
STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 17 (2022)

DOI 10.31743/snt.13851

PAWEŁ SAMBOR OFM
Pontificia Università Antonianum, Roma
<https://orcid.org/0000-0001-5539-7568>

CONTRIBUTO DELLA LINGUISTICA ALLA TEOLOGIA.
L'ESEMPIO DI LOUIS-MARIE CHAUVET

1. INTRODUZIONE

La teologia del XX secolo è stata profondamente influenzata dal rinnovamento degli studi biblici, dalla riscoperta dei Padri della Chiesa e delle fonti liturgiche antiche. Il cambiamento è dovuto anche al dialogo sempre crescente e, comunque, necessario per la plausibilità del dialogo con le scienze umane, come la sociologia, le scienze della cultura, linguistica ecc. Questo dialogo, però, non risulta sempre facile e scontato, almeno per due motivi. Il primo riguarda il pensiero metafisico, il secondo la riflessione antropologica. Le scienze umane, infatti, non solo prendono le distanze dal pensiero metafisico come tale (pensiero del fondamento ontologico ecc.), ma portano anche a riconsiderare il posto centrale dell'uomo mostrandone le molteplici interdipendenze, per esempio quelle linguistiche¹. Le scienze del linguaggio, per esempio, mettono in evidenza il fatto che la soggettività dell'uomo nasce e si struttura grazie al linguaggio e alla cultura². Ma ormai la teologia deve passare inevitabilmente attraverso il dialogo con le scienze umane. Questo passaggio “[...] non è il momento dal quale si possa elaborare una problematica teologica complessiva. Resta tuttavia inevitabile per la semplice ragione che non si può parlare

¹ Cfr. L.-M. Chauvet, *L'institution ecclésiastique et sacramentelle dans le champ du symbolique*, “Raisons politiques” 4 (2001), n. 4, pp. 93-94; L.-M. Chauvet, *Quand la théologie rencontre les sciences humaines*, in: F. Bousquet [et al.] (ed.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris: Desclée 2002, p. 402.

² P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil 1986, p. 116: “Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposé dans les œuvres de culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature?”.

di Dio senza parlare dell'uomo e che non si possono ignorare i tratti in gran parte nuovi della figura antropologica tracciata dalle scienze appunto dette «umane»³.

In questo articolo ci proponiamo di trattare la questione del dialogo tra linguistica contemporanea e teologia. Non ne vogliamo presentare una sintesi, ma intendiamo affrontare la questione nella sua applicazione concreta, cioè partendo dalla proposta del teologo francese Louis-Marie Chauvet, il quale si è impegnato in un dialogo interessante e fecondo tra la scienza del linguaggio (e altre scienze) e la teologia. La questione che ci poniamo è la seguente: come la linguistica può essere utile e come può ispirare la riflessione teologica? Pertanto, in base allo studio che abbiamo fatto del pensiero di Chauvet, abbiamo strutturato l'articolo in due parti. Nella prima, più ampia, dedicata alla questione antropologica, parleremo del linguaggio come strumento e di come la linguistica contemporanea abbia superato questa concezione; successivamente tratteremo del linguaggio come mediazione e del linguaggio nell'ottica simbolica, o meglio nella chiave dell'ordine simbolico. Nella seconda parte presenteremo alcuni elementi della riflessione teologica sui sacramenti in chiave simbolica (e quindi linguistica).

2. LOUIS-MARIE CHAUVET

Louis-Marie Chauvet⁴, presbitero della diocesi di Luçon (Francia) e professore emerito dell'Institut Catholique de Paris (ICP), è la figura più emblematica del *dopo Concilio* nel campo della sacramentaria⁵. “[...] La teologia sacramentaria di L.-M. Chauvet [...] rappresenta la voce più significativa dell'attuale panorama della riflessione sui sacramenti [...]”⁶. Le sue ricerche suscitarono ben presto molto

³ L.-M. Chauvet, *Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique*, “Transversalités” 94 (2005), p. 116.

⁴ Cfr. P. Bordeyne, *Louis-Marie Chauvet: l'unité d'une vie*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, pp. 9-14; J. Doré, *Louis-Marie Chauvet, théologien des sacrements et de la liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 163-176; P. Prétot, *Louis-Marie Chauvet à l'Institut Supérieur de Liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 177-183.

⁵ Cfr. A. Haquin, *Vers une nouvelle théologie des sacrements*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 66 (1990), n. 4, pp. 355-367; A. Haquin, *Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet*, “Questions Liturgiques” 75 (1994), pp. 28-40; J.M. Cordeiro, *A ideia de sacramento na teologia contemporânea*, “Didaskalia” 39 (2009), n. 2, pp. 157-178.

⁶ A. Grillo, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Assisi: Cittadella Editrice 2003, p. 107.

interesse non solo in Francia, ma anche in ambito internazionale. Le sue opere sono state tradotte in diverse lingue⁷, eppure in Polonia rimane ancora poco conosciuto.

La sua formazione segue un percorso rigoroso, prima presso il seminario di Luçon, di stampo tomista, successivamente ad Angers, dove difende la sua tesi di licenza. Dal 1967 al 1969 prosegue la formazione presso l'Institut Supérieur de Liturgie (ISL), dove insegnavano diversi professori e specialisti di alto livello⁸. All'ISL ha l'opportunità di essere formato al dialogo con le scienze umane⁹. Nel 1973, all'Università "Paris-I-Sorbonne", difende la sua prima tesi dottorale sulla penitenza in Giovanni Calvino. Dopo un breve periodo di lavoro pastorale come vicario trascorso ai Herbiers (dipartimento della Vandée)¹⁰, nel 1974 viene chiamato a insegnare all'ICP, dove rimarrà fino al 2009. Nel 1986 sostiene una seconda tesi dottorale, in teologia (ICP), sulla rilettura simbolica dell'esistenza cristiana: un argomento che susciterà ben presto molto interesse. Nel 1989 viene nominato Professore dell'ICP¹¹. La sua opera maggiore è la tesi dottorale sostenuta nel 1986 e pubblicata un anno dopo con il titolo: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*¹².

