in scena che vogliono rispecchiare, condensare, rappresentare, sgravare la vita a favore della vita, per rimetterla in gioco, senza ripeterla, copiarla, ma lo fanno – come il gioco dei fanciulli – in un modo meccanico, estraniante, formale, stilizzato e regolato, in uno spazio e tempo appartati. Senza i riti ludici e la loro attendibilità non vi è vita sociale, amore, esistenza. Essi ci dicono che la vita stessa può risultare gioco, figura, configurazione, simbolo di una grazia, di un contrasto agonale, di un retroscena mitico ed emergere infine come metafora di un compimento. E in ciò vi trapela



qualcosa della graziosità, dello *charme*, della tragicità del cosmo, della verità dell'esistenza. Nel teatro, nel tempio, nell'arena si dimostra che ogni vita è teatro, tempio, arena, simbolo di esordi remoti, metafora di un mondo che sta per emergere. E in questo di un ordine divino, teandrico, cosmico, di giustizia, di salvaguardia – nonostante tutto.

Questo carattere ludico-formale-regolare-estraniante-transpersonale dei riti vuole garantire il "transfert" intra- ed interpersonale e sociale. I luoghi sociali del loro realizzarsi sono la scuola, i tribunali, le arene, gli ospedali, le famiglie, perfino la vita intima, tutti segnati dall'attendibilità di alcuni meccanismi, di alcuni gesti rituali appunto, formattazioni che non si lasciano mai del tutto tradurre in gesti autentici, personali, romanticamente genuini. Victor Turner, Arnold Van Gennep, la scuola di Padova, François Euvé, Andreas Odenthal, Romano Guardini hanno evidenziato questo tratto della vita e del rito.

Vista in questa prospettiva l'Eucaristia appare anche come una sorta di messinscena ludica, che rappresenta e percorre il dramma del mistero, della sofferenza, del risorgimento, della metamorfosi della vita; come spazio e processo di catarsi, come conciliazione tra parola e realtà, esperienza e verità, e lo fa nella dinamica del grande racconto, della preghiera e nella sequenza

impressionante di elevazioni che ritma la celebrazione: si eleva il vangelo, dopo la proclamazione del testo, e le offerte del pane e vino per l'oblazione, dopo la consacrazione, al momento della dossologia, subito prima della comunione. Lo slancio del «sursum corda», della *gratia elevans* come ritmo rilevante e rivelante dell'esserci – la leggerezza in barba alla *pesanteur* dell'esistenza e dello stesso rito.

#### B. *Il rito salvaguarda il carattere simbolico-metaforico della vita, il ritmo del "come"*

Nel nome del "come", una parola che racchiude una oscillazione che è resa nella lingua tedesca attraverso "wie" e "als". Il "come" vive nel modo del *transfert*, del passaggio: niente è plumbeamente ciò che è, mera identità. Tutto sa di retroscena lontani e vicini, tutto parla, è impressionato da ed espressivo di qualcosa, è e chiede una rappresentazione, interpretazione, traduzione ed esecuzione gestuale e linguistica, ispirata e performativa. Ha una connotazione sociale, economica, psicologica, drammatica, rituale, metafisica, religiosa. Perché tutto è e può dunque risultare simbolico (rappresentativo, protologicamente potente, benedetto), sintomatico (segno di una disgrazia, di un destino fatale, abissale), cifrato (enigmatico, irrisolvibile, degno e bisognoso di essere riletto),

metaforico (escatologicamente promettente, traducibile in altri linguaggi e in realtà inedite, portatore di altri mondi).

Un verso tratto da una poesia di Patrizia Valduga potrebbe orchestrare questa ricchezza enigmatica e sollevante. Le ho dato il titolo "Io come io": «Io sono stata sempre come sono / anche quando non ero come sono / e non saprà nessuno come sono / perché non solo come sono». Il rito sacramentale, se fosse all'altezza di se stesso, sarebbe l'apertura e il sigillo, la messinscena di questa poliedricità del "come", che mette il mondo in fibrillazione, lo salva dalla monotonia delle ideologie nonché dalla falsa velleità della semiotica sconfinata del postmoderno (si pensi ai romanzi e alle teorie di Umberto Eco), dalla depressione del grigiore ("niente significa qualcosa") e dall'isterismo del possibile ("tutto può significare tutto").

Il rito risulta dunque un in-segnamento, ci fa comprendere che siamo com-presi da ed in un contesto più ampio; che il mondo, la vita sono simboli. È un gesto culturale e mistico di preghiera, abbandono, unione. Evidenzia, percorre e celebra il "come", la leggerezza di una preposizione, di una congiuntura che lascia il mondo in sospeso per indicare, nominare, creare sempre vecchi e nuovi rapporti semantici, personali, metafisici, mistici.

### C. *I misteri cristiani come opera di passaggio, eventi di metamorfosi, di cambiamento di prospettiva*

Il rito sacramentale evoca la compresenza della sfera teandrica e il cosmo e il dramma dei misteri del Cristianesimo. Ireneo aveva letto la loro storia come una catena di incarnazioni, di concrezioni; Origene come processi di abbassamenti kenotici e di elevazioni spirituali. Da parte mia, proporrei una visione che potrebbe integrarli: ogni mistero, nonché il loro concatenamento, risulterebbe un'opera di passaggio permanente, un *metaphorein*, che sa di una metamorfosi, di un accrescimento verso il medesimo, di una trasformazione, senza perderne l'identità. E ancora: ogni mistero contiene e mette in atto un rovesciamento di prospettiva, e perciò risulta pluridimensionale, dialogico, dialettico, polare, fino all'apparente contraddittorietà e paradossalità. La Trinità appare come dispiegamento dell'unica coscienza divina e come dialettica essenziale ed interpersonale; la creazione come assunzione dell'altro in Dio e come un processo della sua liberazione ed autonomia; il Patto col popolo riveste una fisionomia profetica e sacerdotale, è una religione del deserto e del dominio regale, selvaggia e culturale; poi esso si dispiega in un Patto Antico e Nuovo, un passaggio mai con-

sumato, che rimane fino ad oggi una ferita aperta. L'incarnazione della seconda persona che è Verbo, Figlio ed *imago* di Dio, si compie nell'abbandono sofferto e nella preghiera dell'uomo Gesù Cristo, di cui la Chiesa risulta insieme corpo e sposa e serva. Sono rapporti mai riducibili ad una logica, sono sempre eventi di uno scambio drammatico e lieto.

Il rito sacramentale rappresenta dunque questi passaggi, ne è profondamente segnato. Perciò non è mai riducibile ad una forma. Nel rito si incrociano le contraddizioni e la ricchezza della vita e del mistero; esse si elevano, trasformano, significano a vicenda, seppure in modo asimmetrico. Questo è il fascino intramontabile, ma anche la fragilità, la segnatura del rito cristiano. È un frammezzo esposto, un passaggio tra due passaggi, un processo metaforico-simbolico-ontologico che non si ferma mai, se non nell'attimo sfuggente e garantito della presenza sacramentale.

## Doppia fuga metaforica

Come conclusione e apertura vorrei evocare due figure di passaggio, di soglia, di leggerezza: il sonno e gli angeli. Il primo sacramento naturale e l'ottavo soprannaturale mi sembra sia il sonno. Adamo, Giacobbe, il Giuseppe egiziano e quello dei vangeli, i magi e Gesù stesso (e anche il Faust all'inizio della seconda parte del dramma) dormono in mezzo al guazzabuglio della vita, sognano, si rinnovano, ricevono un segno. Il sonno e il sogno realizzano il preconcio pneumatico in favore della vita, dove anima e Spirito co-spirano. Un riposo rigenerante e un evento di libertà ispirata.

