

PROMESSE, APERTURE ECUMENICHE E RISCHI TEOLOGICI NELLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA DI ALEXANDER SCHMEMANN (II)

Alin-Marius VARA*

ABSTRACT. *Promises, Ecumenical Openings and Risks in the Sacramental Theology of Alexander Schmemann.* This article explores the sacramental theology of Alexander Schmemann, outlining a peculiar vision which is both liturgical and cosmical, in which the world itself is seen as a revelation and manifestation of God's presence, corrupted by the Fall, restored in Christ and celebrated in the liturgy. I regard the proposal of the Russian American liturgical scholar as a worthy challenge against the secular vision of reality, yet its ecumenical outreach and philosophical framework may necessitate further interconfessional and interdisciplinary analyses.

Keywords: Alexander Schmemann, sacramental theology, liturgy, secularism, ecumenical dialogue

Cuvinte cheie: Alexander Schmemann, teologie sacramentală, liturghie, secularism, dialog ecumenic

* Vicerector al Seminarului Teologic Greco-Catolic „Sfinții Trei Ierarhi Vasile, Grigore și Ioan” din Oradea. Licențiat în istorie al Universității din București, în teologie al Universității Pontificale Laterane (Roma) și studii de masterat în istorie la Universitatea Central-Europeană (Budapesta) și de teologie la Universitatea din Bonn. E-mail: alin.vara@gmail.com.



2. La sacramentalità

Il problema della sacramentalità del mondo

Alexander Schmemmann approfondisce lo sfondo teologico del saggio nei due appendici, aggiunti in una edizione ulteriore. Il primo, “Il culto in un’epoca secolare”, fu il testo di una conferenza dell’anno 1971, in cui vuole definire i termini “culto” e “secolarismo”, proprio perché, secondo lui, la confusione è la radice di errori teologici, antropologici ed alle fine esistenziali.

Il “secolarismo” è soprattutto la negazione del culto. Non essendo necessariamente una negazione dell’esistenza di Dio o di qualsiasi tipo di trascendenza, esso è essenzialmente un errore antropologico, un “eresia sull’uomo”¹: il rifiuto della natura di *homo adorans*, per cui l’atto essenziale che sta alla base della sua umanità e lo compie è l’adorazione. Questa è un’affermazione che concerne non solo la relazione dell’uomo con Dio, ma anche quella tra l’uomo e il mondo. Si tratta di una visione radicale che va infinitamente oltre l’idea di un cristianesimo come “il futuro della fede”, come una dottrina intellettuale oppure come una serie di precetti di etica, che lascerebbero autonomo, senza rilevanza soprannaturale, il mondo stesso, giustificando una “riforma liturgica” per “l’uomo di oggi”.

Sono le scienze delle religioni e non la teologia quelle che forniscono l’osservazione antropologica fondamentale: l’uomo, osservato durante la sua storia, è *l’homo adorans* che crede nel carattere sacramentale del mondo e del posto ben definito dell’uomo in esso. L’affermazione fondamentale è che *il mondo è l’epifania di Dio*. Il mondo non solo “postula”, attraverso, forse, argomenti apriori della ragione, l’esistenza di Dio, ma *parla* di Lui. Il mondo è mezzo della conoscenza e comunione con Dio. E perché l’uomo è un ente adorante, il culto è l’atto essenziale della vita.²

Il ruolo della Chiesa è di fare possibile la comunione con Dio attraverso la materia del mondo: i sacramenti. In questo senso, il culto rivela il vero significato della materia, del tempo (il ritmo della settimana e dell’anno liturgico; si tratta di un rinnovamento del tempo), dei gesti, sensi, della luce, anzi del buio. In alte parole, osservando e partecipando al culto, si rivela la *sacramentalità naturale del mondo*.

¹ *Ibid.*, 118.

² *Ibid.*, 120.

Quindi il termine “sacramentale” significa che per il mondo essere mezzo di culto e di grazia non è accidentale, ma la rivelazione del suo significato, la ristorazione della sua essenza, il compimento del suo destino. E’ la “naturale sacramentalità del mondo” che trova la sua espressione nel culto è fa di quest’ultimo l’essenziale *ergon* dell’uomo, la fondazione e la sorgente della sua vita e delle sue attività come uomo. Essendo l’epifania di Dio, il culto è l’epifania del mondo; essendo comunione con Dio, questa è l’unica e vera comunione con il mondo; essendo conoscenza di Dio, è il compimento finale di tutta la conoscenza umana.³

Con Cristo si compie ogni culto del mondo: “Egli è il vero e pieno Sacramento perché Egli è il compimento della sacramentalità essenziale del mondo”.⁴ Con Cristo non troviamo semplicemente “un altro culto”, e neanche una rottura, ma una discontinuità fatta possibile dalla continuità. Con Lui il “culto naturale” arriva alla fine, nel senso che Cristo è il “compimento del culto come adorazione e preghiera, ringraziamento e sacrificio, comunione e conoscenza, perché Lui è la suprema “epifania” dell’uomo come ente adorante, la pienezza della manifestazione e presenza di Dio per la mediazione del mondo.”⁵ La discontinuità è necessaria perché il mondo ha rigettato Dio, facendo necessarie la Croce e la Risurrezione. Il vecchio uomo deve morire, il culto del mondo in se stesso deve avere una fine, la religione della mediazione tra Dio e l’uomo per legittimare lo *status quo*” ontologico e morale deve essere interrotta con Cristo e poi con la missione della Chiesa di portare l’uomo e il mondo nel Regno inaugurato con la Resurrezione. Dobbiamo capire bene questa sfumatura: una discontinuità, sì, a causa del peccato, ma quest’ultimo non ha cancellato tutto; le premesse ontologiche rimangono e solo queste fanno possibile la discontinuità. Infatti lo Spirito, secondo Schmemann, fa “tutte le cose nuove” e non “cose nuove”.⁶

Da questa discussione sul “culto” l’approccio sul “secolarismo” può essere compreso meglio. Esso appare allora come una visione che non è necessariamente atea, ma che sempre nega la sacramentalità dell’uomo e del mondo. Un proponente di questa visione potrebbe vedere in Dio il significato di tutto, il Re dell’universo e ammettere che Lui può intervenire nella natura e alla storia. Lui potrebbe anche credere nella immortalità dell’anima ed ascrivere a Dio l’orizzonte ultimo di tutte le

³ *Ibid.*, 121.

