



FABIO LEIDI

SIGNUM EFFICAX

**STUDIO STORICO–FENOMENOLOGICO
SUL SEGNO SACRAMENTALE**





ISBN
979-12-218-0246-7

PRIMA EDIZIONE
ROMA 06 FEBBRAIO 2023

*Segno che è il suo proprio significato:
il soggetto dà segno di questa donazione di segno
al punto da farsi tutto intero segno.*

E. Lévinas

INDICE

9 *Introduzione*

PARTE I

SEGNI TRAMANDATI: ANALISI DELLA TRASMISSIONE DEL SEGNO

- 17 Capitolo I
Sacramento: “segno e causa”?
- 27 Capitolo II
La semiotica agostiniana
- 33 Capitolo III
La forza comunicativa del segno tattile
- 53 Capitolo IV
Contestazione del primato del segno cognitivo
- 83 Capitolo V
La comunicazione del segno: consegna e insegnamento

PARTE II

SIGNUM SANCTIFICANS HOMINES: RETROSPETTIVA STORICA

- 121 Capitolo VI
La traduzione di *μυστήριον* con *sacramentum*

- 131 Capitolo VII
Il sacramento come “segno” secondo Agostino
- 149 Capitolo VIII
Il sacramento come “segno e causa”
- 159 Capitolo IX
Il sacramento come “strumento”
- 171 Capitolo X
La definizione di sacramento nella *Somma teologica*

**PARTE III
IL SACRAMENTO DEL CONIUGE
E DELL'INFERMO: SEGNI ISCRITTI NELLA CARNE**

- 193 Capitolo XI
L'altro incontrato come segno
- 219 Capitolo XII
I sette sacramenti
- 231 Capitolo XIII
Il sacramento coniugale
- 255 Capitolo XIV
Il sacramento degli infermi
- 271 Capitolo XV
Sacramento profetico
- 281 *Conclusioni*

INTRODUZIONE

La rivisitazione della sacramentaria proposta nel presente saggio intende accostarla — come il sottotitolo recita — in un’ottica “fenomenologica”, ovvero risalendo alle esperienze a partire dalle quali la nozione di sacramento ha potuto costituirsi. Il metodo fenomenologico consiste per l’appunto nel voler ripercorrere la genesi di un qualsiasi concetto ritornando alla concretezza dei vissuti di coscienza che ne hanno reso possibile la produzione. Solo questo approccio permetterebbe la chiarificazione e la conveniente comprensione del senso delle parole cui ricorriamo per comunicare. Per quella di “sacramento” tali vissuti vanno innanzitutto reperiti, a nostro modo di vedere, nell’esperienza dell’incontro con l’altro, con tutto quel che questo comporta come sollecitazione che interpella e chiede attenzione, come relazione che la prestazione d’ascolto può inaugurare, come novità di condizione che la dinamica innescata può instaurare.

Di primo acchito simili vissuti possono apparire lontani dal concetto di sacramento, che la tradizione definisce come

“segno efficace”. Eppure anche l’altro, che ci avvicina e chiama, può essere detto “segno”, e “segno efficace”, in un senso particolare, che l’analisi dovrà chiarire. Già da questa prima rapida anticipazione si può però presagire che il vissuto dell’incontro, più che al sacramento in senso liturgico, pare attagliarsi a quanto la teologia oggi definisce “sacramento” in senso fondamentale, ovvero la comunità ecclesiale. È infatti l’incontro con i testimoni del Risorto l’evento che può interpellare e coinvolgere in una adunanza di “chiamati per nome”, in una “convocazione universale”.