E poi ci sono gli Angeli come figure del *transfert*, che da Dante a Rilke, da Guardini a Peterson, dall'arte barocca fino al simbolismo francese sono onnipresenti nella fantasia onirica dell'uomo. Ci imbattiamo in loro in tutti i momenti di passaggio della Bibbia, come figure maestose ed aeree, del frammezzo, di mediazione, del "come" ermetico ed ermeneutico; sono figure di assistenza per affrontare i varchi della vita e della

storia della rivelazione. Gli angeli compaiono nei momenti critici e di *charis* della storia di salvezza; e simbolicamente sono figure e configurazioni liturgiche, commemorate nel *Sanctus*, nel Primo Canone; figure politiche (Agamben), ascetiche (*angelikos bios*), mistiche e gerarchiche (l'Areopagita); figure di una mediazione cosmica, conoscitiva, metafisica (Tommaso). Forse gli angeli rappresentano, per così dire, lo "scherzo" nella sinfonia creazionistica, composta dal grande musicista divino. Essi sono miraggi poetici, pittoreschi, musicali, veri *networker*, perciò collettivi e individuali, estatici e raccolti – insomma genuini emblemi dell'esistenza. Non posso qui non ricordare i cinquanta schizzi di Paul Klee, risalenti soprattutto all'ultima fase della sua vita, e il suo *Angelus novus* apocalittico-messianico, divenuto poi così famoso grazie alla lettura che ne ha fatto Walter Benjamin. Negli angeli il mistero, la vita, il rito, la mistica diventano figura, configurazione del "come". E così forse proprio negli angeli incontriamo una realizzazione congenita alla poetica di Ungaretti, con la quale abbiamo iniziato: *M'illumino / d'immenso - Tra un fiore colto e l'altro donato / l'inesprimibile nulla* – oppure il nostro Angelo Custode.

## Elmar Salmann: un profilo teologico *Laudatio in occasione del suo 70° genetliaco*

Gianluca De Candia<sup>1</sup>

Ci fu un uomo che amò l'ellissi più del cerchio. All'unilateralità, invisibile in ogni sua forma, preferì la tensione fra gli opposti, quali che fossero: concettuali, disciplinari o biografici. Tre temi gli furono a cuore: l'io, il mondo e Dio. Visse fra l'Italia e la Germania; fu prete e professore universitario *sui generis*. Amò pensare e predicare: aveva la grazia di portare la grande cultura nella predicazione, come se la letteratura fosse una cadenza naturale dell'omiletica; in aula commentò i grandi testi della cultura occidentale, per svolgere l'esegesi del messaggio cristiano. L'Italia fu la sua terra d'origine e la Germania la sua destinazione. Sarebbe stato certo illuminante conoscere i suoi giudizi sugli sviluppi socio-culturali del Sessantotto. Il destino, sul quale pure egli scrisse, volle però che Romano Guardini morisse il primo ottobre di quell'anno.

---

<sup>1</sup> Westfälische Wilhelms-Universität, Münster.



Lo stesso mese in cui un giovane universitario, originario di Hagen, metteva punto all'ultima riga della sua tesi di baccellierato: *Ursprüngliche Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin und Karl Rahner*<sup>2</sup>. Si trovava a Vienna per il semestre libero di ricerca, come è d'uso in Germania. Ha dell'incredibile, ma quelle pagine battute a macchina sono opera di un ventenne. Premessa e conclusione dello scritto fanno già presagire quel "Mastro artigiano" di tesi che, negli anni a venire, avrebbe avuto decine e decine di studenti: una domanda chiara, un campo di osservazione ben delimitato, mai un solo autore, piuttosto una sinossi rigorosa fra almeno due diverse prospettive. Ad accrescere la sorpresa qui è il fatto che a vincerla fra Tommaso e Rahner, sia proprio l'Aquinate. Per il giovane baccelliere, affascinato dalla *mens* neoscolastica, è la *prima secundae*, e dunque la "ragion pratica", per così dire, la via originaria di accesso alla conoscenza di Dio. Eppure, in questo agone fra prassi e visione si intravede già il futuro approdo verso lidi ulteriori.

Che il giovane fosse dotato era noto a tutti nel *Fichte-Gymnasium* di Hagen dove ogni docente,

---

<sup>2</sup> E. SALMANN, *Ursprüngliche Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin und Karl Rahner* (Als wiss. Zulassungsarbeit für das Theologicum an der Theologischen Fakultät Paderborn eingereicht von Elmar Salmann im Juli 1970).

tranne quello di sport, pensava di fare di lui una promessa della sua disciplina. Col naturale disorientamento di chi molto può, Elmar pensava di poter studiare germanistica o forse scienze del teatro, financo filosofia. Ma certo non immaginava di poter abbracciare la teologia e ancor meno di entrare in seminario. Qualcun altro intuì o forse no, chissà. Un giorno il suo insegnante di letteratura, il Dr. Weinand – un uomo di sinistra, sempre in cravatta, lontano mille miglia dalla Chiesa – mise nelle sue mani un vecchio libro degli anni Trenta dalla copertina color carta da zucchero: *Das Wesen des Katholizismus* (1924) di Karl Adam. Un'opera che al suo apparire fu un vero successo editoriale: già nel 1949 aveva raggiunto la dodicesima edizione. Un'eccellente lettura per un giovane ginnasiale. Karl Adam esponeva in una semplicità di linguaggio ciò che la teologia di scuola difendeva in modo ancora troppo formale: il «principio vitale» del cattolicesimo è un evento, una Vita che nella Chiesa continua a pulsare: *der fortlebende Christus*. È Lui l'essenza, la cui custodia è la Chiesa cattolica. E cattolico qui significa: capace di unire in uno spazio ellittico, e per questo ordinato ed universale, la molteplicità. Con la disinvoltura propria dell'evidenza, Adam sosteneva che la conoscenza di Dio sia possibile solo perché egli stesso si è fatto conoscere. Un primato dell'agire sulla teoresi, che poi ispirerà



anche la tesi del futuro baccelliere. Le pagine dove si parla dell'ellissi sono quelle che il giovane lettore sottolinea con più fervore. Ai margini del testo vi traccia cerchi e trattini, come posso osservare nella copia originale, che ora nella mia libreria fa da sentinella agli altri volumi. A questa lettura ne segue immediatamente un'altra: *Die Religion* (1956) di August Brunner con la sua celebrazione dell'idea di rappresentazione. Ora, si sa, i libri possono certo diventare un importante movente per la scelta, ma restano pur sempre un elemento accessorio. Come diceva il cardinale John Henry Newman, la certezza morale accade per convergenza di fattori, al modo di tanti fili metallici sottilissimi, in sé fragili, ma che tenuti insieme costituiscono una sbarra molto forte.

Nell'ultimo anno di liceo, accompagnando il padre per un viaggio di lavoro nell'Est della Germania, Elmar incontrò il grigiore del Totalitarismo. Fu l'impatto con la realtà amara di un Assoluto totalitario. Per un animo come il suo fu inevitabile la sinossi fra i due Assoluti. Quel Principio di cui parlavano Adam e Brunner riemerse così in tutta la sua inderogabilità. La loro era sì la visione di un Assoluto che esigeva di essere rappresentato, ma si trattava di un Principio vitale, spaziale, relativo, totalizzante sì, ma non totalitario: «un Assoluto assolvante» – dirà poi

Salmann. Un'idea che in Seminario avrebbe preso concretezza e carne nella scoperta della Trinità.

Nel Seminario di Paderborn, come del resto ovunque in Europa, erano quelli anni di passaggio: dalla teologia come commento della *Summa* alla nuova teologia post-conciliare, di cui Heribert Mühlen era lì avvocato; dalla «cura d'anime», come si soleva definire il lavoro del prete, alla «pastorale»; dall'aura sacrale del rappresentante del divino al celebrante che si rivolge non più all'abside, ma al popolo; dall'organo, che con i suoi registri e il basso della pedaliera sapeva riempire uno spazio immenso, alla chitarra elettrica e alla batteria. Erano gli anni della rivoluzione culturale del Sessantotto che, fra l'altro, determinò una profonda emorragia nel clero: dai 45 seminaristi del corso di studi di cui faceva parte Salmann, al termine solo 8 ricevettero l'ordinazione sacerdotale.