⁴ *Ibid.*, 122.

⁵ *Ibid.* 122.

⁶ *Ibid.*, 123.

aspirazioni mondane verso giustizia, libertà. Ma specifico per la mente secolare sarebbe concepire il mondo come avendo in se stesso il suo significato, i suoi principi di conoscenza e azione.

Infatti, non basta dire che la causa del mondo è Dio se tu concepisci questa relazione come tra due mondi radicalmente diversi, paralleli, con un mondo che ha le sue leggi e il suo significato in se stesso. In altre parole, con il secolarismo siamo di fronte a una visione che, pur ammettendo che tutto ha una causa oltre se stesso, non osserva che tutte le cose “sono se stesse manifestazione e presenza di questo “oltre”, e che questo è veramente la vita della loro vita, nel modo che, se scollegato da questa “epifania”, tutto è solo tenebre, assurdità e morte.”⁷

Tutto si verifica nel “miserabile fallimento liturgico, i cui risultati appena cominciano a essere osservati”⁸, in cui, partendo dalla visione sbagliata sull'uomo e il mondo come entità non sacramentale, si è cercato di creare simboli come ausili per comunicare idee. Ma questo tentativo rivela solo una visione nominalista del simbolo, aliena all'antica (patristica) concezione del simbolo come sempre reale, sempre presenza di una realtà.

Ma la difficoltà di comprendere la natura del secolarismo, il suo grado di pericolo, la profondità e furbizia delle sue affermazioni viene in parte dal fatto che esso è, essenzialmente, una eresia cristiana. Si nasce dentro il seno del cristianesimo e ha la caratteristica di una eresia: *airesis*, una scelta di un aspetto, forse anche di qualcosa vero dal tesoro della fede, con l'esagerazione e distorsione di questa dimensione. “Condannare una eresia è facile. Quello che è molto più difficile è di *scoprire* la domanda implicata, e di dare a questa domanda la risposta giusta.”⁹

Un esempio, oppure un passo, di questa storia dell'eresia del secolarismo è stato il dibattito provocato da Berengarius di Tours. Lui sosteneva che la presenza di Cristo nell'Eucaristia era “mistica”, “simbolica”, ma non reale. La Chiesa, invece, lo ha condannato a base della tesi esattamente contraria: la presenza di Cristo nell'Eucaristia è reale, non “mistica”. Rilevante è qui il fatto che ambedue le parti accettano il divorzio tra *verum* e *mystice*, tra mistico o simbolico e reale. Si trova qui una novità rispetto al modo in cui in Padri della Chiesa intendevano il *mysterion*, in cui la realtà del

⁷ *Ibid.*, 124.

⁸ *Ibid.*, 125.

⁹ *Ibid.*, 128.

simbolo e il simbolismo della realtà erano congiunti. Per la prima volta, la Chiesa Occidentale diceva che ciò che è mistico o simbolico non è reale, e ciò che è reale non è simbolico.

Le conseguenze sono drammatiche: assistiamo a nient'altro che il collasso della visione cristiana sulla creazione nella sua *sacramentalità ontologica*. Da questo punto, cominciando con la Scolastica osserviamo una opposizione al "realismo simbolico" o al "simbolismo realistico". Tommaso, con il suo discorso sulla "causa prima" e le "cause secundae" legittima l'autonomia del mondo, della ragione, conoscenza e azione. È la tesi fondamentale del secolarismo. Appare poi la distinzione tra naturale e soprannaturale, che non è risolta né dalla dottrina di *analogia entis*, né dalla teologia dialettica di Karl Barth. "In ambedue le visioni il mondo cessa di essere il sacramento "naturale" di Dio, e il sacramento soprannaturale di avere alcuna "continuità" con il mondo. E le Chiese Ortodosse, con la massiccia influenza della teologia latina, accettarono la stessa distinzione radicale. Infatti, quelli che si dichiarano "tradizionalisti" nel mondo ortodosso sono quelli che, in un modo incosciente, sono... occidentali nel loro pensiero legalistico e sillogistico e nella visione dicotomica tra naturale e soprannaturale.

Dal momento in cui queste dicotomie sono accettate, non importa, da un punto di vista teologico, se una "accetta" il mondo, come gli entusiasti occidentali del "Cristianesimo secolare", o lo rigetta, come nel caso del profeta "Super-Ortodosso" della fine apocalittica. Il positivismo ottimistico di uno, e il negativismo pessimistico dell'altro sono, infatti, le due parti della stessa moneta. Ambedue, negando al mondo la sua "sacramentalità", e opponendo radicalmente il "naturale" al "soprannaturale", fanno il mondo "resistente alla grazia"¹⁰ e conducono finalmente al "secolarismo". Ed è qui, in questo contesto spirituale e psicologico, dove il problema del culto in relazione con il secolarismo moderno acquisisce il suo significato reale.¹¹

In questo modo la vittoria di una religione legalistica, dicotomica, che ama le categorie e le distinzioni chiare tra sacro e profano ha affermato, paradossalmente, il secolarismo. Un'esistenza terrena che si concepisce come avendo un'altra serie di regole rispetto a quella soprannaturale non è sfidata, contestata da un cristianesimo che pone il Regno come un mondo in totale alterità e discontinuità con il mondo, che infatti non *tocca* questo mondo, e lo rivela come una dimensione priva di senso

¹⁰ "Grace-proof" (orig.)