3. CRITICA DEL LINGUAGGIO COME STRUMENTO

Per capire il pensiero di Chauvet è necessario partire dalla critica del modo di concepire il significato del linguaggio nella metafisica. Infatti, la critica del Teologo

⁷ Diversi suoi libri sono tradotti in italiano: L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo: Saggio sui sacramenti*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1982; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento: una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1990; L.-M. Chauvet, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Milano: Ancora 1997; L.-M. Chauvet, *L'Umanità dei sacramenti*, Magnano (BI): Qiqajon 2010.

⁸ Per esempio: Pierre Jounel, Pierre-Marie Gy, Henri Irénée Dalmais, Yves Congar, Hervé Legrand, Marie-Dominique Chenu, Antoine Vergote, Antoine Chavasse, Cyrille Vogel; cfr. P. Prétot, *Louis-Marie Chauvet*, p. 178.

⁹ Per esempio, il corso "Sémiologie et liturgie" dei professori Jean-Yves Hameline e Antoine Vergote. Le conversazioni con Jean-Paul Resweber introdurranno invece L.-M. Chauvet nella critica di Martin Heidegger della metafisica; vedi P. Bordeyne, *Louis-Marie Chauvet*, pp. 10-11.

¹⁰ Tuttavia, L.-M. Chauvet manterrà sempre un legame con la pastorale. L'insegnamento e la pastorale sono appunto due poli dell'attività di Chauvet.

¹¹ La nomina non avverrà senza qualche esitazione, in particolare da parte del cardinale Jean-Marie Lustiger, Gran Cancelliere dell'ICP. Chiaramente, l'incertezza non riguardava il valore e la serietà del lavoro scientifico di L.-M. Chauvet ma il carattere innovativo del suo pensiero in costante dialogo con le scienze umane. Vedi J. Doré, *Louis-Marie Chauvet*, pp. 166-167.

¹² Recentemente l'Autore ha pubblicato anche: L.-M. Chauvet, *Dieu, un détour inutile? Entre-tiens*, Paris: Cerf 2022.

si concentra essenzialmente su questi due punti: la critica del pensiero metafisico¹³, e quella del linguaggio come “strumento”. A suo giudizio, l’idea del linguaggio come strumento è strettamente legata al pensiero metafisico. Ma la svolta epistemologica della seconda metà del XX secolo spingerà a ripensare lo statuto della metafisica. Infatti, le scienze umane quali la sociologia, le scienze della cultura e in particolare la linguistica, mettono in evidenza i molteplici condizionamenti del pensare umano, che incidono in profondità. L’uomo non pensa il reale da un punto di vista distaccato e neutrale, ma a partire dal mondo costruito umanamente di cui il linguaggio è la dimora¹⁴. In altri termini, se l’uomo può pensare il mondo, lo pensa in quanto facente parte di quel mondo che gli offre strumenti per pensarlo. Il pensiero metafisico invece (nelle sue molteplici forme), si pone, in un certo qual modo, di fronte al reale: “Lungo le sue epoche diverse, la metafisica ha dispiegato il destino storico inscritto in essa fin dal suo inaugurale oblio della differenza ontologica: la ricerca di una fondazione che rende conto e ragione di quel fondo che è l’essere dell’ente era necessariamente accompagnata da una rappresentazione del rapporto tra l’essere e l’uomo come rapporto dialettico di *uno-di-fronte-all’altro*, e non più come appartenenza dell’uno all’altro; questa rappresentazione richiedeva automaticamente quella dell’essere come *esterno al linguaggio* e quella del linguaggio come *strumento*”¹⁵. La fragilità della metafisica come tale consiste essenzialmente nell’illusione di poter affrontare il reale in modo immediato e naturale. In più, l’uomo non solo recepisce il reale in modo naturale (un rapporto immediato al reale), ma ne conserva anche l’immagine o il concetto mentale adeguato. Il linguaggio, non essendo connaturale all’essere, viene soltanto in un secondo momento, come “strumento” della comunicazione. Non esiste la connaturalità tra concetto mentale e la lingua che lo traduce. L’immagine mentale non appartiene alla sfera di una lingua ma la previene. Il linguaggio dell’uomo, infatti, non fa altro che tradurre in parole quello che appartiene alla visione mentale del reale. “Il linguaggio non è più il luogo di nascita dell’uomo in seno alla realtà. Il *linguaggio* è l’espressione, convenzionale al livello dei suoni emessi, di un contenuto mentale che è a sua volta immagine delle cose esterne: è questo il quadro generale entro cui la tradizione metafisica lo concepisce”¹⁶. Mentre il concetto in quanto comune a tutti possiede una dimensione universale, la parola possiede una dimensione particolare, essendo una esteriorizzazione verbale del concetto in una lingua determinata¹⁷. Nella metafisica, il compito del linguaggio si riduce alla sua funzione strumentale: “L’uomo utilizza il linguaggio come uno *strumento*, necessario, *di traduzione* a se stesso

¹³ Questa critica viene dalla filosofia di Martin Heidegger.

¹⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 32; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 29, 38; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 116-117.

¹⁵ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 29.

¹⁶ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 25; vedi anche L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 30.

¹⁷ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 25.

(pensiero) o agli altri (voce) delle proprie rappresentazioni mentali”¹⁸. Pensare essenzialmente al linguaggio come strumento dell’uomo presuppone l’ anteriorità dell’uomo-soggetto rispetto al linguaggio stesso¹⁹. Pur essendo stata seguita per secoli, questa visione metafisica del linguaggio non è più sostenibile.