Una volta suo padre non mancò di rimarcare che il giovane delfino stava sposando una causa perdente. Aderiva ad un partito che aveva perso prima delle elezioni. Eppure a Elmar questo non spiaceva del tutto. La scommessa era impossibile e in questo stava il suo fascino: fu ordinato sacerdote l'8 dicembre del 1972, per le mani del cardinale di Paderborn Lorenz Jäger (1892-1975). Si potrebbe annoverare Jäger fra gli ultimi principi della chiesa tedesca. Alla tonsura amava acciuffare i ca-

PELLI dei candidati per i quattro tagli di rito, come a consacrare un altare. Fu chiesto a Elmar Salmann di fargli da cerimoniere, seguendolo passo passo nel suo incedere barocco lungo la navata centrale del vecchio Duomo romanico. La sua mansione principale si svolgeva però nella psichiatria di Paderborn e nella piccola parrocchia di Balve.

Il richiamo della vita religiosa, che fin dai primi mesi di seminario come una corrente carsica lo accompagnava, riemergeva ora con rinnovata insistenza. Il fascino per il primato del divino, della cura d'anime e della cultura era irresistibile e lo orientava ora in direzione opposta all'esperienza del Sessantotto, al cambiamento di stile della prassi ecclesiale, al lento tramontare del mondo classico. Pochi mesi dopo l'ordinazione, nel 1973, bussava alla porta di Gerleve, un monastero benedettino fra Coesfeld e Billerbeck in Westfalia. Fa così il suo ingresso in un microcosmo, dove spazio e tempo seguono un ordine immutabile, cadenzato dal canto oggettivo del Graduale romano. E quando il coro è vuoto, il tempo è dedicato al lavoro. Scrive così per diletto ed uso personale una storia della spiritualità da Origene fino a Teilhard de Chardin; e da questo studio nasce il progetto di un dottorato sul rapporto fra teologia e mistica, fra Modernismo e Neoscolastica negli anni Venti e Trenta del XX secolo. La tesi, discussa nel 1978 a Münster sotto la direzione di Peter

HÜNERMANN, porta il titolo: *Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager*. Preghiera, cultura dunque, ma anche cura d'anime: accanto alla scrittura della tesi si dedica al lavoro di orientamento per i giovani, all'accompagnamento di gente in crisi e al lavoro di foresteria.

Dietro l'angolo, però, qualcosa di nuovo lo aspettava. Non era la fortuna, ma il momento in cui il talento incontrava l'occasione. E sappiamo chi dona i talenti e crea le occasioni. Siamo nel 1981. Nell'estrema causalità della vita la stellare necessità: all'Ateneo Sant'Anselmo di Roma c'è bisogno di un docente di dogmatica. Elmar Salmann sembra promettere qualcosa, pensò Magnus Löhrer. E così fu: nel 1982 fu consulente della diocesi di Münster per elaborare il profilo teologico della mistica di Coesfeld Anna Katharina Emmerick in vista della causa di canonizzazione; docente di teologia e ordinario di filosofia, dal 1988 assume incarichi di insegnamento anche alla Gregoriana; decano di filosofia a Sant'Anselmo dal 1989 al 2001; dal 1992 al 2002 delegato dell'Ateneo pontificio per l'Istituto di liturgia pastorale di Santa Giustina a Padova; nel 1997 fonda a Sant'Anselmo l'Istituto di Filosofia e Mistica. Dal 1998 al 2005 fa parte del comitato scientifico dell'Istituto trentino di cultura e dell'Istituto per le scienze religiose di Trento,

diretto dal Prof. Antonio Autiero. Ben presto iniziano anche i suoi impegni extra accademici.

A partire dal 1996 è infatti invitato dal cardinal Martini a partecipare come interlocutore presso la "Cattedra dei non credenti". Martini fu entusiasta della teoria dell'ispirazione della Scrittura proposta da Salmann nel suo volume *Der geteilte Logos*. Confessò Martini di aver letto il libro anche in auto, accompagnato dall'autista lungo i tanti spostamenti in giro per l'arcidiocesi di Milano. E dal momento che il volume era pesante, pensò bene di dividerlo in due, non da ultimo perché il titolo lo consentiva: il *Logos* (con)diviso. Così dopo Roma, Trento e Padova, Milano è stata certo l'altra meta delle trasferte salmaniane in quegli anni: più volte invitato presso l'Università Cattolica, l'Arcidiocesi, San Fedele e la Corsia dei Servi.

Una topografia dei suoi viaggi italiani sarebbe un'impresa disperata. Mi guardo bene dal farla, anche per non risvegliare nell'animo dell'interessato un certo disappunto, parente prossimo di quel nervosismo che lo accompagna come un vecchio amico. Non vi è regione in Italia in cui lui non abbia tenuto una conferenza, partecipato ad un dibattito, offerto una lezione o una predicazione: in sale o biblioteche comunali, teatri, aule, pulpiti, piazze, monasteri e case di esercizi. Dal Nord al Sud alle isole: in questi trent'anni in molti

hanno goduto del suo italiano impressionistico, fatto anche di abusi ma sempre illuminanti; si sono lasciati ispirare dal suo umorismo irresistibilmente malinconico; ammaestrare dalle sue pertinenti fenomenologie fra vita e mistero cristiano – tutto offerto con la generosità e il disinteresse del gran signore. L'effetto sorpresa era sempre garantito, l'oratore Salmann non deludeva mai.

C'è poi chi lo ha conosciuto soprattutto attraverso i suoi scritti. Come un raccoglitore di perle ha collezionato i classici del *genus italicum* (letteratura, storia, saggistica, filosofia, teologia). Le espressioni più belle venivano riportate con una grafia dal sapore etrusco nel suo taccuino. A partire dal 1989 inizia così a scrivere in lingua italiana. L'esito di questa prima produzione sono i capitoli che compongono la prima edizione di *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero* (Padova 2000). Una galleria d'arte interpretativa, introdotta da quella splendida prefazione sullo "stile", un concetto questo, che solo molto più tardi diverrà il cavallo di battaglia di Christoph Theobald. Il libro che però in Italia fece parlare di lui fu in realtà un altro, dallo sfortunato titolo *Contro Severino* (1995)<sup>3</sup>. Si trattava di un'intestazione certo estranea al suo stile. Il

<sup>3</sup> SALMANN, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

“contro” non si addice all’indole di Salmann, alla quale appartiene al limite un “con, contro e oltre” qualcuno o qualcosa. E infatti quel titolo fu la trovata di un genio del mercato editoriale, il poi divenuto celebre Vito Mancuso. Vi affibbiò quel “Contro Severino” come una etichetta, a insaputa dell’autore. Che una tale pubblicazione potesse suscitare un vivo dibattito, e dunque vendere, era fuori discussione. Incandescenti furono le critiche da parte di Emanuele Severino e Umberto Galimberti sulle pagine di *Repubblica*. Il fine però era stato raggiunto: nei depositi della Piemme le copie del saggio erano esaurite. E, come effetto di ritorno, ad Elmar Salmann la fama, in quella Italia dove già si imponeva la filosofia berlusconiana del “purché se ne parli”.