¹¹ *Ibid.*, 130.

soprannaturale, chiusa, autonoma, in nessuna necessità di essere salvato. Risulta una pietà liturgica e una vita spirituale centrata sulla legge, la “transazione sacra” con Dio per avere qui una sicurezza e nell’oltre alcuni “diritti”, “una religione che Cristo ha denunciato con ogni parola del suo insegnamento e che finalmente lo ha crocifisso.”¹² Dopo la messa domenicale, dopo un’ora “dedicata al Signore”, dopo tutti i riti sacri con cui si ottiene da Dio benevolenza e una coscienza tranquilla, l’uomo torna a un’esistenza priva di senso.

Un esempio: cosa significa benedire l’acqua? Per alcuni quest’atto significherebbe *trasformare* di un ente “profano” in qualcosa “sacro”. L’“acqua santa” non è più “semplicemente” acqua, è qualcosa che si oppone all’acqua “normale”. Quest’ultima è mostrata come priva di senso, non essendo niente da un punto di vista religioso. Non è rivelato niente sull’acqua o su tutta la materia del mondo; oppure, piuttosto, è rivelato che sono... niente. Ma leggendo il rito bizantino per la benedizione dell’acqua si scopre qualcos’altro: l’atto rivela la vera natura, il destino dell’acqua – e di tutto il mondo. L’atto di benedizione mostra e compie la loro “sacramentalità”. “Per la ristorazione attraverso la benedizione verso la sua vera funzione, l’acqua benedetta è rivelata come l’acqua vera, piena, adeguata, e la materia diventa di nuovo il mezzo di comunione con e conoscenza di Dio.”¹³

La liturgia della Chiesa mostra la “potenzialità sacramentale della creazione nella sua totalità, e anche in ogni dei suoi elementi.”¹⁴ Ma, con la vittoria della visione dicotomica, la “sacramentalità” è sostituita dalla “sacralità”, la trasformazione magica della materia priva di senso in qualcosa “sacro”. In questo modo, il secolarismo e il rigorismo liturgico possono facilmente coesistere. Niente è disturbato, messo alla prova, questionato. La continuità tra “religione” e “vita” è negata, e la funzione del culto di trasformare, giudicare e cambiare non è attuata.

Proprio in un momento in cui il secolarismo, secondo Schmemmann, comincia a stancarsi, a lasciare il posto a una confusione e un cercare dell’uomo di qualcosa oltre questa visione, il cristianesimo, invece di scoprire le proprie radici, cerca di adattarsi al secolarismo, a proporre per l’uomo diverse visioni sociali e politiche. Non un “nuovo” culto è la soluzione, e neanche il ritorno a un certo passato, ma la scoperta

¹² *Ibid.*, 130.

¹³ *Ibid.*, 132.

¹⁴ *Ibid.*, 132.

dell'essenza del vero "lex orandi", dalle dimensioni cosmiche, ecclesiologiche ed escatologiche del culto possono contestare e vincere l'eresia secolare e offrire il vero ed unico significato della vita, quello che solo la Chiesa custodisce.

Sacramento e simbolo

Alexander Schmemann svilupperà questa analisi sui concetti di "sacramento e simbolo", nel loro cammino, spesso sfortunato, durante la storia, nel secondo appendice, "Sacramento e simbolo", che è stato originariamente un articolo pubblicato nel volume "Evangelium und Sakrament" (Strasburgo). Parlando di una "cattività occidentale" della teologia ortodossa, Schmemann indica il modo puramente neo-scolastico in cui si parlava dei sacramenti nei manuali delle accademie teologiche ortodosse: il sacramento come "mezzo visibile della grazia invisibile", la distinzione tra forma e materia, le condizioni per la celebrazione valida ed efficace. Specialmente nell'area della teologia sacramentaria c'è ancora tanto da fare, secondo l'autore.

Lui propone in questo senso una storia intellettuale delle mutazioni subite non solo dalla visione sui sacramenti, ma infatti di tutta la visione ecclesiale occidentale sul mondo. Prima di tutto, il metodo: se per i Padri ogni spiegazione dei sacramenti si faceva solo nel contesto della loro celebrazione liturgica, "la spiegazione essendo, infatti, un'esegesi della liturgia stessa nella tutta sua complessità rituale e concretezza"¹⁵, nel trattato medievale *De sacramentis*, la tendenza è di isolare il sacramento dal suo contesto liturgico, cercando di definire la sua *essenza*, quindi in che cosa consiste la sua differenza rispetto a quello che è "non-sacramento". Il *signum* del sacramento comincia a essere visto nella sua differenza ontologica che lo distingue dai tutti gli altri segni e riti della Chiesa.

Ma questo metodo ha le radici nel cambiamento di un'intera visione teologica. Il sintomo e primo esempio è tutto il dibattito sulla "presenza reale". In quello contesto, solo quest'idea implicava già la presupposta secondo la quale esiste un altro tipo di presenza che non è reale. E nell'Occidente questo secondo tipo giunse a essere designato "simbolico". Nonostante tutta la complessità del dibattito medievale, tutte

¹⁵ *Ibid.*, 137

le scuole di teologia, dall'epoca carolingia fino alla Riforma erano ormai d'accordo che esisteva un'incompatibilità tra "simbolo" e "realtà", "figura et veritas", e una paradossale corrispondenza tra il "mystice non vere" e "vere, non mystice".

Invece, per i Padri della Chiesa non solo non esisteva questa distinzione e opposizione, "ma per loro il simbolismo è la dimensione essenziale del sacramento, la chiave adeguata per modo di comprenderlo."¹⁶ Massimo il Confessore chiamava le specie eucaristiche "simboli", "immagini", e "misteri". Il "simbolico" non era opposto al "reale", ma era il suo modo di manifestazione. Si tratta di un'altra visione sul mondo: tutta la realtà è simbolica, nel senso del "omnes creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum". Schmemmann parla di una ontologia della partecipazione, in virtù della natura del mondo come la creazione di Dio, in cui tutto non solo indica il Creatore, ma è manifestazione di Dio, partecipazione in Lui. Se tutta la realtà è simbolica, questo è perché essa è un mezzo di vivere in Dio, una via della partecipazione in Lui.

Il punto o ponte chiave nell'argomento di Schmemmann è l'idea che questo "simbolismo naturale" del mondo, la sua "sacramentalità" fa possibile (e intelligibile) il sacramento della Chiesa.