Al vissuto dell’incontro è possibile ricondurre anche l’altra accezione di sacramento recuperata dalla teologia contemporanea: quella di “sacramento originario”, ovvero il Cristo stesso. L’incontro con lo straordinario uomo di Nazaret sta all’origine del riconoscimento della chiamata da parte del discepolo, e del suo conseguente ingaggio in una sequela e in una compagnia dall’umanità nuova. Ma — si potrebbe obiettare — quest’ultima esperienza appartiene al passato: è il vissuto di duemila anni fa che viene narrato nei Vangeli. Un vissuto irreversibilmente trascorso e non ripetibile ora. All’obiezione, per un verso, bisogna certamente rispondere di sì. Ma per un altro di no: il discepolo di oggi, nell’incontro con i testimoni odierni del Cristo, percepisce l’accadere dello stesso evento che colpì quelli di allora. I testimoni attuali non sono infatti solo narratori di un evento passato, non sono semplice rimando ad una realtà remota, ma sono appunto “sacramento”: non sono *signum* che rinvia ad una *res* distinta e distante, ma *signum et res*. I testimoni incarnano quanto proclamano, sono annuncio di una chiamata che avviene ora come avvenne allora.

Il fatto che sia possibile, in un certo senso, distinguere tra due forme di sacramento attualmente esperibili, quella

fondamentale e quella liturgica, marca la differenza con il sacramento originario, nel quale i due aspetti coincidono. Altrimenti detto: il corpo di quell'uomo, unico ed incontrabile venti secoli or sono sulla terra, avviene oggi tramite il corpo ecclesiale e quello eucaristico, l'uno in indissolubile relazione con l'altro. Questo attuale avvenimento è certo possibile in ragione del sentore di una personalità più che umana in quel corpo incontrato allora, ovvero in ragione del riconoscimento dell'Emmanuele in quell'uomo unico ed eccezionale. In ogni caso, la *res* incontrabile nel *signum* è la stessa *res* incontrata allora. Ed è questa esperienza di incontro con l'altro, e con l'Altro, che sta alla radice della nozione di *signum efficax*.

La ricerca svolta nelle pagine che seguono viene però presentata non solo come fenomenologica, ma come “studio storico–fenomenologico”. Apparentemente una contraddizione in termini: o si svolge un'indagine empirica sui fatti, o si descrive un'essenza nella riduzione dell'esistenza fattuale. Ma è pur vero che uno studio storico è sempre condotto da concetti che guidano e organizzano l'indagine (a maggior ragione se si tratta di storia del pensiero) e che, d'altra parte, un'analisi fenomenologica si iscrive necessariamente in una tradizione storica del sapere. Lungo il percorso intrapreso troveremo ulteriori ragioni al metodo ibrido qui seguito.

La descrizione fenomenologica dell'incontro con l'altro rappresenta l'orizzonte ultimo verso il quale la ricerca si avvia, e verrà più esplicitamente abordata solo nella *terza parte*. Terza parte che, per altro, ospita anch'essa svariate indagini storiche, riferite in particolare alla definizione del settenario sacramentale, con le esclusioni e le inclusioni che opera. Essa è preparata e preceduta da una *seconda parte*, prevalentemente storica, che ricostruisce rapidamente le vicissitudini della definizione del concetto di sacramento dalla patristica alla

scolastica, concentrandosi sulle riflessioni agostiniane e sulle inquietudini dell'Aquinate verso il lascito che la prima scolastica gli consegnava. A sua volta, questa parte è introdotta da una precedente *prima parte*, che elabora i presupposti per la lettura storico-critica svolta nella seconda. La teologia tardo-antico e medievale, nel suo sforzo di definire cosa sia "sacramento", è di fatto ricorsa al concetto di segno ereditato dalla filosofia greca. Questa ha compreso il segno dentro l'ottica che le è propria: l'aspirazione al sapere. Il segno è in tal modo colto come rimando al suo contenuto cognitivo, nell'ottica della conoscenza intellettuale. Così limitativamente inteso, il segno si rivela inadeguato a render pienamente ragione di quel che è il sacramento, e i disagi che la riflessione teologica accusa la inducono a escogitare complicazioni per rimediarsi. Se la seconda parte misura l'incidenza del concetto riduttivo di segno nella teologia sacramentaria, la prima ne verifica l'acritica assunzione nella semiotica agostiniana. Le perplessità espresse fuggacemente dallo stesso Agostino, circa il privilegio esclusivo del segno intellettuale, ci offriranno l'occasione per contestarne la limitazione alla sua funzione conoscitiva e per ampliarne la portata.