Se già l’italiano del teologo westfalico è ricercato, molto più forbito è il suo tedesco di ascendenza goethiana. Nel 1986 appare nella collana *Studia Anselmiana* il suo *Neuzeit und Offenbarung*<sup>4</sup>. Si trattava della sua abilitazione, dell’esposizione della sua *mens* teologica, approvata da un trio di indubbia qualità: Peter Hünermann, Magnus Löhrer e Ghislain Lafont. L’inversione che si annuncia nel titolo, *Neuzeit und Offenbarung*,

---

<sup>4</sup> SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, *Studia Anselmiana* 94, Roma 1986.

detta anche la prospettiva ermeneutica del libro: si tratta di guardare alla Rivelazione a partire dall’istanza critica della Modernità. La sorpresa però è dietro l’angolo, come sempre quando Salmann ha campo libero. Lo sviluppo sistematico dei problemi è svolto infatti secondo un doppio rovesciamento, di modo che il Cristianesimo, attraversato il vaglio della ragione moderna, non perda la sua capacità di produrre filosofia ed anzi mostri su di essa la sua eccedenza di significato.

Qualcuno ha detto che ogni grande pensatore affronta nelle sue opere sempre il medesimo problema, solo da diverse angolazioni. In queste pagine è la Trinità il polo magnetico della sua riflessione sistematica. Il centro di questo studio può allora essere individuato nei capitoli V e VII, laddove Salmann riprende il problema trinitario del «noi a priori», facendo sua la lezione del suo vecchio maestro a Paderborn. Alle implicazioni filosofiche che discendono dalla visione di un Dio pluriprospectico nella sua Unità, è dedicato il successivo *Der geteilte Logos*<sup>5</sup> del 1992, forse la *magna charta* definitiva della *Denkform* salmaniana. Chi ama questo tipo di avventure speculative non può che leggere col fiato sospeso queste pagine. L’au-

---

<sup>5</sup> SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, *Studia Anselmiana* 111, Roma 1992.



tore dà prova di conoscere le principali tradizioni di pensiero (ontologica, trascendentale, dialettica, paradossale, dialogica, fenomenologica) e adotta ogni volta uno di questi paradigmi per leggere il *nexus mysteriorum* e, infine, rovescia ogni paradigma per far emergere l'eccedenza di una verità che sarebbe origine del discorso e non suo risultato.

Insieme ai libri scritti da Salmann vi sono poi i libri non scritti, ovvero il centinaio di tesi e tesine da lui ispirate o accompagnate. Per arginare la marea di studenti che lo pregavano di essere loro moderatore, ben presto si vide costretto a disdire i suoi seminari pomeridiani di licenza, sia alla Gregoriana che a Sant'Anselmo. La sua agenda settimanale prevedeva fino a 16 ore di lezione: i trattati classici all'Ateneo (Creazione, Grazia, Peccato, Trinitaria, Cristologia); il ventaglio di corsi alla Gregoriana: su Anselmo e Tommaso, sulle Metafore della Redenzione, sull'Agostinismo del Seicento francese, sull'Idealismo tedesco, su Esperienza e riflessione.

Chi ha avuto la fortuna di averlo come *Doktorvater* sa bene che la stesura di un dottorato con lui era molto più che un'esperienza intellettuale. Non si trattava solo della relazione scolastica fra maestro e allievo. Era qualcosa come un dialogo oggettivo fra padre e figlio, ma nel rispetto della terza persona: di quel "Lei" che faceva parte di quel senso squisito per la distanza di cui parla

Bonhoeffer. Ed in questo dialogo ne andava anzitutto della vivibilità e, dunque, anche della misura e proporzione del lavoro.

Salmann non ha mai sposato un'impostazione teorica, piuttosto ha incoraggiato una molteplicità di approcci, una «gamma di logiche» – come lui ama dire. E chi non si è consacrato a una impostazione, chi non aderisce a un partito preso (sia esso ontologico, dialettico, trascendentale, postmoderno) non ha allievi, parola che sa di allevamento. Non voleva miserabili ricalchi, ma l'emergere di una nuova risonanza. La sua gioia stava nel favorire la libertà di ognuno; di incoraggiare ciascuno a trovare il proprio stile di interpretare gli autori e di scoprire il proprio singolare accesso al "paesaggio dei misteri". Tutto quanto ha scritto, il suo stile di pensiero, il suo modo di interpretare la grande tradizione, di accompagnare gli studenti, di introdurre con generose prefazioni le loro pubblicazioni, suppone un animo liberale, uno sguardo pietoso sulle grandi potenzialità e le grandi ambivalenze di tutto. E perciò il suo tono, dal timbro tedesco, non è stato mai denunciatorio, come quello di chi rimpiange il vecchio mondo tramontato. La sua è stata piuttosto una voce che, col distacco di chi proviene da lontano, descrive non senza malinconia ciò che è stato e guarda fiducioso, con un pizzico di umorismo, al nuovo che emerge. E forse perciò

le sue ultimissime parole alla Gregoriana, in quel lontano mercoledì in cui offrì il suo canto del cigno, furono: «Quando l'uomo pensa, Dio ride».

Che un uomo così sia suscettibile di una varietà di interpretazioni è fin troppo evidente. Per i postmoderni è fin troppo moderno; per i classici un esempio di resa alle aperture del "pensiero debole". Per i tradizionalisti un «sovversivo anti-ratzingeriano»<sup>6</sup>; per gli amanti del Vaticano II uno degli ultimi esemplari di un'estinta cattolicità. Per i nostalgici della *Missa romana* un dissidente che adatta con troppa disinvoltura i *praenotanda* del messale. Per gli amanti della "tolleranza zero" in materia di presenza in coro, un corvo libero, fin troppo attivo in voli extrateritoriali. E l'andirivieni paradossale fra poli e giudizi estremi potrebbe continuare. Ma Elmar Salmann non è «né conservatore né liberale, piuttosto classico e liberante». Sono queste le parole con cui egli salutò questo Pontificio Ateneo sei anni fa. Nei lunghi preparativi che accompagnarono questa scelta, il suo contegno romano ricordò tanto quello del noto "viaggiatore cerimonioso" descritto da Giorgio Caproni:

---

<sup>6</sup> Cfr. <https://www.ilfoglio.it/articoli/2009/08/12/news/botta-e-risposta-sulle-idee-forti-e-sofisticcate-di-un-benedettino-non-sedicesimo-70832/>.

*Amici, credo che sia  
meglio per me cominciare  
a tirar giù la valigia.  
Anche se non so bene l'ora  
d'arrivo, e neppure  
conosca quali stazioni  
precedano la mia,  
sicuri segni mi dicono,  
da quanto mi è giunto all'orecchio  
di questi luoghi, ch'io  
vi dovrò presto lasciare.  
Vogliatemi perdonare  
quel po' di disturbo che reco.*

Si trattò di un congedo anticipato, per generosità nei confronti di sé stesso e della Chiesa a cui ritornava: «*Leicht muß man sein: mit leichtem Herz und leichten Händen, halten und nehmen, halten und lassen... Die nicht so sind, die straft das Leben und Gott erbarmt sich ihrer nicht*», scrive Hugo von Hofmannsthal nel *Der Rosenkavalier*. Questo brano è stato tradotto in italiano da quella donna invaghita della sprezzatura che fu Cristina Campo: «Lievi occorre essere: con lieve cuore e lievi mani, tenere e prendere, tenere e lasciare... Color che così non sono, la vita li punisce e Dio non ha pietà per essi».

Nel frattempo in Germania la risonanza di Salmann sta per raggiungere e fra poco sorpassare

quella italiana. Il suo stile ricorda, per certi versi, quello di Guardini, di un novello *praeceptor germaniae* dopo il Sessantotto. Oggi come un commesso viaggiatore lui sale e scende dai treni per portare una parola franca e incoraggiante, laddove venga invitato. La predicazione e la cura d'anime sono il suo pane quotidiano. Che anche la Germania abbia ancora bisogno del Cristianesimo è un dato di fatto. Forse un giorno qualche minuzioso studente di teologia presenterà una tesi, piegandosi sull'agenda degli appuntamenti del monaco vagante, come prova materiale dell'esistenza di Dio o almeno dell'attuale disperato bisogno di Lui.