Se il sacramento cristiano è *unico*, esso non lo è nel senso di essere un'eccezione miracolosa all'ordine naturale delle cose create da Dio e "proclamando la Sua Gloria". La sua assoluta novità non è nella sua ontologia come sacramento ma nel suo specifico "res" simbolizzato, i.e., rivela, manifesta, e comunica – il quale è Cristo e il Suo Regno. Ma anche questa assoluta novità dev'essere compresa in termini non di una totale discontinuità ma di compimento. Il "mysterion" di Cristo rivela e compie il significato fondamentale e destino del mondo stesso. Perciò, l'istituzione dei sacramenti da Cristo (un tema che ossessionerà la teologia futura) non è la creazione *ex nihilo* della "sacramentalità" stessa, del sacramento come mezzo di cognizione e partecipazione. Nelle parole di Cristo, "fate *questa* in memoria di me", il "questo" (il pasto, ringraziamento, spezzare del pane) è già "sacramentale". L'istituzione significa che, essendo riferito a Cristo, "riempito" con Cristo", il simbolo è compiuto e diviene *sacramento*.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, 139.

¹⁷ *Ibid.*, 140.

La via medievale per allontanarsi dalla visione patristica comincia anche con un'altra visione sulla conoscenza di Dio. Se per i Padri, Dio, inconoscibile nella sua essenza, era conosciuto, proprio come ignoto, l'Altro, attraverso il *mysterion*, la partecipazione nella sua epifania in questo *mysterion* o simbolo, per i medievali la conoscenza di Dio si dava sempre di più attraverso la conoscenza razionale e discorsiva, quindi la separazione tra conoscenza e *mysterion*. Per i Padri la relazione tra A, il simbolo, e B, il significato, non era semplicemente solamente semantica (A significa B), o causale (A è la causa di B, o viceversa) o rappresentativa (A rappresenta B), ma una di *epifania*: A è B: tutto l'A esprime, comunica, rivela e manifesta la realtà di B (ma non necessariamente tutta la realtà), senza perdere la sua dignità come realtà ontologica.¹⁸

Con il Medioevo appare un hiatus. La conoscenza diventa solo razionale, discorsiva. Si trasforma in una conoscenza "su", e non più di una conoscenza "di". Il simbolo rimane una rivelazione sul *res*, ma non la sua epifania. Ma è già un'altro mondo: *A non è più il mezzo di partecipazione in B*. Lo può significare, lo può rappresentare, può essere causa della sua presenza, ma non è più la sua *presenza*, non più un mezzo di partecipazione in esso.

Se il simbolo diviene un mezzo di conoscenza, e la realtà era conosciuta attraverso la razionalità discorsiva, questa mutazione abbastanza discreta diviene un'ambiguità sul modo di definire il "simbolo" e il carattere stesso del mondo. Sul sacramento non esistevano ancora dubbi: era il *verum*. Ma cos'era allora il simbolo? Per un tempo le due sono andati insieme: il sacramento era definito come "figura et res, veritas et figura", e "non solum mystice sed etiam vere". Il simbolico era rafforzato con il realistico. Ma già in questa accentuazione si sentiva il dubbio sul simbolo, o la necessità di sottolineare che il sacramento è non solo "mystice", non solo "simbolo", ma anche "verità", "res". E con il caso di Berengarius di Tours il cambiamento è già chiaro, effettivo: egli sosteneva che il Corpo e il Sangue di Cristo non sono reali perché sono simbolici. Il Concilio di Laterano del 1059 pronuncia una condanna di questa idea, affermando che le specie sono reali perché non simbolici. Questa distinzione tra simbolo e verità si aveva trasformata, secondo Schmemann, in modo inevitabile in una opposizione. Tutta la teologia (occidentale, e poi anche quella orientale) si svilupperà intorno a questa premessa non più messa in discussione.

¹⁸ *Ibid.*, 141.

Una via parallela, intrinsecamente connessa, segue la definizione del *signum* nella sua relazione con il *res*. La teologia post-patristica definisce il “*signum*” come *causa*. Però, per i Padri la causalità del sacramento era intimamente legata nel suo simbolismo, trovava infatti le sue radici in questo simbolismo ontologico. Se è vero che Cristo istituisce i sacramenti, tuttora si deve dire che questa istituzione era nient’altro che il compimento del loro senso e contenuto originario. Si tratta di una continuità, non di una rottura o una creazione *ex nihilo*, neanche di un intervento divino arbitrario che rompe le leggi della natura.

E’ l’epifania – in e per Cristo – della “nuova creazione”, non la creazione di qualcosa “nuovo. E se rivela la “continuità” tra creazione e Cristo, è perché c’è, in principio, una continuità tra Cristo e creazione di cui Egli è il *logos*, la vita e la luce. E’ proprio quest’aspetto dell’istituzione e del sacramento che praticamente sparisce nella teologia post-patristica. La causalità che lega l’istituzione del “*signum*” al “*res*” è vista come estrinseca e formale, non *intrinseca* e rivelatrice. Piuttosto che rivelando attraverso il compimento, essa garantisce la realtà dell’*effetto* del sacramento. Anche se, nel caso dell’Eucaristia, il segno è completamente identificato con la realtà, esso è sperimentato in termini dell’annichilazione del segno anziché in termini del suo compimento.¹⁹

Per Schmemmann la dottrina della transustanziazione significa il “suicidio della teologia sacramentale”, perché l’idea di causalità sottintesa rompe la continuità ontologica tra segno e “*res*”, e difatti la continuità tra “istituzione” e l’ordine naturale. L’istituzione diviene la “*causa principalis*”, e il *signum* la “*causa secunda*”, nascendosi così una visione sui sacramenti come *sui generis*, un’altra realtà, in totale discontinuità, alterità, stranezza, rispetto al mondo.