4. IL LINGUAGGIO COME MEDIAZIONE

La linguistica contemporanea, in particolare quella sviluppatasi nella seconda meta del XX secolo, apre un nuovo capitolo nella comprensione del linguaggio, della sua struttura e funzione²⁰. Viene contestato soprattutto il carattere essenzialmente strumentale del linguaggio, e quindi l’idea che l’uomo ne può disporre a piacimento, per arrivare ad impostare l’interpretazione secondo la prospettiva della mediazione. L.-M. Chauvet scrive: “[...] il linguaggio *non è uno strumento* inventato dall’uomo per migliorare la qualità della sua vita. La carriola, la zappa, la freccia sono strumenti, sono attrezzi, sono mezzi che l’uomo-soggetto, già costituito, si è dato per vivere meglio. Il linguaggio non appartiene a questo ordine di cose: non è uno strumento, ma una *mediazione*, cioè un ambiente in cui l’uomo avviene come soggetto. L’uomo non possiede il linguaggio, poiché non pre-esiste ad esso [...]”²¹. Il concetto di mediazione non significa qui qualcosa che si pone semplicemente “in mezzo” tra due elementi e che svolge un ruolo di ponte tra di loro. Significa essenzialmente “ambiente” (*milieu*) o “matrice” dove l’uomo nasce e si afferma come soggetto²². Di conseguenza, il linguaggio non è un attributo tra tanti altri che l’uomo possiede, ma, piuttosto, è il linguaggio a possedere l’uomo, in quanto lo precede come mondo abitato “da sempre” dalla parola. Infatti, l’uomo non inventa il linguaggio, ma viene inserito nel mondo umano, che è sempre pervaso e riempito dalla parola²³. “Per poter *inventare* il linguaggio, bisogna pensarci; ma per poterci pensare, bisogna già essere nel linguaggio!”²⁴. Allo stesso tempo, il linguaggio risulta contemporaneo all’uomo-

¹⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 27.

¹⁹ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 28.

²⁰ Vedi per esempio É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1-2, Paris: Gallimard 1976-1980.

²¹ L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 23.

²² Vedi L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 35. Per una voce più critica del concetto di mediazione in L.-M. Chauvet, vedi E. Perrier, *Louis-Marie Chauvet ou la médiation solitaire*, “Revue Thomiste” 112 (2012), pp. 635- 661; E. Perrier, *Le Pain de Vie chez Louis-Marie Chauvet et saint Thomas d’Aquin. Représentation de l’inconnaissable ou terme de l’union spirituelle?*, “Revue Thomiste” 113 (2013), pp. 195-234 [posizione tomista].

²³ Vedi L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 43.

²⁴ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 35.

-soggetto nel senso che l'uomo diventa effettivamente soggetto in quanto è inserito nella rete del linguaggio che gli permette di essere al mondo in modo significativo, cioè umano²⁵. Il linguaggio risulta essere così una condizione imprescindibile della soggettività umana, perché l'uomo nasce come soggetto in seno al linguaggio. L'io linguistico non esiste senza il "tu", perché il "tu" linguistico, chiamando quell'«io» "per nome", lo pone a distanza da se stesso, cioè sottrae quell'io dall'illusione narcisistica della coincidenza immediata con se stesso²⁶. Quella relazione duale, allo stesso tempo, non si realizza se non sotto l'istanza dell'altro, un "lui" o "esso" "neutro" che "[...] designa l'istanza sotto la quale o in nome della quale i soggetti si capiscono"²⁷. In definitiva si tratta di un'istanza del linguaggio, della cultura, del mondo "già sempre" parlato che pone il reale (dell'io e delle cose) a distanza per restituirlo come mondo (umano).

Il concetto della mediazione è inseparabile dal concetto del simbolo e quindi dell'ordine simbolico di cui parleremo più avanti. La mediazione del linguaggio (come quella della cultura, della società ecc.) significa che l'uomo non accede mai al reale nella sua fattualità pura o materialità brutta ma sempre veicolato dalla parola e dalla cultura che ordina quel reale nel mondo ordinato e significativo. "Il reale non ci è mai presente se non in forma mediata, cioè *costruita* attraverso la rete simbolica della cultura che ci plasma"²⁸. Esiste infatti una differenza essenziale tra sensazione e percezione. Se la prima è la base della seconda, soltanto la seconda esprime una attività umana significativa. Percepire infatti vuol dire vedere la realtà in modo significativo, cioè scorgere il mondo culturalmente costruito. "Del paesaggio che contemplo ritengo soltanto alcuni tratti: ciò che di esso echeggia in me è relativo alle metamorfosi del mio desiderio e ai valori del sistema socio-culturale cui appartengo, valori che ho talmente interiorizzati fin dalla fanciullezza che mi appaiono come del tutto «naturali». *L'oggetto percepito è sempre già costruito*"²⁹.

L'uomo non rimane mai "neutrale" nella percezione, in quanto è già "da sempre" investito del linguaggio e della cultura che lo rendono capace di vedere in modo umano cioè significativo. Perciò la percezione non è una attività qualsiasi ma sempre interpretazione. A tal proposito David Le Breton scrive: "La percezione

²⁵ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 32; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 36; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 61-63.

²⁶ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 69: "È [...] attraverso la rottura con l'immediato speculare che inizia a verificarsi l'accesso alla soggettività: «Il soggetto mediatizzato dal linguaggio è irrimediabilmente diviso, perché escluso dalla catena significativa nel momento stesso in cui vi è 'rappresentato'» [A. Lemaire]. Il linguaggio spezza per sempre la coincidenza immaginaria tra sé e se stessi; mette il reale a distanza".

²⁷ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 45; cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 67.

²⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 61; vedi anche L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 23.

²⁹ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 62.

non è coincidenza con le cose, ma interpretazione. Non è il reale che gli uomini percepiscono, ma già un mondo di significati”³⁰.