\* \* \*

C'è un uomo che ama l'ellissi più del cerchio. All'unilateralità, invisibile in ogni sua forma, preferisce la tensione fra gli opposti e ama spingerli fino alla contraddizione, finché ciascuna polarità non si trovi costretta ad invocare l'altra dapprima ripudiata. Ha vissuto fra la Germania e l'Italia, per poi ritornare a casa. È un teologo *sui generis*: preferisce il saggio al trattato, senza rinunciare all'approccio sistematico; l'ermeneutica all'ontologia, senza misconoscere la precedenza della Verità; la mistica alla filosofia, senza trascurare le analogie fra illuminazione ed illuminismo; privilegia il giudizio in base alla realtà, più che quello

sulla realtà. La sua gioia è incoraggiare e sostenere la vivibilità, anche a dispetto della scientificità. Benedire il contingente, parente prossimo del necessario. Favorire lo spazio sul tempo, semmai sia possibile separarli. Ama la cultura più che l'erudizione; la grande letteratura più che le letture da treno; la musica e l'arte forse più che i libri; la sapienza cristiana più che la psicologia; l'umorismo più che il vezzo di prendersi troppo sul serio. Onora profondamente il Dio trinitario senza umiliare troppo il Dio dei filosofi. Non ha voluto seguire alcuna ideologia, se non quella di non essere ideologico. Dove cercare allora il segreto di quest'uomo, se non in quella prima intuizione del giovane rapito da un Assoluto totalizzante, ma non totalitario? Potremo mai biasimarlo per aver acconsentito al richiamo di un tale Dio? Un Dio più grande di ciò che si possa pensare: un'Unità d'Amore che vive in tre prospettive personali incommensurabili. E se allora da questo discendesse la sua ermeneutica, quella sua arte di mediare fra sponde che non si toccano, o come dice lui, di stabilire «rapporti di saluto» fra mondi che di per sé non si parlerebbero? Qui però devo fermarmi. Intuisco solo che non si è trattato di un partito preso, ma di una visione profonda. A me non resta che riconoscere quanto sia stato fecondo l'incontro con Elmar Salmann, che, fra le altre cose, ha saputo offrire senza pretese uno degli stili più originali della teologia contemporanea.

Fare filosofia e teologia  
con Elmar Salmann  
*Philippe Nouzille OSB*<sup>1</sup>

Colui che desse uno sguardo alla carriera accademica del Prof. Salmann si renderebbe subito conto, già sul semplice piano istituzionale, di come egli rappresenti un caso assai specifico, al limite della normalità. Nell'*ordo* accademico dell'Ateneo egli infatti appare allo stesso tempo come membro del Consiglio della Facoltà di Teologia e del Consiglio della Facoltà di Filosofia. Normalmente, invece, l'istituzione ci chiede di scegliere fra le due discipline, ovvero che uno si decida o per la filosofia o per la teologia. Ma proprio la scelta è forse ciò che Elmar Salmann rifiuta di fare e questo è forse la sua caratteristica principale. Uno sguardo ai titoli dei suoi libri, dei suoi articoli o dei capitoli e paragrafi che li compongono ce lo fa vedere. Spesso sono dei titoli che contengono un "come" e che ha la funzione di spostare il discorso in una direzione un po' diversa da quella che ci si aspettava; ma spesso il "come" non introduce semplicemente un ele-

---

<sup>1</sup> Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma.



mento ma ben due: “Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita”<sup>2</sup>, per esempio. Ma più significativi ancora, perché fanno capire il senso reale di questo “come... e...”, sono tutti quei titoli in cui ritorna un “tra”: “L’evento intercorporeo tra verità e rito”<sup>3</sup> o, come recitava ieri il sottotitolo della prima lectio vagagginiana, “Rito-religione e vita odierna tra marginalità e liminalità”.

Elmar Salmann è dunque quello che non sceglie, ma prende tutto; non è l’uomo delle alternative, o piuttosto è quello che non smette di porre delle alternative, ma per abbracciare e mantenere aperte entrambe le strade. Forse è l’uomo meno manicheo che si possa incontrare. Non si decide né per il bianco né per il nero, ma si colloca sempre sulla soglia tra ambedue, o in quella zona grigia in cui il bianco e il nero si chiamano l’un l’altro e si respingono a vicenda. L’uomo dunque degli equilibri, sempre difficili, sempre pericolosi, ma tanto più interessanti. Per rimandare al mondo della rappresentazione e del teatro, al quale egli fa spesso allusione, Salmann è colui che non può vedere nell’esistenza umana altro che una

---

<sup>2</sup> Cfr. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

<sup>3</sup> Cfr. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 221-247.

tragicommedia, cioè né una semplice commedia né una pura tragedia. Dunque Elmar Salmann come filosofo e teologo, tra filosofia e teologia, nel rimando perpetuo, nella correzione reciproca di un discorso alla luce dell’altro, perché nessun discorso come nessuna postura umana può pretendere di dire il tutto di ciò che siamo né il tutto del significato delle nostre esistenze. In un certo modo questa è una posizione di umiltà, perché evidenzia l’incompletezza di ogni nostra impresa.

È questo atteggiamento fondamentale di Elmar Salmann che rispecchia il volume che noi, i suoi amici e allievi, gli offriamo oggi<sup>4</sup>. Dopo una prima parte di omaggi, seguono quattro sezioni nei cui titoli ritorna appunto il “fra”: L’esperienza riflettuta *fra* filosofia e teologia (si doveva ovviamente avere una parte con un titolo simile); l’esperienza rappresentata *fra* cultura e teologia; l’esperienza incarnata *fra* vita e teologia; l’esperienza realizzata *fra* storia e preghiera. E questo conduce ultimamente a un’altra forma di “fra”, in una conclusione chiamata “L’esperienza

---

<sup>4</sup> Il discorso è stato tenuto in occasione della consegna al Prof. Salmann della miscellanea in suo onore, e ad essa si fa qui riferimento: *Sacra morum elegantia. Stili e motivi di un pensare teologico. Miscellanea offerta a Elmar Salmann*, a cura di G. De Candia e Ph. Nouzille, Studia Anselmiana 177, Roma 2018.

con-divisa". Ogni volta si tratta dell'esperienza, perché essa è appunto ciò che ci vieta di scegliere. Le sue forme diverse, poliedriche nel lessico salmanniano, sono quelle che richiedono la pluralità degli approcci. "Cosa è l'uomo?", questa domanda compare nei Salmi, ma la risposta biblica non basta perché l'uomo esiste prima di essere credente, ma anche perché ci saranno sempre delle dimensioni di questo uomo, benché diventato credente, che sfuggiranno a questo credere. Anche perché il credere, almeno se è cristiano, non ha niente a che vedere con un sistema di spiegazioni su Dio, sull'uomo, sulla storia, ecc.; nemmeno avrà a che fare con il più completo e meglio articolato di questi sistemi. Il credere è esso stesso questa esperienza umana o una forma di questa esperienza umana che siamo condannati a fare, nella sua ricchezza e complessità spesso sconcertante. Il pensiero e la vita sono il nostro luogo, il pensiero della nostra vita per un pensiero vivo. Di nuovo qui, non si può scegliere tra pensiero e vita se vogliamo essere un po' all'altezza della nostra vocazione come uomini.