Tutti questi cambiamenti concettuali, apparentemente lontani dalla vita concreta della Chiesa, avranno conseguenze profonde nel modo in cui il cristiano contemplava la realtà. Per la Chiesa primaria il sacramento offriva la chiave per la dottrina e la vita cristiana. Il “*mysterion*” celebrato nella liturgia era conoscenza di Dio e di tutta la realtà, e solo dopo conoscenza “su” Dio. La Chiesa, il mondo e il Regno futuro erano conosciute e rivelate attraverso i sacramenti, e rivelate nel loro carattere di essere misteri dell’orizzonte e del destino dell’umanità deificata. E l’orizzonte e il destino erano Cristo, come Creatore, Redentore e compimento di tutto. Isolando il

¹⁹ *Ibid.*, 144.

sacramento dal suo contesto liturgico ha rappresentato la perdita di una visione plenaria sul mondo come rivelazione del Logos e mezzo di partecipazione in esso, redento e compiuto in Cristo morto e risorto. Diventando “realtà suprema” - come se il resto della realtà sarebbe un’“ombra”, o addirittura meno reale - i sacramenti sono stati isolati dalla teologia, ecclesiologia ed escatologia, “un’alienazione che - se è compreso o no - sta all’origine della crisi odierna, la fonte e il veleno del “secolarismo”. Come mezzi di pietà individuale e santificazione essi hanno preservato il loro “valore”. Come atti cattolici della Chiesa che si compie se stessa, come simboli in “questo mondo” del “mondo che arriva”, della consumazione in Dio di tutte le cose - loro sono stati semplicemente dimenticati.”²⁰

La conclusione, per l’autore, è che oggi si deve riproporre il termine di “simbolo” non solo perché era usato dai Padri (ma non in un senso assoluto; non era il più usato o il più importante), ma anche perché oggi esso appare spesso anche nelle discussioni, scritti o immaginazione contemporanea, unendo le aspirazioni religiose e secolari, diventando quasi un centro, un... simbolo del cercare umano. Infatti, tutti i discorsi, più o meno articolati, sulla necessità di trovare un “simbolo”, un ponte, un “principio unificatore” che potrebbe di nuovo unificare tutte le cose e tutti i mondi diversi mostra una confusione generale, una rottura tra individui, generazioni e culture. Schmemann scrive che questo “simbolo” ricercato di tanti riunisce in esso la conoscenza e esistenza, avendo quindi un valore intellettuale e esistenziale. Il contenuto non è ancora chiaro, ma la speranza, scrive il teologo ortodosso, è più vicina alla visione patristica che a quella medievale o moderna.

Ma perché Cristo non è visto come “la luce e la vita del mondo”, il Simbolo dei simboli, questo principio unificatore verso cui si indirizzano tutte le speranze e il cristianesimo sembra irrilevante per il mondo odierno?²¹ Il motivo è proprio quella sollevata in questa analisi: il simbolo è stato tradito prima di tutto dai cristiani. Il cristianesimo, cessando di essere una proposta sulla soprannaturalità e la bellezza trascendente del mondo, è diventato o una dottrina meramente intellettuale, o un’istituzione religiosa pesante, inerte. Invece di rivelare il “mysterium tremendum”, di essere un’epifania, di mostrare al mondo la forma visibile del sacro, il cristianesimo è diventato una dottrina e un’istituzione. È questo è accaduto a causa del rifiutare del simbolo come il centro dell’esistenza cristiana.

²⁰ *Ibid.*, 145.

²¹ *Ibid.*, 148

I tentativi di alcuni teologi moderni di trovare “nuovi simboli”, di cercare la “rilevanza” del cristianesimo per il mondo attraverso un collegamento innovativo tra alcune tendenze, progetti, ideologie di oggi e Cristo, mostrando che Cristo è simbolo per questo e quello mostra solo che loro rimangono prigionieri nella stessa concezione “estrinseca e illustrativa”²² del simbolo. Però tutto si fa post-factum, giustificando le capitolazioni verso ideologie. Invece la visione cristiana è totalmente opposta: non è Dio quello che dev’essere spiegato nei termini di questo mondo, ma il mondo che è stato fatto, creato da Dio nei suoi termini, per essere il simbolo di Dio, la Sua Epifania, compiuto in Cristo e consumato nel Regno eterno.

Solo nella Chiesa possiamo riscoprire tutta questa storia di bellezza e di amore: una Chiesa lasciata da Cristo proprio come “simbolo” della nuova creazione, quindi partecipazione in essa; il sacramento del mondo futuro. Non trovare significati per la faccia di questo mondo che ultimamente passerà (1 Cor. 7:31) troveremo un senso nella vita, ma scoprire nella Chiesa il volto di Cristo venuto per ristorare il mondo come simbolo di Dio, come “signum di/e passaggio nel suo Regno.”²³ E nella sua liturgia, specialmente nelle liturgie orientali, si potrebbe riscoprire il collegamento originario tra sacramento e liturgia, tra *mysterion* e simbolo in cui sta tutta la realtà compiuta nel sacramento. Schmemmann scrive qui sull’unità organica tra liturgia e sacramento, “una realtà dinamica in cui *simbolo* – la liturgia – è sempre compiuto nel *sacramento*. I studiosi devono indicare, e i fedeli devono vedere “il vero contenuto del *Simbolo* che la Chiesa è, e che essa compie nel *Sacramento*, perciò compendosi se stessa.”²⁴ La *leitourgia* dev’essere vista di nuovo come l’azione in cui la Chiesa, il mondo e il Regno si uniscono in un singolo simbolo: quindi la Chiesa si scopre come il sacramento in cui la vita del mondo è restaurata in Cristo e da Cristo, nella dimensione del Regno, diventando il sacramento del “mondo che arriva”: il Corpo di Cristo e il Tempio dello Spirito Santo.²⁵

3 Riflessioni finali

Per la valutazione del libro, considero opportuno un approccio comparativo, per meglio situare la visione di Schmemmann in uno o più circoli contestuali. Solo

²² *Ibid.*, 149.

²³ *Ibid.*, 149.

²⁴ *Ibid.*, 151.