5. IL LINGUAGGIO E L'ORDINE SIMBOLICO

La struttura del linguaggio è fondamentalmente simbolica. Per capire questo concetto in modo adeguato è necessario risalire al senso originario della parola “simbolo”. Infatti, come vedremo più avanti, il simbolo non può essere ridotto a ciò che risulta alla fine “senza importanza”³¹, oppure ad una forma, più complessa, del segno³². Il “simbolo” è di un altro ordine. Originariamente significa un oggetto diviso o spezzato tra due contraenti per stipulare un accordo. Il suo valore non sta nell’oggetto come tale, ma nell’accordo che quell’oggetto rappresenta e al quale è riferito. Da qui “simboleggiare” significa “unire”, “mettere in comune”³³. L’oggetto – simbolo non ha valore in sé, ma nel suo riferimento all’altro, che è portatore a sua volta del senso del patto e dell’impegno reciproco. “Simbolo” rivela e, allo stesso tempo, realizza un’alleanza tra le persone; “rivela”, perché costituendo una parte dell’insieme manifesta un legame o un patto con l’altro; “realizza” perché unendo le parti divise, le persone si riconoscono come coautori dell’alleanza e corresponsabili dell’impegno. Per spiegare meglio la funzione operativa dell’oggetto-simbolo, il teologo francese riporta l’esempio dei due partigiani che, in tempo di guerra, non conoscendosi, devono riconoscersi attraverso l’oggetto – simbolo dell’appartenenza alla Resistenza³⁴. L’attenzione non si concentra sul valore materiale dell’oggetto, ma su ciò che esso rappresenta, sulla sorte comune dei due partigiani. L’oggetto, qui, rivela l’altro come un alleato e garantisce un’alleanza che va a vantaggio della Resistenza. “Mediante il simbolo, essi rivelano l’uno all’altro la propria identità di agenti segreti e, per ciò stesso, si vedono legati l’uno all’altro nella missione che è stata loro affidata, al punto che la compiranno con il rischio comune della vita. La rivelazione d’identità è supremamente efficace: è creatrice di un legame o di un rapporto che fa sì che la situazione seguente non sia più la stessa di prima. È appunto questa una delle caratteristiche maggiori del simbolo: esso non agisce se

³⁰ D. Le Breton, *La conjugaison des sens: essai*, “Anthropologie et Sociétés” 30 (2006), n. 3, p. 22; cfr. D. Le Breton, *Il sapore del mondo. Un’antropologia dei sensi*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2007.

³¹ Cfr. L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 111.

³² Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, pp. 47-48; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 80, 87.

³³ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 80

³⁴ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 91; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 124-126.

non rivelando; e viceversa: non rivela se non agendo”³⁵. Poiché agisce rivelando, esso non si identifica con il segno la cui funzione è propriamente quella informativa.

Come sottolinea il teologo francese, esiste una differenza essenziale tra simbolo e segno³⁶. Pur appartenendo tutti e due alla sfera del linguaggio, operano tuttavia su livelli differenti e in modi diversi. Il segno possiede soprattutto un valore informativo e rimanda a ciò che appartiene a un ordine diverso dal segno stesso. Il simbolo, invece, appartiene all’ordine stesso delle cose di cui è simbolo. Se il segno rimanda ad un’altra cosa che designa, il simbolo introduce nell’ordine stesso di cui è simbolo³⁷. Pur appartenendo a due livelli diversi, segno e simbolo coesistono, “[...] sono sempre mescolati nel concreto”³⁸. La coesistenza non significa qui una regressione dell’uno verso l’altro. Infatti, il simbolo non è un segno più complesso³⁹. “Se le due logiche del simbolo e del segno derivano da due principi differenti e non funzionano allo stesso livello, esse costituiscono tuttavia i due poli di ogni espressione umana. Non esistono simboli o segni allo stato «puro»”⁴⁰. La coesistenza è loro connaturale. Infatti, il simbolo che non possiede alcun valore informativo si risolve nel puro immaginario⁴¹. “*Non ci sono simboli che non siano tesi verso un discorso di conoscenza*, discorso di verità che è la pretesa di ogni linguaggio. Un simbolo di cui non si potesse dire nulla si dissolverebbe nell’immaginazione”⁴². Il segno senza il suo riferimento simbolico che lo struttura all’interno del mondo comprensibile, diventerebbe incomprensibile, e quindi insignificante per l’uomo.

La struttura simbolica del linguaggio è rinvenibile già al livello della più piccola unità di suono, il “fonema”, che costituisce in un certo senso il “grado zero” del simbolo linguistico. Il fonema, infatti, appartiene ad una struttura ed è comprensibile all’interno di essa, cioè non possiede un valore in sé, ma in quanto appartenente alla struttura linguistica, fino a trasformare i singoli fonemi in strutture linguistiche significative, cioè le parole. “[...] Un elemento diventa simbolo unicamente per il suo rapporto con tutti gli altri elementi del sistema. Isolato, questo elemento può

³⁵ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 126.

³⁶ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 42, 45; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 113. Tuttavia, su questo argomento si veda l’opinione più sfumata di I. Rosier-Catach, *Les sacrements comme signes qui font ce qu’ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique*, “*Transversalités*” 105 (2008), n. 1, pp. 83-106.

³⁷ Vedi L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 81; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 115.

³⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 80.

³⁹ Cfr. L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, pp. 47-48; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 87.

⁴⁰ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 118; cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 87, 90, 93.

⁴¹ Il concetto dell’«immaginario» (cfr. Lacan) significa la pretesa di un rapporto immediato al reale (trasparenza del reale) e il rifiuto delle mediazioni e della contingenza. Perciò l’immaginario è l’opposto del simbolo. Per immaginario si intende anche la polarizzazione di un elemento estrapolandolo dal suo contesto. Vedi L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement*, pp. 82, 100, 122, 133; L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 44-46, 125.

⁴² L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 91.

significare qualunque cosa”⁴³. Per questa ragione, un fonema estratto dal suo contesto linguistico si dissolve nel rumore insignificante. Il fonema appartiene ad una struttura linguistica che lo articola in modo significativo e simbolico. “Significativo” perché la parola costruita dai fonemi rimanda ad un’altra cosa; “simbolico” perché quella parola appartiene ad un mondo costruito dal linguaggio ed è comprensibile all’interno di un sistema linguistico e culturale⁴⁴.