Finora ho menzionato soltanto la filosofia e la teologia, ma non si deve dimenticare come la loro incompletezza non soltanto le fa dialogare, ma invita a ricorrere ad altre forme di espressione, come quella letteraria e quella artistica. *La teologia è un romanzo*: questo titolo insieme

bello e provocatorio di un piccolo libro di Elmar Salmann<sup>5</sup> è, mi pare, quello che viene citato di più in tutta la miscellanea. I contributori hanno ben colto questa dimensione essenziale del lavoro salmanniano. Infatti, senza di essa, il discorso sull'esperienza umana rimarrebbe molto povero. Due versi di Ungaretti, come l'abbiamo sentito ancora ieri, dicono molto di più sull'esistenza di non so quante dissertazioni filosofico-teologiche. Anche questo ci invita all'umiltà, noi che siamo soltanto dei poveri filosofi o teologi. A tal proposito mi piace ricordare un *topos* medievale che ci ricorda che una vecchietta assolutamente senza cultura poteva saperne di più su Dio di tutti i maestri della Sorbona. Per evocare un campo di ricerca noto a Elmar Salmann, il più grande mistico del Seicento francese, almeno secondo Bremond, il gesuita Jean-Joseph Surin racconta in un testo editato e studiato da un autore caro a Salmann, M. de Certeau<sup>6</sup>, che un giovane contadino, an-

---

<sup>5</sup> Cfr. SALMANN, *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Paoline, Cinisello Balsamo 2000.

<sup>6</sup> Cfr. J.-J. SURIN, *Correspondance*, texte établi par M. de Certeau, Lettre du 8 mai 1630, Paris, DDB 1966, 141-142. Cfr. M. de CERTEAU, *La Fable mystique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Gallimard, Paris 1982, 280-329; *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII*

che egli illetterato, incontrato sulla carrozza che lo portava dalla Normandia a Parigi, gli abbia detto di più su Dio che tutti gli autori che aveva studiato. L'esperienza incarnata e realizzata, fra vita e teologia e fra storia e preghiera è la vera maestra, se sappiamo coglierne l'insegnamento; ovviamente non nel disprezzo del pensiero, cioè della filosofia e della teologia, ma per pensarla filosoficamente e teologicamente e dunque per lasciare che la stessa filosofia e la teologia si sentano interrogate da essa.

L'invito salmanniano è dunque quello di stare sulla soglia o all'incrocio tra le discipline e i discorsi, senza rinunciare a nessuna prospettiva, senza lasciarsi sedurre soltanto da una di loro, ma imparando ad accogliere la bellezza dell'insieme di un concetto – perché, sì, un concetto può essere bello – e quella di una poesia, di una musica o di un dipinto. Questo perché ciò che cerchiamo è la verità della nostra esistenza nella sua poliedricità, perfino nelle sue contraddizioni.

In fin dei conti, ciò a cui siamo invitati è ad assumere una postura concreta – ma indefinibile a priori, perché definirla significherebbe ricadere subito in un dogmatismo, imporre una forma prestabilita e dunque falsa dell'esistenza

---

secolo, traduzione it. di R. Albertini, Il Mulino, Bologna 1987, 287-330.

e del pensiero. Si tratta piuttosto di una postura che ciascuno deve inventare per conto suo – in cui, non nell'unità, anch'essa impossibile, ma nel nesso tra pensiero e vita ciascuno assume in quanto possibile il suo esistere come uomo, finito, passibile, colpevole, e desideroso di qualcosa che lo supera e che non sa realmente come nominare, e che talvolta chiama Dio soltanto per non stare muto. Questa postura, che definisce ciascuno di noi, è ciò che Elmar Salmann chiama lo stile. «Ma cos'è lo stile?» – ascoltiamo la sua definizione – «Ovviamente è l'uomo stesso, in carne e ossa, anima e corpo, spirito e membra, creanza e intimità; è la sua presenza che lascia un marchio, l'aura indefinibile eppure onnipresente della gestualità corporea ed espressiva di una persona, che compenetra e stigmatizza ogni sua opera, il suo sentire e ritmare gli spazi e i tempi, il suo tollerare e sfruttare i suoi talenti, mancanze e debolezze... È sintesi e sintonia tra exteriorità e interiorità, corpo e anima, essere e comportamento. È la sua intimità *tout court*, il suo modo di recepire il mondo e di presentarsi ad esso»<sup>7</sup>. Una filosofia e una teologia dello stile implicano che esse stesse siano fatte con stile, ovvero con un linguaggio specifico – e tutti sappiamo benissimo quanto grande sia la specificità del linguaggio

---

<sup>7</sup> SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 260-261.

salmanniano, che si riconosce subito. Lo stile definisce l'uomo per il meglio ma anche per il peggio. Così, in un testo che personalmente non mi aspettavo da lui – e devo ovviamente la deferenza all'immensa cultura di Padre Salmann – Pasolini scrive: «Il linguaggio religioso è da secoli insopportabile, almeno in Italia. La Controriforma ha fissato fino ai giorni nostri tale insopportabilità. Fra l'altro si è aggiunto l'odioso sentimentalismo della sottocultura tradizionalistica ottocentesca e anche novecentesca. La lingua italiana liturgica parlata oggi in Chiesa è quasi ripugnante». E aggiunge, parlando dei *Giornali* di Giovanni XXIII: «Sentimentali, manierati, superficiali: sembrano testimoniare l'impossibilità per un uomo moderno occidentale di vivere una vera esperienza religiosa»<sup>8</sup>. È vero, lo stile nasce dall'esperienza e permette o vieta l'esperienza degli altri. Lo stile era perciò, e al contrario di quello religioso contemporaneo, costitutivo della vecchia teologia monastica del XII sec., nella quale la forma del discorso suscitava la risposta esperienziale degli uditori. Come diceva giustamente Gilson, Bernardo e gli altri cistercensi di quel tempo avevano «rinunciato a tutto tranne che all'arte dello

---

<sup>8</sup> P. P. PASOLINI, *Scritti corsari*, "Le cose divine", in: *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano 1999, 531-532.

scrivere bene»<sup>9</sup>. In un momento in cui il nostro Ateneo vuole rimettere in evidenza l'idea di una teologia sapienziale, dovremmo ricordarci questa importanza dello stile. E in qualsiasi circostanza dobbiamo anche tener presente, come scrive ancora Salmann, «che il senso dello stile preserva la religione dal fanatismo, da una falsa e rancida ortodossia, da un moralismo e un devozionalismo opprimenti, cioè da tutte le sue forme cancerose e stereotipate che la portano alla degenerazione e la rendono odiosa e insopportabile»<sup>10</sup>. Ossia le tentazioni sempre rinascenti, le forme di chiusura contro le quali dobbiamo sempre lottare – anche quelle che nel mondo monastico, confondono clausura con chiusura, serietà con irrigidimento – le tentazioni di nascondere le proprie paure tramite la negazione della libertà altrui.

Quando la questione è quella dello stile, cioè del nostro esser-al-mondo, non ci chiediamo più se facciamo filosofia o teologia, nemmeno se siamo tra l'una e l'altra e se ci presentiamo come filosofi e teologi. L'unica questione che dunque ci lascia Elmar Salmann e che intende porre all'at-

---

<sup>9</sup> E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Paris 1934, 19; *La teologia mistica di San Bernardo*, traduzione it. a cura di C. Stercal, Jaca Book, Milano 1987, 10.

<sup>10</sup> SALMANN, *Passi e passaggi*, 262.



tenzione questa miscellanea che oggi gli offriamo – lascio ai lettori la cura di verificare se ci siamo riusciti o meno – questa unica questione è quella dello stile, quella di un esistere che, ricorrendo ad una vecchia parola, si potrebbe chiamare grazioso, un vivere con grazia, perfino con la grazia.

## Bibliografia

Si riporta di seguito una selezione dei titoli a cui l'autore fa implicitamente riferimento nel corso delle sue riflessioni.

- AGAMBEN, G., *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Homo sacer 2/3, Laterza, Roma-Bari 2008.
- ARENDT, H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017.
- ARENS, E. (Hg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997.
- BACHL, G., *Der schwierige Jesus*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1996.
- *Eucharistie: Macht und Lust des Verzehens*, EOS, St. Ottilien 2008.
- BADER, G., *Die Abendmahlsfeier. Liturgik, Ökonomie, Symbolik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1993.
- BAHR, H.-D., *Die Sprache des Gastes: eine Metaethik*, Reclam, Leipzig 1994.
- BARWASSER, C., *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung: Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx* OP, LIT Verlag, Berlin-Münster 2010.