²⁵ *Ibid.*, 151.

partendo da questi sarebbe possibile affermare qualcosa sull'originalità e, più importante, sulla validità teologica ed esistenziale di questa proposta.

Prima di tutto, "Per la vita del mondo" si inserisce in un contesto della teologia orientale che, secondo i rappresentanti del cosiddetto "movimento neo-patristico" del mondo ortodosso del ventesimo secolo (movimento più o meno equivalente e contemporaneo con il "ressourcement" del campo cattolico), presentava, già dall'età patristica, una visione simile "in nuce". Già per Massimo il Confessore, per esempio, il mondo era visto "come liturgia cosmica, espressione concreta dell'amore di Dio."²⁶ Con il rinnovamento della teologia orientale nel secolo scorso, queste fonti patristiche sono state ricuperate e costituite in una base di un pensiero molto complesso. Schmemann, avendo come maestro Nikolai Afanasiev, sceglie di fare una teologia liturgica partendo dalle fonti storiche ed evitando grandi sforzi speculativi (come Serghei Bulgakov); ma egli ha continuato a condividere il punto comune di tutto questo movimento – la critica della tendenza neoscolastica – e ha applicato questo critica nel suo campo, denunciando la dicotomia metodologica tra sacramenti e Chiesa.²⁷

Non è difficile osservare in questi sviluppi intellettuali certe affinità con l'evoluzione della teologia cattolica (sacramentaria) prima e dopo Vaticano II. Tra i frutti del Concilio, secondo uno storico, sono stati il ritorno alla celebrazione come primo luogo teologico della riflessione sacramentaria, la centralità della liturgia sul mistero pasquale e l'integrazione della visione sui sacramenti all'interno della sacramentalità globale della Chiesa.²⁸ Tutti questi punti si trovano pienamente nell'opera di Schmemann, formando in un certo senso il nucleo della sua visione.

Anche la proposta del termine "simbolo reale" da parte di Karl Rahner, quasi allo stesso tempo con la proposta di Schmemann di recuperare il termine di "simbolo" dalla sua falsificazione scolastica e poi secolare, e inteso come un'attuazione della missione della Chiesa come sacramento fondamentale del *Ursakrament* che è Cristo, dev'essere osservato in questo approccio comparativo. Torneremo più avanti su questa comparazione tra Schmemann e Rahner, perché essa potrebbe aprire una discussione interessante. E le direzioni recenti della teologia sacramentaria occidentale,

²⁶ "Sacramenti", in Edward G. Farrugia SJ (ed.), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano* (Roma: Pontificio Istituto Orientale: 2000).

²⁷ Cf. "Schmemann, Alexander", in Farrugia (ed.), op. cit.

²⁸ Cf. "Sacramento", in Jean-Yves Lacoste (ed.), *Dizionario critico di teologia*, edizione italiana a cura di Piero Coda (Borla-Città Nuova: 2005

nella quale si distingue un interesse verso un'ontologia della quotidianità²⁹ possono essere, perché no?, comparati con i costanti riferimenti esistenziali, quotidiani, cosmici di Schmemmann, nel suo tentativo di costruire la sua teologia sacramentaria su una visione generale della sacramentalità del mondo.

Ma per una visione critica su Schmemmann servirebbe una comparazione più profonda con due grandi autori cattolici che, secondo me, hanno mostrato preoccupazioni simili con l'autore ortodosso: Henri de Lubac e Karl Rahner. Simili, ma non totalmente, come vedremo, anzi con domande e problemi alcune volte totalmente diverse da quelle che interessavano Schmemmann.

Henri de Lubac, un autore che Schmemmann conosceva e citava anche in "Per la vita del mondo", ha criticato per la maggior parte della sua vita il concetto neoscolastico di "natura pura", una mera ipotesi o finzione intellettuale su uno stato puramente naturale, con una propria felicità o finalità, in cui la grazia si aggiungeva in modo estrinseco. Però lui afferma in "Il mistero del soprannaturale" che, nonostante il denuncio della "natura pura" come concetto che legittima una separazione tra naturale e soprannaturale, con l'eventuale esito nel secolarismo, si deve guardare bene per evitare un'altra tentazione: di non vedere le loro "eterogeneità" a causa di una paura della separazione pericolosa per la rilevanza dell'annuncio del Vangelo verso tutto il mondo. Ogni discussione sulla continuità tra naturale e soprannaturale, natura e grazia, ragione e fede deve tenere conto della necessità di difendere teologicamente la consistenza reale della natura, la radicale alterità di Dio e quindi l'assoluta gratuità e libertà della grazia.³⁰

Riscoprendo l'idea di Tommaso sulla finalità ultima (e l'unica) soprannaturale della natura umana, il de Lubac critica una certa corrente secolare che ha alcune sue radici nel concetto di "natura pura". L'uomo trascende, sorpassa l'universo; "il fine della creatura spirituale eccede la potenza della sua natura e di ogni natura".³¹ Ma allo stesso tempo egli ribadisce che la Rivelazione rimane una realtà apofatica, un dono radicale che si presuppone "una certa apertura congenita dell'essere a questa aggiunta"³², ma che non è "naturalizzabile", e la beatitudine soprannaturale non è

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. Henri de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, traduzione di Giovanni Benedetti (Bologna: Il Mulino, 1967) 37; 54.

³¹ *Ibid.*, 148.