Nel tentativo di superare la riduzione cognitiva del segno e di prestare attenzione alla dimensione trascurata dall'approccio filosofico — cioè la relazione intersoggettiva che il segno inevitabilmente comporta — ci si lascerà aiutare da una notevolissima «Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl» (sottotitolo di «La voce e il fenomeno»), dovuta a Jacques Derrida, e da altri scritti dello stesso autore sulla questione.

Potrà sorprendere che la proposta di un ripensamento sulla sacramentaria, qual è quella qui azzardata, faccia appello alle considerazioni filosofiche sul segno elaborate a suo

tempo da Derrida. Eppure le assonanze tra le formule con le quali la scolastica ha cercato di dire cosa sia il sacramento, e quelle cui ricorre Derrida per dire quell'indicibile che è il segno, impressionano. In entrambi i casi si è invitati a complicare e stravolgere lo schema significante/significato, *signum/res*. Qui come là è infatti questione di un significante che non può essere ridotto ad un mero rimando alla cosa significata, di un segno che non è mai mezzo estrinseco che trasmette un significato del tutto indipendente dal segno e dal moto che lo consegna. Il *signum* è già *res*, non solo nel senso ovvio di una *res significans*, ma anche in quello della *res significata*: è *signum et res*. La cosa significata è già, per un certo verso, contenuta nel segno, *res significata et contenta*. Per altro verso, la *res significata* non può non risultare a sua volta *significans*, non può non essere *signum* di altro. La comunicazione intersoggettiva, in tal modo adombrata, non veicola semplici informazioni, ma si avvera produttrice di effetti: trasforma i soggetti in contatto. Il segno vi si attesta quale *signum efficax*.

Ma allora, la forza creatrice dei segni, forza che plasma i soggetti investiti dal movimento della comunicazione, non sarebbe confinata a quella dei segni sacramentali in senso precipuo, segni che *significando causant*. Ovunque la virtù causativa del segno sarebbe all'opera, in modi vari. Simili affermazioni, a prima vista, parrebbero sminuire la comunicazione critica, che è unica, e perciò incomparabile. Certo, la comunicazione di un uomo che è più che uomo, non ha equivalenti. Ma resta una comunicazione pienamente umana, anche se "più che umana". La suprema eminenza del Cristo è pure eminentemente umana. In Lui il divino si unisce all'umano senza sopprimere quest'ultimo, ma esaltandolo. Così i gesti del Nazareno, tramite i quali Dio si fa prossimo

agli uomini, possono anche essere colti come l'apice della comunicazione umana.

Nell'ottica derridiana, la forza attiva dei segni che ci toccano, ci chiama a reagire e rispondere. Sollecita la nostra capacità di risposta, la responsabilità di noi uomini, già precedentemente forgiati dai segni ricevuti; segni che ci hanno chiamati ad esistere, e che nuovamente ci chiedono di esternarci, di pronunciare l'*eccomi* in risposta al *vieni* che interpella. Nella prospettiva "ultra-trascendentale" nella quale siamo introdotti da Derrida, i segni si rivelano costitutivi del soggetto umano, soggetto che non sarà più quello preconizzato dalla filosofia trascendentale — soggetto autonomo, solipsista e costituente il mondo e gli altri — ma soggetto da sempre in relazione con chi chiama all'esistenza. Cullato nel liquido amniotico, nutrito al seno materno e sollecitato da parole a lui indirizzate da volti umani, il soggetto prende forma e diventa cosciente in rapporto agli altri e ai segni che questi porgono. Anche l'imprevedibile comunicazione di un evento straordinario — il Dio fatto uomo — non può raggiungerlo che attraverso l'incontro con uomini che gli fanno segno, di testimoni che glielo annunciano.

Così, dall'immersione nel liquido amniotico a quella battesimale, dalla poppata al pasto eucaristico, dall'ascolto delle parole altrui a quello di una Parola annunciata, tutto si attesta "segno efficace", di un'efficacia commisurata al gesto che lo dona.

PARTE I

**SEGNI TRAMANDATI: ANALISI
DELLA TRASMISSIONE DEL SEGNO**

CAPITOLO I

SACRAMENTO: “SEGNO E CAUSA”?