- BATAILLE, G., *La parte maledetta - La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- BETZ, J., «L'eucaristia come mistero centrale», in: *Mysterium salutis* 8. L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo, Queriniana, Brescia 1975, 229-284.
- BIEBER, M., *Theologie und Innerlichkeit. Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit, ratio fidei* 17, Pustet Verlag, Regensburg 2003.
- BRAULIK, G., *L'esegesi anticotestamentaria e la liturgia. Nuovi sviluppi negli ultimi decenni*, traduzione a cura di Cyprian Krause e Marinella Perroni, Cittadella Editrice, Assisi 2014.
- BÜCHNER, CH., *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Herder, Freiburg i.Br. 2010.
- BURKERT, W., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
- CASEL, O., *Das Christliche Festmysterium*. Verlag der Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1941.
- *Das Christliche Opfermysterium: zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Verlag Styria, Graz 1968.
- *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*, hrg. Vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, Pustet Verlag, Regensburg 1986.
- CHAUVET, L.M., *Della Mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, tr. a cura di Andrea Grillo, Cittadella Editrice, Assisi 2006.
- CISLAGHI, A., *L'invenzione della grazia. Sulle tracce di un'idea splendida*, Mimesis, Milano 2018.

- D'AYALA VALVA, L. (Ed.), *Entrare nei misteri di Cristo. Mistagogia della liturgia eucaristica attraverso i testi dei padri greci e bizantini*, Introduzione, scelta e traduzione dalle lingue originali a cura di Luigi d'Ayala Valva, Prefazione di Enzo Bianchi, Edizioni Qiqajon, Magnano 2012.
- DE CANDIA, G., «Hoc est corpus. Il contributo della teologia alla filosofia del corpo», in: *Rassegna di teologia*, 54 (2013), 221-242; trad. in spagnolo: «Hoc est corpus. Contribución de la teología a la filosofía del cuerpo», in: *Selecciones de teología. Condensación de los mejores artículos de teología*, 54 (2014), 15-38.
- «La teologia come riflessione sulla mediazione simbolica della realtà», in: *L'interrogazione del Simbolo*, a cura di M. C. Bartolomei, Milano, Mimesis 2014, 205-228.
- DE CHARDIN, T., *La messa sul mondo*, Queriniana, Brescia 1996.
- EBNER, M. (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Verlag Herder, Freiburg i.Br. 2007.
- EUVÉ, F., *Penser la création comme jeu*, *Cogitatio fidei* 219, Éditions du Cerf, Paris 2000.
- FÜRST, W. (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Herder, Freiburg i.Br. 2002.
- GERHARDS, A., *Licht. Ein Weg durch Räume und Zeiten der Liturgie*, Verlag Schnell und Steiner, Regensburg 2011;
- *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*, Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer 2011;

- KLANG – Ein Weg durch Räume und Zeiten der Liturgie, Verlag Schnell und Steiner, Regensburg 2016.
- GESTRICH, Ch., Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.
- GIRARD, R., Il capro espiatorio, Adelphi, Milano 1982.
- GRILLO, A., Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica, Caro salutis cardo. Studi 10, Messaggero, Padova 1998.
- Grazia visibile - grazia vivibile. Teologia dei sacramenti 'in genere ritus', Caro salutis cardo. Studi 19, Messaggero Padova 2008.
- HABERMAS, J., Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2019.
- HAHNE, W., Der arte celebrandi oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Ein Entwurf einer Fundamentalliturgik, Herder, Freiburg i.Br 1991.
- HENRY, M., Philosophie et phénoménologie du corps, PUF, Paris 1965;
- Incarnation. Une philosophie de la chair, PUF, Paris 2000.
- HERSCHE, P., Muße und Verschwendung: europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Herder, Freiburg i.Br. 2006.
- HOFF, J., Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998.

- HOFFMANN, V., Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Herder, Freiburg i.Br. 2013.
- TAGLIAFERRI, R., La 'magia' del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica, Caro Cardo salutis. Studi 10, Messaggero, Padova 2006.
- JANOWSKI, B. – Welker, M. (Hgg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.
- JANOWSKI, B. – HAMM, B. (Hgg.), Geben und Nehmen, Jahrbuch für biblische Theologie 27 (2012), Vandenhoeck & Ruprecht, Neukirchen 2013.
- JUNG, C. G., «Das Wandlungssymbol in der Messe», in: Gesammelte Werke, Bd. 11, Rascher Verlag, Zürich 1963, 111-199.
- JÜNGEL, E., Essere sacramentale in prospettiva evangelica, tr. a cura di Andrea De Santis, Cittadella Editrice, Assisi 2006.
- KOPP, S., Der liturgische Raum in der westlichen Tradition. Fragen und Standpunkte am Beginn des 21. Jh.s, LIT, Wien-Berlin 2011.
- KRAUSE, C., Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader, Aschendorf, Münster 2007.
- LACOSTE, J. Y., *Expérience et Absolu*. Questions disputées sur l'humanité de l'homme, PUF, Paris 1994.
- Recherches sur la parole, Peeters, Louvain-la-Neuve 2015.
- LAFONT, G., Eucharistia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli, Elledici, Torino 2002.

- LÖHRER, M., «Il modello gnostico-sapienziale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini», in: *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, a cura di G. J. Békés e G. Farnedi, *Studia Anselmiana* 79, Roma 1980.
- MALDINEY, H., *REGARD, parole, espace*, Édition l'âge d'homme, Lusane 1973.
- MANN, U., *Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewusstseins in der altorientalischen und biblischen Religion*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1970.
- *Tragik und Psyche. Grundzüge einer Metaphysik der Tiefenpsychologie*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1981.
- MARION, J.-L., *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.
- MERLEAU-PONTY, M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1999.
- MEUFFELS, O., «Neue Impulse einer kommunikativen Sakramententheologie», in: *Münchener theologischer Zeitschrift* 58 (2007), 248-264.
- MORRA, S., «Pas sans toi»: testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau, *Tesi Gregoriana. Serie Teologia* 109, Roma 2004.
- NANCY, J.L., *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Cronopio, Napoli 2007.
- *Corpus*, Cronopio, Napoli 2004; *Corpo teatro*, Cronopio, Napoli 2010; *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

- NEGEL, J., *Ambivalentes Opfer: Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005.
- ODENTHAL, A., *Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen*, (Praktische Theologie heute, Bd. 60), W. Kohlhammer, Stuttgart 2002.
- *Rituelle Erfahrung. Praktisch-theologisch Konturen des christlichen Gottesdienstes*, *Praktische Theologie heute* 161, W. Kohlhammer, Stuttgart 2018.
- PETERSON, E., *Theologische Traktate*, hrg. Von Barbara Nichtweiß et al., Echter Verlag, Würzburg 1994.
- PICKSTOCK, CH., *After writing. On the liturgical consummation of philosophy, Challenges in contemporary theology*, Wiley-Blackwell, Oxford 1997.
- RAHNER, H., *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, San Paolo, Roma 1995.
- REPOLE, R. (ed.), *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Glossa, Milano 2007.
- RICHTER, O., *Anamnesis – Mimesis – Epiklesis. Der Gottesdienst als Ort religiöser Bildung, Arbeiten zur Praktischen Theologie* 28, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005.
- RICOEUR, P., *Sé come un altro*, a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 2002.
- ROSA, H., *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2016; *Unverfügbarkeit*, Residenz Verlag, Wien-Salzburg 2018.
- ROSENZWEIG, F., *La stella della redenzione*, a cura di Gianfranco Bonola, Marietti, Genova 2000.