³² *Ibid.*, 174.

una “meta necessaria e esigibile”³³. Anche senza il peccato originale e la morte biologica come conseguenza, il passaggio al soprannaturale, anche per una natura sana, sarebbe stato possibile solo attraverso una specie di morte.³⁴

Queste brevi parole su Henri de Lubac servono a mostrare le mancanze nel progetto di Schmemann. Questo perché troviamo qui due intenzioni con alcune similarità: articolare una visione teologica sulla continuità tra naturale e soprannaturale, in Henri de Lubac, e sulla sacramentalità del mondo, in Schmemann. Ma se de Lubac usa tante referenze ed è sempre cauto a distinzioni, implicazioni problematiche e sfumature necessarie, Schmemann si lancia in un saggio che respinge troppo rapidamente la scolastica e quasi tutta la teologia occidentale del secondo millennio, non osservando prima di tutto il problema sollevato dal rifiuto dell'autonomia del mondo e della causalità secondaria analizzata da Tommaso. Non sarebbe questo un caso di “teopanism”, come è stato descritto da Erich Przywara, in cui Dio riempirebbe, ovvero *sosti tuirebbe* con la sua presenza anche la creazione, non lasciando una dignità, una consistenza, una autonomia?³⁵ Proprio questo punto cercava de Lubac di difendere: unione in distinzione, distinzione in unione tra natura e grazia, difendendo la finalità soprannaturale della natura, la sua incapacità di arrivare con le sue forze alla beatitudine, e allo stesso tempo la sua consistenza e causalità specifica; poi l'alterità, trascendenza assoluta e libertà fondamentale del soprannaturale.

La comparazione con Karl Rahner mostra di più la rilevanza, l'attualità e anche le mancanze del progetto di Schmemann. Come già detto, anche Rahner usa frequentemente il termine di “simbolo” (nel suo caso, “simbolo reale”) per costruire una teologia sacramentaria in unità con la sua visione dogmatica. E, nonostante tutte le differenze di terminologia, delle domande poste e dei punti di partenza, secondo me esiste una certa affinità tra l'intenzione di Schmemann di dimostrare che la vita liturgica è nient'altro che la risposta alla restaurazione in Cristo della sacramentalità del mondo, del carattere del cosmo di essere il mezzo di comunione con Dio, la Sua manifestazione e presenza, e il grande progetto del teologo gesuita di costruire una teologia della Rivelazione storica intesa come compimento di una “autocomunicazione

³³ *Ibid.*, 307.

³⁴ *Ibid.*, 49.

³⁵ Erich Przywara, „Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform”, in *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962]), 250-251.

trascendentale di Dio, che è già da sempre intima nel mondo concreto.”³⁶ La generosa, in un senso umanistico, visione di Rahner parte dall’esperienza trascendentale, in cui ogni conoscenza e ogni azione dell’uomo “afferma implicitamente come fondamento reale dell’essere assoluto e lo afferma precisamente come mistero”³⁷ e poi dall’”esistenziale soprannaturale permanente preordinato alla grazia”³⁸ come presupposti antropologici per la Rivelazione. La Creazione e l’Incarnazione sono due fasi di un unico evento dell’”auto-estrinsecazione e automanifestazione di Dio”,³⁹ „l’unio hypostatica, pur essendo un evento unico, il più alto pensabile, è tuttavia un momento intrinseco del conferimento complessivo della grazia alla creatura spirituale”⁴⁰, in cui si attua “l’auto-trascendenza dell’uomo verso di lui attraverso la propria assoluta auto-partecipazione a tutti gli uomini.”⁴¹ Infatti, Rahner parla di un “cristologia che cerca”, denotando il momento in cui l’uomo accetta la sua esistenza, un’esistenza che è “già cristiana.”, prima di un’accettazione esplicita di Gesù Cristo.⁴²

La visione antropologico-trascendentale di Rahner si verifica di nuovo nella sua visione sulla Chiesa e i sacramenti. Se la Chiesa e il “sacramento fondamentale”, permanenza dell’auto promessa di Dio in Gesù Cristo⁴³, i sacramenti sono fenomeni in cui “la Chiesa si attua se stessa in maniera essenziale in una situazione decisiva e concreta nella vita di un uomo”⁴⁴ Ma, di più, per Rahner, la Chiesa e i sacramenti sono “solo eventi particolarmente marcati (...) di una storia della salvezza che si identifica con la vita dell’uomo nella sua totalità.” Essendo un essere con una fondamentale apertura trascendentale verso l’infinità dell’Essere, essendo inoltre creatura dotata già con l’esistenziale soprannaturale, risultato dell’autocomunicazione divina nella storia, e perquisito di ricevere la Rivelazione totale in Gesù Cristo, l’uomo ha sempre già uno spirito che cerca in modo atematico Cristo e vivendo una vita che fa già parte

³⁶ Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, traduzione di Carlo Danna (Edizioni Paoline: 1977), 123.

³⁷ *Ibid.*, 111.

³⁸ Rahner, “De la relation de la nature et de la grâce”, *Ecrits théologiques*, vol. 3, (Desclée de Brouwer, 1962), 9-33, citato in “Soprannaturale” in Jean-Yves Lacoste (ed.), *Dizionario*.

³⁹ Rahner, *Corso...*, 260.

⁴⁰ *Ibid.*, 264.

⁴¹ *Ibid.*, 265.

⁴² *Ibid.*, 380.

⁴³ *Ibid.*, 523.

⁴⁴ *Ibid.*, 532.

della storia della salvezza, una storia che può essere (non sappiamo se *deve essere*) espressa attraverso la Chiesa e i sacramenti. Questo *già* atematico e trascendentale è forse la particella chiave nella teologia di Rahner, simbolizzando il suo progetto di rendere la “storia ufficiale della salvezza”⁴⁵ intelligibile per la modernità del Soggetto trascendentale.

Questa seconda parentesi serve a mettere in risalto i possibili punti forti e le possibili debolezze di Schmemann. Perché ambedue gli autori cercano di integrare la Rivelazione in Gesù Cristo in una visione globale in cui la creazione, il mondo appaiono già come la prima fase di questa Rivelazione. La proposta di Schmemann, di guardare la vita liturgica come restaurazione del senso eucaristico, soprannaturale iniziale della vita e del mondo ha qualcosa in comune con l'intenzione di Rahner di immaginare la vita cristiana come compimento di una storia della salvezza in cui l'apertura atematica verso Dio è sempre di più tematizzata fino all'arrivo del “Salvatore assoluto” Gesù Cristo, verso cui l'uomo dice di “sì”, almeno in un modo atematico, “in ogni atto totale della sua esistenza finalizzata dalla grazia al contatto immediato con Dio”⁴⁶.