Come per le altre discipline teologiche, la sacramentaria si è avvalsa delle elaborazioni concettuali provenienti dalla vivace tradizione filosofica ellenico–ellenistica. Discorso che persegue l’espressione del sapere, la filosofia ha formulato un concetto di segno che, più o meno consapevolmente, è stato condizionato dal suo stesso intento. Il segno è percepito come portatore di un significato, e quest’ultimo è determinato come conoscenza intellettuale. Benché anche gli antichi greci, nelle espressioni della vita consociata, civica come familiare, e nelle forme della religione, sia di quella pubblica nella città che di quella esoterica nei culti misterici, vivessero e implicitamente comprendessero il segno non solo nei termini riduttivi di mezzo di informazione, è questa la definizione che si è concettualmente imposta. Desunta prevalentemente dal segno linguistico, verbale e scritto, e più precisamente dal discorso razionale — dal *logos* — essa riconosce al segno una funzione eminentemente cognitiva, epistemica.

Nell'incontro con la cultura ellenistica di matrice filosofica, dilagata ad oriente al seguito di Alessandro, anche la tradizione biblica è stata invitata a riflettere razionalmente su sé stessa in modo più rigoroso. Questa provocazione — oltre ad essere difficilmente eludibile perché, come dice l'adagio, chi si rifiutasse di filosofare dovrebbe darne i motivi, ovvero filosofare a sua volta — ha potuto essere proficua in quanto sollecita a render ragione in modo critico delle proprie convinzioni, agli altri come a sé stessi. L'istanza filosofica si vuole appunto invito a scendere su un terreno di confronto aperto ad ogni uomo in quanto animale "logico", ad inoltrarsi in uno spazio dove non ci si affronta e si vince con la forza bruta, ma ci si confronta e si convince con l'uso del *logos*, della parola–ragione. La sfida è più stimolante ed avvincente di quella bellica e delle conseguenti imposizioni, anche culturali, che il conquistatore può infliggere, imposizioni cui ci si era potuti ribellare, con esiti alterni.

Le armi del confronto filosofico han però da essere forgiate su esigenza di chi si cimenta e non acquisite acriticamente, dettate da una certa forma di sapienza inavvertitamente assunta. Questo sembra essere stato il caso per il concetto di segno, cui la riflessione teologica è ricorsa per dire ciò che è il sacramento. Sarà questa stessa riflessione a dover misurare quanto sia riduttiva la restrizione del segno alla sua valenza epistemica.

L'irruzione, nel mondo ellenistico–imperiale, di una tradizione che si concepisce sorta dall'alleanza dell'unico Dio con gli uomini — stipulata mediante "segni d'alleanza" — non riesce infatti a sovvertire il presupposto filosofico che il segno sia essenzialmente un veicolo di informazioni, un rimando conoscitivo, dove la conoscenza che

il segno dischiude è intesa come sapere intellettuale e non come relazione intersoggettiva, ovvero come “conoscenza” in senso biblico. Nelle meditazioni teologiche alessandrine, sia ebraiche che cristiane, e in quelle dei padri della Chiesa che vi hanno attinto, la concezione di segno ereditata non è messa in questione e riconsiderata, ma inconsapevolmente assunta e trasmessa al medio evo latino.

Probabilmente il momento in cui il pensiero occidentale ha avvertito con maggiore acuità la limitazione della nozione di segno alla sua funzione cognitiva è stato proprio quando la riflessione teologica medievale si è accinta a voler definire con rigore cosa si abbia da intendere con “sacramento”. Lo ha appunto fatto appoggiandosi al concetto di segno ricevuto dalla filosofia. Ma il sacramento non è semplice evocazione, rinvio conoscitivo. Non è neppure simbolo, se per simbolo si intende una modalità particolare di rimando significativo: un rimando che raffigura ciò che significa, che rinvia suggestivamente al significato mettendolo in qualche modo in scena⁽¹⁾. No, il sacramento sarà anche questo, ma è di più. Il sacramento è avvenimento di