Anche se ormai l’uomo è più abituato al valore “informativo” cioè “strumentale” del linguaggio, il valore simbolico non soltanto è presente “da sempre”, ma risulta anche più fondamentale. La dimensione simbolica del linguaggio si manifesta, per esempio, quando un forestiero che si trova in un paese straniero sente per strada una parola della propria lingua. Poter sentire una parola riconoscibile all’interno del mondo dei suoni irriconoscibili (stranieri), non rimanda in primo luogo al significato della parola stessa, ma al mondo che essa rappresenta. In quel caso non funziona, in primo luogo, come segno (informazione), ma agisce come simbolo che rinvia al mondo della comune appartenenza culturale e linguistica⁴⁵. Infatti, il simbolo non esiste se non all’interno di una struttura, cioè all’interno dell’ordine simbolico che articola “la realtà” nel mondo umanamente comprensibile. Se una semplice parola può diventare simbolo, lo è perché la sua presenza non richiama semplicemente qualche idea intellettualmente riconoscibile, ma perché diventa una sorta di “condensato” del mondo cui appartiene⁴⁶. “Come un frammento di vaso spezzato, un simbolo riceve dunque il proprio valore unicamente dal posto che occupa nell’insieme. Questo posto si evidenzia dal suo incastro simbolico, ottenuto facendo il collage mentale con gli altri pezzi. È questo che permette, a partire da un cocci di porcellana trovato per strada, di dire per esempio: «Toh!, un vaso...». È quindi chiaro che un elemento non diventa simbolo se non nella misura in cui *rappresenta il tutto* (il vaso) da cui è indissociabile. Perciò *ogni elemento simbolico porta con sé l’insieme del sistema socio-culturale cui appartiene*. Ed è questo il modo in cui il simbolo diventa l’operatore di riconoscimento e di identificazione dei soggetti come tali”⁴⁷. Il simbolo è operatore dell’identità perché la sua essenza consiste nel far parte della struttura simbolica. Quindi, non si può parlare di simbolo al di fuori del suo contesto che è l’ordine simbolico.

Il concetto dell’ordine simbolico esprime la coerenza della struttura e la coesione degli elementi che la compongono: “Questo *ordine simbolico* designa il sistema di rapporti tra i diversi elementi e i diversi livelli (economico, sociale, politico,

⁴³ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 82.

⁴⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 81-82.

⁴⁵ L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, p. 42; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 85.

⁴⁶ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 110: “L’elemento simbolico rappresenta l’insieme del mondo cui appartiene, meglio: lo porta in sé. Ecco perché esso è ciò che rappresenta. Beninteso, non lo è *realmente*, ma appunto *simbolicamente*, dato che la funzione del simbolo è quella di ri-presentare il reale, dunque di metterlo a distanza per poterlo presentare, renderlo presente in un modo nuovo”.

⁴⁷ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 82.

ideologico – etica, filosofia, religione...) di una cultura; sistema che forma un tutto coerente tale da permettere al gruppo sociale e agli individui di orientarsi nello spazio, di ritrovarsi nel tempo, di situarsi nel mondo in maniera significativa; in una parola: di situarsi in un mondo che ha «un certo senso» [...]»⁴⁸. Il simbolo conserva la sua natura di simbolo solo quando appartiene all'insieme simbolico e opera simbolicamente nell'atto della simbolizzazione, cioè soltanto in quanto appartenente all'ordine simbolico. In verità, il compito del simbolo consiste nell'introdurre nel mondo cui appartiene, e, così facendo, diventa operatore dell'identità.

Queste considerazioni antropologiche di Chauvet troveranno la loro risonanza nella sua riflessione teologica. In particolare, se, come lui sostiene, il sacramento appartiene all'ordine simbolico, esso è operatore dell'identità cristiana nel senso forte della parola, e non meramente in senso giuridico o morale. I cristiani “[...] non raggiungono la loro identità se non integrati nell'ordine simbolico proprio alla Chiesa. Ora, questa matrice simbolica dentro la quale, attraverso la sua iniziazione, ognuno è generato cristiano, è un fenomeno originale. Certo, essa getta le sue radici nella cultura umana generale, ma la «sovradetermina», cioè le apporta determinazioni nuove, così nuove che il cristiano comprende il senso della propria vita, della storia e del mondo, diversamente dal musulmano o dall'ateo. Si diventa cristiani soltanto facendo propria la «lingua materna» della Chiesa. Di questa lingua i sacramenti sono un elemento importante, tuttavia ne sono soltanto un elemento tra altri [...]»⁴⁹. La dinamica del simbolo si spiega finalmente con il concetto di scambio simbolico, che permetterà anche al teologo di riesaminare il significato della grazia sacramentale.

6. FEDE E LINGUAGGIO

Pur frequentando ampiamente le scienze umane, in particolare le scienze del linguaggio, Louis-Marie Chauvet non riduce il discorso teologico ad un ragionamento antropologico di stampo umanistico, ma attua il suo pensare teologico all'interno di ciò che sembra ormai imprescindibile per pensare il soggetto umano: l'uomo accede al reale grazie al linguaggio che veicola un mondo abitato, cioè umanamente costruito⁵⁰. La sua riflessione antropologica permette a Chauvet di ripensare in modo nuovo e originale diverse tematiche della teologia, come, per

⁴⁸ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 61; vedi anche L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 28.

⁴⁹ L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, pp. 46-67.

⁵⁰ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 99; L. Boeve, *La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, p. 46.

esempio, quella della “verità” (sia filosofica che teologica) e delle sue mediazioni storiche⁵¹. Per quanto ci riguarda, ci limiteremo qui a segnalare alcuni elementi della riflessione teologica sui sacramenti, campo principale della ricerca teologica del teologo francese.