- RUSTER, Th., *Wandlung: Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Grünewald, Mainz 2006;
- *Von Menschen, Mächte und Gewalten. Eine Himmelslehre*, Grünewald, Mainz 2007;
- *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Herder, Freiburg i.Br. 2000.
- SALMANN, E., *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Studia Anselmiana 94, Roma 1986.
- *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Studia Anselmiana 111, Roma 1992.
- *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Messaggero, Padova 2000 (edizione *minor* ora: Assisi, Cittadella Editrice 2011).
- *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Paoline, Cinisello Balsamo 2000.
- «I sensi del senso – il senso dei sensi. Una piccola fenomenologia mistico-filosofica», in: AA.VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Ed. Vaticana, Roma 2003, 87-108.
- «Sullo stile di una teologia monastico-sapienziale: A. STOLZ, C. VAGAGGINI, J. LECLERCQ», in: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, a cura di M. Bielawski e D. Hombergen, Studia Anselmiana, Analecta monastica 8, Roma 2004, 921-929.
- «L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta», in: *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, a cura di P. A. Sequeri – S. Ubbiali, Glossa, Milano 2009, 65-84.

- *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, 107-159, 221-305.
- «Eucharistie in der Perspektive postmoderner Anthropologie», in: B. Kranemann (Hg.), *Liturgie in kulturellen Kontexten*, Colloquia Theologica 11, Opole 2011, 61-71.
- *Memorie italiane. Impressioni e impronte di un cammino teologico*, a cura di G. De Candia – A. Matteo, Assisi, Cittadella Editrice 2012.
- SCHAEFFLER, F. R., *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens Gottes*, Herder, Freiburg i.Br 1982.
- SEQUERI, P., *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere-performativo e teologia*, a cura di Cyprian Krause, Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- SPECKER, T., *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion*, Frankfurter theologische Studien 64, Josef Knecht Verlag, Frankfurt a.M. 2002.
- STOCK, A., *Poetische Dogmatik*, 11. Bände, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1995ff.
- TERRIN, A. N., *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999.
- THEISSEN, G., *La religione dei primi cristiani*, Claudiana, Torino 2004;
- *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, Queriniana, Brescia 2010.
- *La dinamica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo. Da azioni simbolico-profetiche a riti misterici*, traduzione a cura di Cyprian Krause, Cittadella Editrice, Assisi 2013.

- THEOBALD, CH., *Il Cristianesimo come stile: un modo di fare teologia nella postmodernità*, EDB, Bologna 2007.
- THURIAN, M., *L'eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959.
- TURNER, V., *Dal rito al teatro*, a cura di Stefano De Matteis, Il Mulino, Bologna 2013.
- VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Edizioni Paoline, Roma 1957.
- *Caro salutis est cardo. Corporeità, Eucaristia e liturgia (1966')*, Vita Monastica 243, Camaldoli 2009.
- VAN GENNEP, A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- WAHL, H., *Glaube und symbolische Erfahrung: eine praktisch-theologische Symboltheorie*, Herder, Freiburg i.Br. 1994.
- WALDENFELS, B., *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.
- *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.
- *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002.
- *Erfahrung, die zur Sprache drängt: Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2019.
- ZEILINGER, TH., *Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten*, Kohlhammer, Stuttgart 1999.

## Indice

Presentazione	Pag.	5
Introduzione	»	5
<b>Sostare sulla soglia</b>		
<b>I. <i>Introibo ad altare Dei</i></b>		
Il rito tra marginalità e liminalità		
DALLA VITA AL RITO	»	16
A. <i>Avvii antropologici</i>	»	16
1. Avvio poetico	»	16
2. Avvio e sfondo archetipale	»	18
3. Crisi e realizzazioni attuali del rito	»	19
B. <i>Avvii attuali</i>	»	21
1. Lo scarto e l'equivocità tra vita e rito sacramentale oggi	»	21
2. Le dimensioni e i contrasti dentro il rito sacramentale	»	22
C. <i>Avvii biblici</i>	»	24
1. Tutto inizia con l'Ultima Cena, memoriale del passato e anticipazione del futuro	»	24
2. Gesù e il rito, un rapporto contraddittorio	»	25
D. <i>Prospettive</i>	»	26
		99

## Dal rito alla liturgia

### II. *Et eduxit me in latitudinem*

Il rito sacramentale tra azione umana ed opus Dei

- |  |      |    |
|--|------|----|
|  | Pag. | 29 |
| A. <i>Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena la dimensione temporale della vita</i>                  | »    | 29 |
| B. <i>Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena la dimensione spaziale della vita</i>                   | »    | 32 |
| C. <i>Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena la dimensione comunicativa della vita</i>               | »    | 34 |
| D. <i>Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena l'intercorporeità</i>                                   | »    | 36 |
| E. <i>Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena l'evento linguistico</i>                                | »    | 39 |
| F. <i>Rito ed esistenza presuppongono, qualificano e mettono in scena il versante sensuale-culturale-estetico della vita</i> | »    | 41 |

## Dalla liturgia al sacramento

### III. *Adoro te devote, latens Deitas*

Il rito sacramentale come rappresentazione drammatica dell'abbandono teandrico

- |  |   |    |
|--|---|----|
|  | » | 43 |
| A. <i>Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena la vita come processo di abbandono e di sacrificio</i> | » | 43 |
| B. <i>Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena il dramma dei passaggi e metamorfosi della vita</i>    | » | 46 |

- |   |      |    |
|---|------|----|
| C. <i>Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena l'idea limite della purezza</i> | Pag. | 47 |
| D. <i>Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena il gesto della preghiera</i>    | »    | 48 |
| E. <i>Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena la compresenza teandrica</i>    | »    | 49 |

### IV. *Il metapherein/trasfert come gesto, ritmo e logica della vita, del mistero, del rito sacramentale*

- |  |   |    |
|--|---|----|
|  | » | 53 |
| A. <i>Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena il carattere ludico del mondo e di se stessi</i> | » | 53 |
| B. <i>Il rito salvaguarda il carattere simbolico-metaforico della vita, il ritmo del "come"</i>                                    | » | 55 |
| C. <i>I misteri cristiani come opera di passaggio, eventi di metamorfosi, di cambiamento di prospettiva</i>                        | » | 57 |

Doppia fuga metaforica » 59

### Elmar Salmann: un profilo teologico

*Laudatio in occasione del suo 70° genetliaco*

Gianluca De Candia » 61

### Fare filosofia e teologia con Elmar Salmann

*Philippe Nouzille OSB* » 79

Bibliografia » 89

Finito di stampare  
da Grafiche VD  
Città di Castello (Pg)

**Elmar Salmann**, dal 1973 monaco benedettino dell'Abbazia di Gerleve, ha insegnato per un trentennio filosofia e teologia presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e la Pontificia Università Gregoriana. Il suo pensiero verte sul rapporto tra esperienza e simbolismo, cultura moderna e cristianesimo, mistica e filosofia. Presso Cittadella Editrice ha pubblicato: *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede* (2011<sup>2</sup>); *Il respiro della benedizione. Spiragli per un mistero vivibile* (2010); *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di vita e pensiero* (2011); *Memorie italiane. Impressioni e impronte di un cammino teologico* (2012).

**Gianluca De Candia**, ha conseguito l'abilitazione in «Questioni filosofiche della teologia» presso l'Università di Münster con la prima monografia in lingua tedesca sul pensiero di Massimo Cacciari. Già Professore supplente di Teologia Sistemática presso l'Università di Siegen, insegna filosofia presso la Westfälische-Wilhelms Universität di Münster. Presso Cittadella Editrice ha pubblicato: *Il peso liberante del mistero. Saggio sulla grazia del necessario* (2011).

ISBN 978-88-308-1774-6



9 788830 817746

euro 9,00