Ma come mostrano i critici di Rahner, la sua visione può essere interpretata come una giustificazione teologica di un tipo di umanesimo in cui la Rivelazione, proprio perché l'uomo ha già un'apertura inconscia verso Gesù Cristo, è tutti i suoi atti pienamente umani hanno già qualcosa “sacramentale”, diventerebbe superflua. Tutta la drammaticità della salvezza non è sufficiente esplorata nel progetto di Rahner: il peccato, lo scandalo della Croce, l'alterità assoluta della Rivelazione, la necessaria morte per se stesso dell'uomo, uscendo fuori di se per ricevere il Vangelo.

Il mio punto è questo: ci sono elementi in Schmemann che si possono interpretare nella direzione di Rahner. Sempre quando uno cerca di mostrare la presenza di Dio nel mondo corre il rischio del sospetto di panteismo e di fare la Rivelazione storica in Gesù Cristo superflua. D'altra parte, il libro di Schmemann è essenzialmente un saggio, con due articoli allegati. Non c'è uno sforzo sistematico di articolare l'ontologia del mondo come sacramento, di prevenire tutte le critiche. La comparazione con “Il mistero del soprannaturale” di Henri de Lubac serve a mostrare alcuni correttivi – affermando l'autonomia del mondo, la sua consistenza ontologica

⁴⁵ *Ibid.*, 522.

⁴⁶ *Ibid.*, 383.

e la sua causalità secondaria, da una parte, e l'alterità radicale di Dio, mettendo in discussione tutto il dramma della vita cristiana che deve andare oltre di sé, morendo anche senza la necessità della morte biologica per rispondere al dono gratuito della salvezza – sono messi in risalto, contro la diagnosi affrettata di Schmemmann sugli errori della teologia occidentale. La comparazione con Rahner serve a evidenziare alcuni rischi in una possibile proposta di sviluppare la visione di Schmemmann in un modo sistematico.

Alla fine direi che Schmemmann propone un progetto sereno, ma convincente, di contestare il dogma del secolarismo con una visione sacramentale del mondo. A differenza di Rahner, l'autore ortodosso pone nel centro la liturgia come incontro con Cristo Risorto che ci porta nella realtà del Regno, quindi il punto di partenza non è l'uomo o il mondo, ma l'azione di Dio in Cristo che ci chiama a uscire fuori di noi stessi per entrare nella realtà del mondo trasfigurato, ovvero in comunione e unione con Lui. Anche se lui è in polemica (non sempre giustamente) con la teologia occidentale, i suoi problemi e la sua visione sono diversi, quindi riesce a evitare trappole dialettiche o scelte estreme solo a causa di una logica polemica. Ci troviamo di fronte a una visione liturgica semplice e chiara, con finalità pastorali ed esistenziali: dobbiamo riscoprire la gioia di partecipare nel banchetto eterno, di celebrare la vita nuova restaurata in Gesù Cristo e presente nella Chiesa, soprattutto nella sua liturgia. A differenza di lui, insisterei che questa visione potrebbe avere una consistenza metafisica solo attraverso l'*analogia entis*, in cui l'essere finito riflette in un certo senso l'essere infinito, avendo uno splendore, una causalità e una dignità propria, ma essendo essenzialmente pura contingenza che partecipa in un *actus essendi* radicalmente diverso, assoluto, infinitamente trascendente. Nei termini di Erich Przywara, la creazione ha una sua realtà e efficacia (*Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit*) e Dio è Realtà e Efficacia Assolute (*Allwirklichkeit und Allwirksamkeit*), e l'analogia denota la polarità tra la Creazione come "visibilità di Dio" e Dio come "invisibilità",⁴⁷ tra la infinità relativa del modo e l'infinità assoluta di Dio. Oppure, nei termini di Serghei Bulgakov, il grande teologo speculativo che insegnava all'istituto Saint-Serge a Parigi quando Schmemmann era studente là, "il mondo si riposa in Dio, come il bambino nelle braccia della madre.

⁴⁷ Erich Przywara, „Weg zu Gott“, in *Religionsphilosophische Schriften*, Band II (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962]), 93.

Ha la sua vita, i suoi processi, ma esiste solo attraverso la madre.⁴⁸ La visione di Schmemann deve trovare uno sviluppo sistematico, ecumenico, con intelligibilità metafisica, rilevante in un contesto postmoderno e con una teologia che sempre parte dall'azione creatrice e salvatrice di Dio in Gesù Cristo, nella gioia dello Spirito Santo. Ma il nucleo già esiste.

BIBLIOGRAFIA

Strumenti

- Farrugia SJ, Edward G. (ed.). *Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*. Roma: Pontificio Istituto Orientale: 2000.
- Lacoste. Jean-Yves (ed.). *Dizionario critico di teologia*. Edizione italiana a cura di Piero Coda. Borla-Città Nuova: 2005.

Studi usati

- Bulgakov, Serghei. *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*. Traducere de Elena Drăgușin. București: Anastasia, 1994). [*La luce senza tramonto*, Roma: Edizioni Lipa, 2002]
- Lacoste, Jean-Yves. *Experiență și absolut: Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului* [Experience et absolu: Questions disputées sur l'humanité de l'homme]. Traducere de Maria-Cornelia Ică jr. Sibiu: Deisis, 2001.
- Lubac, Henri de. *Il mistero del soprannaturale*. Traduzione di Giovanni Benedetti. Bologna: Il Mulino, 1967.
- Przywara, Erich. *Analogia entis. Metaphysik. Ur-struktur und All-Rhythmus*. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962].
- Przywara, Erich. *Religionsphilosophische Schriften*. Band II. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1996, [1962].
- Rahner, Karl. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Traduzione di Carlo Danna. Edizioni Paoline: 1977.
- Schmemann. Alexander. *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood: Saint Vladimir's Seminary Press, 1998 [1963].

⁴⁸ Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată. Contemplații și reflecții metafizice*, traducere de Elena Drăgușin (București: Anastasia, 1994), 251. [in italiano *La luce senza tramonto*, Roma: Edizioni Lipa, 2002]