Il primo elemento riguarda la relazione tra sacramento e Chiesa. Pensare il sacramento come simbolo richiama subito l’idea della struttura che regge il senso del simbolo. Sappiamo ormai che il simbolo funziona solamente all’interno dell’ordine simbolico. Ora, il concetto di ordine simbolico mette in luce il ruolo della Chiesa come mediazione. Infatti, come il linguaggio è un modo imprescindibile per accedere alla realtà, che non si presenta mai nella sua immediatezza, cioè nella sua pura materialità, ma sempre in quanto costruita dalla parola e quindi mediata dalla parola, così l’ordine simbolico della Chiesa dice che l’uomo non può accedere direttamente a Dio, non può pretendere di impossessarsi di ciò che è spirituale come di un oggetto, ma deve passare sempre attraverso le mediazioni della Chiesa, dove nasce e continuamente cresce come soggetto cristiano (nello scambio simbolico...). La rinuncia all’immediatezza del rapporto con Dio è la condizione stessa della fede: quest’ultima si dona propriamente nella mediazione della Chiesa e dei sacramenti. Da una parte, quindi, l’uomo deve rinunciare all’immediatezza, cioè al desiderio del contatto immediato con Dio (fede spiritualizzata); dall’altra, poi, deve accettare la mediazione sacramentale che lo introduce nella dinamica salvifica della comunicazione tra Cristo e la Chiesa⁵². “[...] Chauvet propone [allora] di pensare la mediazione sacramentale in termini di scambio simbolico, assumendo come paradigma di base la dinamica della comunicazione umana e del dono”⁵³. Il pensare la mediazione sacramentale come scambio simbolico permette allora di ripensare il significato dell’agire salvifico di Cristo nei sacramenti. La dinamica della comunicazione e del dono fa mettere da parte l’idea della grazia intesa come un “oggetto da ricevere”.

Il concetto di scambio simbolico traduce una dimensione fondamentale del linguaggio e della comunicazione (anche se essa non è sempre quella più visibile) dove parlare non significa semplicemente dire qualcosa a qualcuno, ma, più

⁵¹ Cfr. L.-M. Chauvet, *Les nouveaux lieux*, pp. 122-127; L.-M. Chauvet, *La notion de „tradition”*, “La Maison-Dieu” 178 (1989), pp. 7-46.

⁵² L.-M. Chauvet, *Quand la théologie*, p. 407: “[Les sacrements] figurent la butée incontournable qui vient faire barrage à toute revendication imaginaire de branchement direct sur le Christ ou de contact illuministe ou gnostique avec l’Esprit. Ils sont donc la figure symbolique primordiale de l’interdit d’idolâtrie qui nous est enjoint, c’est-à-dire de l’interdit de réduire Dieu ou le Christ aux conditions de l’expérience subjective que nous disons faire d’eux”. Cfr. L. Boeve, *La théologie postmoderne*, pp. 42-43.

⁵³ L. Boeve, *La théologie postmoderne*, p. 36: “[...] Chauvet propose de penser la médiation sacramentelle en termes d’échange symbolique, en prenant pour paradigme de base la dynamique de la communication humaine et du don”.

fondamentalmente, significa il realizzarsi del soggetto nel suo rapporto all'altro⁵⁴. Nel parlarsi le persone non si scambiano solo concetti o idee ma gli stessi riannodano l'alleanza del loro reciproco riconoscimento come soggetti⁵⁵. La parola è un dono che richiede il contro-dono della risposta come espressione di riconoscenza per il dono ricevuto. "Infatti ogni parola ricevuta come tale obbliga. Non rispondere, volontariamente, a chi ci rivolge la parola, significa non ricevere questa parola come dono, significa rompere l'alleanza mandando in corto circuito la comunicazione [...]. La risposta può anche non essere verbale: un cenno del capo, uno sguardo che esprime l'interesse che si prova per ciò che viene detto, bastano spesso, secondo i casi, al contro-dono"⁵⁶.

Anche il concetto di regalo opera simbolicamente. Il regalo, infatti, se non viene ridotto ad un oggetto-valore, cioè alla logica di mercato, è agente della comunicazione simbolica: "[...] l'essenza simbolica del regalo si caratterizza appunto non per il valore dell'oggetto offerto [...], ma per il rapporto d'alleanza di amicizia, di affetto, di riconoscimento (dell'altro) e di riconoscenza (nei suoi confronti) che esso crea o ricrea tra i partner. Attraverso l'oggetto sono dei soggetti a scambiarsi [...]"⁵⁷. La dinamica del regalo non si esaurisce nel gesto gratuito del donatore (senza la gratuità un regalo non è più simbolo, ma un oggetto di valore e quindi di mercato), ma richiede il contro-dono della risposta come espressione concreta della riconoscenza⁵⁸. Pensare la comunicazione della grazia all'interno dello schema della comunicazione linguistica e di scambio simbolico permette di considerare la grazia non tanto come un oggetto da ricevere ma come il processo di "riceversi"⁵⁹. Si tratta del continuo processo di riceversi come figli di Dio nel continuo dialogo tra Cristo e la Chiesa e di accogliersi in Cristo come fratelli⁶⁰. In questo senso,

⁵⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 67.

⁵⁵ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, pp. 89-90: "Il linguaggio quotidiano è anch'esso costantemente preso tra il simbolo e il segno. La conversazione più banale sui capricci del tempo, malgrado le sue apparenze assertive e informative, ha normalmente ben poco interesse quanto a conoscenze trasmesse. Benché molto meno appariscente, è molto più importante la polarità simbolica di questo *parlare per non dire nulla*. In effetti, è capitale per ognuno di noi parlare a qualcuno: la comunicazione ha valore per se stessa; ciò che qui viene rivendicato è un riconoscimento sociale di «presenza»".

⁵⁶ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 185. Sul tema del dono, vedi, per esempio, S. Zandarò, *Il legame del dono*, Milano: Vita e Pensiero 2007; G. Giorgio, *Il dono (moderno) come sacramento di riconoscimento*, "Ricerche Teologiche" 21 (2010), n. 2, pp. 411-437.

⁵⁷ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 76.

⁵⁸ Riconoscenza non esprime semplicemente gratitudine ma, come dice il termine: la riconoscenza dell'altro nel suo dono.

⁵⁹ Per una voce più critica del concetto di grazia in L.-M. Chauvet, vedi B. Blankenhorn, *L'ontologie de la grâce: après Chauvet, saint Paul*, "Revue Thomiste" 112 (2012), pp. 663-691 [posizione tomista].