(1) “Simbolo” comporta anche altre risorse significative, a cominciare da quelle insite nella sua etimologia: mezzo di riconoscimento, vicino a *segno di alleanza*. In questo senso può essere opposto a “segno” inteso come mero rimando cognitivo, come oggi spesso avviene sulla scia dell’opera di L.-M. Chauvet, *Symbolle et sacrement* (Paris 1987). Qui abbiamo invece alluso al senso indicato sopra, per anticipare quanto prenderemo in esame nella seconda parte, ovvero la definizione agostiniana del sacramento come *segno figurativo* o *similitudine* o *allegoria*, fattore certo inerente al segno sacramentale, ma insufficiente a renderne compiutamente ragione. A differenza del lavoro di Chauvet, che opera una chiara demarcazione dalla tradizione classica denunciandone, sulla scorta di Heidegger, i tratti onto-teologici, il presente saggio persegue una rilettura ed una reinterpretazione della sacramentaria medievale criticandone certi elementi e valorizzandone altri, quali ad esempio la nozione di *strumento*; debitamente ripensata, questa nozione può apparire non molto lontana da quella di *mediazione simbolica* proposta da Chauvet.

quanto significa, non semplice rimando di significante a significato. Il suo significato è implicato nel significante in modo tale che questo non è un *signum* che fa riferimento ad una *res* da lui distinta, ma è *signum et res*, *signum qui efficit quod figurat*, per citare queste antiche formule.

Soltanto che queste espressioni non sono state comprese come tentativo per restituire al segno tutto il suo potenziale vigore, ma come giustapposizione di un ulteriore elemento, come aggiunta alla significazione di un altro fattore, necessario per dire il sacramento in tutta la sua portata. *Signum et causa* diviene così la definizione classica di sacramento, per quanto anomala, per non dire distorta, possa apparire questa dizione per un pensatore medievale istruito a definire per genere e differenza specifica e non per commistione di generi diversi, ovvero per addizione di elementi eterogenei. Quando poi i due fattori saranno associati alle rispettive categorie di naturale e soprannaturale, eccoci ad una nozione di grazia che si sovrappone alla natura come un elemento additivo a lei estraneo, in dissonanza col detto secondo il quale *gratia perficit naturam*.

Le formule della sacramentaria medievale possono invece anche essere interpretate come sforzo di restaurare il segno nella sua valenza integrale. Non sarebbe solo il sacramento ad essere segno efficace, ma il segno in generale, ricollocato nella dinamica della comunicazione intersoggettiva, che non si riduce ad uno scambio di informazioni tra soggetti conoscenti precostituiti, ma che forgia, trasforma e riplasma la realtà dei soggetti in relazione. In quest'ottica, la nozione di sacramento può essere ricollocata dentro il quadro più vasto della trasmissione dei segni e del tramandarsi delle tradizioni. Delle tradizioni bibliche innanzitutto, sia della nuova che della prima alleanza, ma anche

delle altre tradizioni monoteistiche e, più in generale, di ogni tradizione culturale.

Iscrivere lo specifico dell'avvenimento cristiano e della sua comunicazione in un orizzonte più vasto non significa affatto misconoscerne l'eccezionalità e l'originalità. Anzi: permette di farne meglio risaltare la novità, focalizzandola sulla smisurata grandezza dell'evento cristico stesso. Di fronte a tale grandezza la ragione s'inclina: non abdica, ma prende atto dell'impossibilità di capacitarsene compiutamente. Altrimenti detto: prende atto della capacità di accogliere quel che supera la sua misura. L'uomo, misura di tutte le cose, può *riconoscere* l'enormità di un evento smisurato che lo sorprende.