⁶⁰ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 88: "[...] la grazia designa [...] il lavoro simbolico di *riceversi*: lavoro di «perlaborazione» nello Spirito, con cui i soggetti continuamente si ricevono da Dio in Cristo come soggetti-figli e soggetti-fratelli"; vedi anche L.-M. Chauvet, *I sacramenti*, p. 131.

l'azione della grazia sacramentale non è quella di trasformare il mondo, ma di “[...] lavorare i soggetti nei loro rapporti con Dio e tra di loro [...]”⁶¹. La riflessione sul dono, poi, fa risaltare la natura per così dire *composita* della grazia. Perché, se la “grazia” rinvia sostanzialmente alla *gratuità* assoluta del dono divino, ciò vuol dire che essa rimane inseparabile dalla risposta di riconoscenza e di amore⁶². La definizione della grazia non si esaurisce quindi nel concetto della gratuità del dono, in quanto comporta e comprende anche la risposta d’amore al dono ricevuto. Chauvet osserva giustamente: “Per essere teologicamente cristiano, il discorso sulla grazia deve dunque *coniugare i due concetti* [...]”. Se ci limitassimo, in maniera unilaterale, all’aspetto di gratuità, un discorso del genere sarebbe perverso. Infatti, riempire qualcuno di sovrabbondanti prodigalità gratuite elargite «senza desiderio di ritorno» significa spogliarlo del dovere inalienabile di risposta che è l’esigenza di ogni riconoscimento dell’altro come soggetto; è quindi alienarlo, misconoscerlo come «altro». Il soggetto non può che morire «asfissiato» se diventa l’«oggetto» (è la parola giusta!) di generosità gratuite a cui non può rispondere”⁶³.

7. CONCLUSIONE

Abbiamo visto che la riflessione di L.-M. Chauvet deve molto al dialogo con le scienze umane e ne riconosce l’importanza per la credibilità del discorso teologico. In un tempo successivo il teologo francese ne riconosce anche i limiti come, ad esempio, il dialogo con la psicanalisi che valuterà di conseguenza come un elemento di moda del tempo di “allora”⁶⁴; diversamente per le scienze del linguaggio che considera tuttora importanti per la riflessione teologica.

Al di là della questione della pertinenza teologica nella proposta dello studioso francese o di eventuali limiti del suo pensiero⁶⁵, la sua ricerca si presenta come un vero dialogo tra teologia e scienze, in particolare quelle del linguaggio. Per Chauvet la linguistica non ha un carattere semplicemente “accessorio” ma basilare in quanto si occupa della dimensione fondamentale dell’uomo. Siccome “non si può parlare di Dio senza parlare dell’uomo” affrontare la linguistica sembra ormai un passaggio indispensabile per la riflessione teologica.

⁶¹ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 226; cfr. L.-M. Chauvet, *Quand la théologie*, p. 408.

⁶² Quindi al di fuori del valore di mercato come la grazia (*graziosità*).

⁶³ L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, p. 77.

⁶⁴ Cfr. L.-M. Chauvet, *Les nouveaux lieux*, p. 120; L.-M. Chauvet, *Une relecture de Symbole et Sacrement*, “Questions Liturgiques” 88 (2007), p. 112.

⁶⁵ Per una presentazione sintetica delle critiche del pensiero di Chauvet, vedi J.-B.(H.) Jeon, *Célébration sacramentelle et vie de foi. La théologie de la médiation selon Louis-Marie Chauvet*, Tesi dottorale, Institut Catholique de Paris 2021, pp. 283-329.

WKŁAD LINGWISTYKI W TEOLOGIĘ. PRZYKŁAD LOUIS-MARIE CHAUVET

Abstrakt

Artykuł omawia wkład lingwistyki w teologię, biorąc pod uwagę konkretny przykład myśli L.-M. Chauvet. Najpierw analizowana jest krytyka języka jako narzędzia. Według L.-M. Chauvet język nie może już być traktowany jako narzędzie, ale jako mediacja rozumiana jako “matryca” lub środowisko (*milieu*). Mediacja językowa jest więc wyjaśniana z perspektywy koncepcji symbolu i porządku symbolicznego: podmiotowość człowieka jest nierozzerwalnie związana z językiem, a ten posiada strukturę symboliczną. Refleksja teologiczna podąża za koncepcją mediacji i symbolu jako ważnym faktem antropologicznym. Wiara polega zatem na odrzuceniu iluzji bezpośredniego kontaktu z Bogiem i przyjęciu pośrednictwa Kościoła i sakramentów jako procesu “przyjmowania siebie” jako dzieci Bożych i przyjmowania siebie nawzajem w Chrystusie jako braci.

Słowa kluczowe: język, mediacja, symbol, sakrament, łaska.

THE CONTRIBUTION OF LINGUISTICS TO THEOLOGY: THE EXAMPLE OF LOUIS-MARIE CHAUVET

Abstract

This paper discusses the contribution of linguistics to theology, taking the specific example of L.-M. Chauvet’s thought. First, the critique of language as a tool is analyzed. According to Chauvet, language can no longer be considered as a tool, but as a mediation, understood as a “matrix” or environment (*milieu*). Linguistic mediation is thus explained from the conceptual perspective of symbol and symbolic order: human subjectivity is inseparable from language, and language has a symbolic structure. Theological reflection follows the concept of mediation and symbol as an important anthropological fact. Faith, then, involves rejecting the illusion of direct contact with God and accepting the mediation of the Church and the sacraments as a process of “accepting ourselves” as children of God and accepting one another in Christ as brothers.

Key words: language, mediation, symbol, sacrament, grace.

DER BEITRAG DER LINGUISTIK ZUR THEOLOGIE AM BEISPIEL VON LOUIS-MARIE CHAUVET

Abstrakt

Der Artikel erörtert den Beitrag der Linguistik zur Theologie am konkreten Beispiel des Denkens von L.-M. Chauvet. Zunächst wird die Kritik an der Sprache als Instrument analysiert. Nach L.-M. Chauvet kann die Sprache nicht mehr als Werkzeug betrachtet werden, sondern lediglich als eine Vermittlung, die als „Matrix“ oder Umfeld (*Milieu*) verstanden

wird. Die sprachliche Vermittlung wird also aus der Perspektive des Begriffs des Symbols und der symbolischen Ordnung erklärt: die menschliche Subjektivität ist untrennbar mit der Sprache verbunden, und die Sprache hat eine symbolische Struktur. Die theologische Reflexion folgt dem Konzept der Vermittlung und des Symbols als einer wichtigen anthropologischen Tatsache. Im Glauben geht es also darum, die Illusion eines direkten Kontakts mit Gott abzulehnen und die Vermittlung der Kirche und der Sakramente als einen Prozess der „Selbstannahme“ als Kinder Gottes sowie der gegenseitigen geschwisterlichen Annahme in Christus zu akzeptieren.

Schlüsselwörter: Sprache, Vermittlung, Symbol, Sakrament, Gnade.

BIBLIOGRAFIA

- Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1-2, Paris: Gallimard 1976-1980.
- Blankenhorn B., *L'ontologie de la grâce: après Chauvet, saint Paul*, "Revue Thomiste" 112 (2012), pp. 663-691.
- Boeve L., *La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, pp. 33-54.
- Bordeyne P., *Louis-Marie Chauvet: l'unité d'une vie*, in: P. Bordeyne, B.T. Morrill (dir.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, Paris: Cerf 2008, pp. 9-14.
- Chauvet L.-M., *Linguaggio e simbolo: Saggio sui sacramenti*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1982.
- Chauvet L.-M., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Cerf 1987, 2008.
- Chauvet L.-M., *La notion de „tradition“*, "La Maison-Dieu" 178 (1989), pp. 7-46.
- Chauvet L.-M., *Simbolo e sacramento: una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann (TO): Elle Di Ci 1990.
- Chauvet L.-M., *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Milano: Ancora 1997.
- Chauvet L.-M., *L'institution ecclésiale et sacramentelle dans le champ du symbolique*, "Raisons politiques" 4 (2001), n. 4, pp. 93-103.
- Chauvet L.-M., *Quand la théologie rencontre les sciences humaines*, in: F. Bousquet [et al.] (ed.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris: Desclée 2002, pp. 401-415.
- Chauvet L.-M., *Les nouveaux lieux de vérification du discours théologique*, "Transversalités" 94 (2005), pp. 113-129.
- Chauvet L.-M., *Une relecture de Symbole et Sacrement*, "Questions Liturgiques" 88 (2007), pp. 111-125.
- Chauvet L.-M., *L'Umanità dei sacramenti*, Magnano (BI): Qiqajon 2010.
- Chauvet L.-M., *Dieu, un détour inutile? Entretiens*, Paris: Cerf 2022.
- Cordeiro J.M., *A ideia de sacramento na teologia contemporânea*, "Didaskalia" 39 (2009), n. 2, pp. 157-178.

- Doré J., *Louis-Marie Chauvet, théologien des sacrements et de la liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 163-176.
- Giorgio G., *Il dono (moderno) come sacramento di riconoscimento*, “Ricerche Teologiche” 21 (2010), n. 2, pp. 411-437.
- Grillo A., *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Assisi: Cittadella Editrice 2003.
- Haquin A., *Vers une nouvelle théologie des sacrements*, “Ephemerides Theologicae Lovanienses” 66 (1990), n. 4, pp. 355-367.
- Haquin A., *Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet*, “Questions Liturgiques” 75 (1994), pp. 28-40.
- Jeon J.-B.(H.), *Célébration sacramentelle et vie de foi. La théologie de la médiation selon Louis-Marie Chauvet*, Tesi dottorale, Institut Catholique de Paris 2021.
- Le Breton D., *La conjugaison des sens: essai*, “Anthropologie et Sociétés” 30 (2006), n. 3, pp. 19-28.
- Le Breton D., *Il sapore del mondo. Un’antropologia dei sensi*, Milano: Raffaello Cortina Editore 2007.
- Perrier E., *Louis-Marie Chauvet ou la médiation solitaire*, “Revue Thomiste” 112 (2012), pp. 635- 661.
- Perrier E., *Le Pain de Vie chez Louis-Marie Chauvet et saint Thomas d’Aquin. Représentation de l’inconnaissable ou terme de l’union spirituelle?*, “Revue Thomiste” 113 (2013), pp. 195-234.
- Prétot P., *Louis-Marie Chauvet à l’Institut Supérieur de Liturgie*, “Transversalités” 111 (2009), n. 3, pp. 177-183.
- Ricoeur P., *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris: Seuil 1986.
- Rosier-Catach I., *Les sacrements comme signes qui font ce qu’ils signifient: signe efficace vs. efficacité symbolique*, “Transversalités” 105 (2008), n. 1, pp. 83-106.
- Zanardo S., *Il legame del dono*, Milano: Vita e Pensiero 2007.

Paweł Sambor – frate minore (OFM), dottore in teologia. Ha compiuto gli studi di specializzazione presso la Pontificia Università Antonianum di Roma e presso l’Istituto Cattolico di Parigi. Nel 2015 ha difeso la sua tesi dottorale presso l’Istituto Cattolico di Parigi e l’Università di Friburgo (Svizzera). Attualmente è docente di sacramentaria presso la Pontificia Università Antonianum. Aree di ricerca: sacramentaria, liturgia, spazio liturgico, patrologia. Tra le sue pubblicazioni: *La Participation sacramentelle: une entrée dans la dynamique de la vie divine d’après les Sermons au peuple de Saint Augustin* (2017); *L’espace de présence* (2019); *Coronavirus e sacramento della penitenza. A proposito della riconciliazione sacramentale attraverso i mezzi di comunicazione* (2021). Indirizzo per la corrispondenza: pawel_sambor@wp.pl.