Ma già davanti all'evento di esistere, al darsi dell'essere, la ragione può avvertire una simile sproporzione. Parlarne, dirlo "evento dell'esistenza" o "darsi dell'essere", e ancor più nominarlo "creato", deve comportare la consapevolezza del ricorso in un certo senso abusivo a queste locuzioni. Una parola come "creazione" dà la tranquilla impressione di esprimere la relazione tra due termini — creatore e creato — quando invece fa cenno a qualcosa che supera ogni relazione e ogni termine che si disegnano dentro il mondo. "Creazione" indica il darsi dell'intero mondo, il prodursi del tempo e dello spazio, dentro i quali si collocano termini e relazioni. Gli eventi avvengono dentro gli orizzonti del mondo, sono per costituzione intramondani, e voler nominare l'"evento" del mondo e dei suoi orizzonti, voler accennare al "darsi" dello spazio e del tempo con parole di questo mondo, deve percepirne la profonda inadeguatezza. L'audacia di nominare l'*eminenza* di un avvenimento che non è di questo mondo, ma è "l'avvenimento del mondo", deve farsi scortare dalla *negazione* del significato mondano

delle parole cui si fa inevitabilmente ricorso. Più dello scarto insito in un'analogia: la dismisura tra il definito e l' indefinito, tra il finito e l'infinito. Domandarsi "Perché l'essere e non il nulla?" postula una "causa" che trascende ogni ordine causale. Il necessario concorso della *via causalitatis* con la *via eminentiae* e la *via negationis* vale per i nomi che si intendono attribuire al Trascendente come a quanto a Lui direttamente attiene. Così, per esempio, Dio è eminentemente Uno, ma di un'unità che è anche pluralità. Così Dio è "Causa del creato", ma di una causalità differente da ogni causalità conosciuta in questo mondo.

Non diversamente dal dirlo "Creatore", è dirlo "Causa di grazia". Entrambe queste espressioni suggeriscono un donare, un alitare che crea e rinnova la faccia della terra. Entrambe rimandano a quel che trascende la faccia della terra.

Che nella storia accada un evento riconosciuto come enorme, che è dentro la storia ma la supera e la comprende, induce la stessa precauzione nel parlarne. Non solo si può, ma si deve parlarne: lo si può indicare con un nome proprio — il Nome del Nazareno —, lo si può testimoniare e narrare, si può annunciare di averlo incontrato e si può comunicarne l'avvenimento, trasmetterne sacramentalmente l'accadimento. Ma il cercar di capacitarsene razionalmente implica quanto evocato sopra circa l'atto creatore divino: comporta l'umiltà di riconoscere quel che supera la nostra misura.

L'approccio tentato in questo saggio non si indirizzerà direttamente verso l'evento cristico fondatore, ma seguirà un percorso più circospetto e circostanziato. Non perseguirà

l'intento teologico di affrontare direttamente il “sacramento originario” — il Cristo “segno e causa (cioè strumento) di grazia” — ma si snoderà in un itinerario articolato in tre tappe.

La prima tappa (Parte I. Segni tramandati), prevalentemente descrittiva e filosofica, esaminerà cose sulle quali, di primo acchito, la ragione sembra aver più facilmente presa: considererà la trasmissione dei segni e cercherà di discernerne fenomenologicamente la portata. Lasciandosi stimolare da un acuto fenomenologo *avant la lettre* qual è Agostino di Ippona nel suo studio dei segni, e appoggiandosi alla lettura critica del problema del segno nella fenomenologia husserliana operata da Jacques Derrida, reperirà nella comunicazione stessa dei segni qualcosa che resiste allo sforzo onni-chiarificatore dell'analisi fenomenologica e che apre ad una sfuggente dimensione donatrice e creativa.

Quanto acquisito nella prima tappa fungerà da premessa alla retrospettiva storica svolta nella seconda (P. II. *Signum sanctificans homines*), che ripercorrerà velocemente la messa a tema del sacramento nella riflessione medievale. Questa parte, più storico-critica, prenderà le mosse dal sorprendente ricorso al termine *sacramentum* nel processo di latinizzazione dell'annuncio cristiano, per poi inoltrarsi nella patristica e nella scolastica, soffermandosi sugli autori che, a questo riguardo, si impongono: Agostino e Tommaso. Quanto elaborato nella prima parte avrà modo di essere messo alla prova nel confronto con la concettualizzazione teologica del sacramento e mostrare la pertinenza dell'interpretazione del sacramento come segno/causa nel senso pleonastico di strumento di comunicazione e trasformazione.