

Pontificia Università Antonianum
Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia
Studium Theologicum Jerosolymitanum

Daniel L. Chrupcała

Introduzione ai sacramenti

(Ad uso degli studenti)

Jerusalem 2023

INTRODUZIONE

Al giorno d'oggi si sente l'urgenza di dover spiegare i sacramenti cristiani in un modo nuovo ovvero complementare. L'uomo moderno non si limita ormai, come faceva una volta, a domandare il *come* dei sacramenti, ma vuole anzitutto saperne il *perché*. Il sacramento in sé quindi fa problema.

Diverse statistiche fanno vedere quello che in pratica abbiamo sotto i nostri occhi: *il senso dei sacramenti va scomparendo*. Alla radice di questo fenomeno si trova senz'altro *una presa di distanza dalla chiesa*; i sacramenti vengono rifiutati perché visti come manifestazioni tipicamente ecclesiastiche. Nasce così una nuova religiosità senza sacramenti.

Un altro motivo risiede in *una opposizione a riti avvertiti come pratiche assai tecniche* (il rituale), oscure o addirittura morte, e che all'uomo moderno, razionale e pratico, appaiono prive di senso. Nel passato, queste accuse erano talvolta giustificate, ma l'uomo di allora non si ribellava più di tanto, perché – mosso da una motivazione legale – sapeva di dover adempiere il comandamento divino e quindi partecipare in un atto religioso prescritto, sentendosi a ciò moralmente obbligato (sotto la pena di peccato). Oggi questa preoccupazione non si avverte più. E qui arriviamo a un altro e fondamentale motivo della “svalutazione” dei sacramenti.

I sacramenti e il mondo sacramentale sono posti in questione e ciò avviene non solo per il fatto della scarsa conoscenza di questo argomento in sé. Quello che sembra essere ben più importante – e oggi più che mai – è *la fede professata e vissuta dall'uomo*. Dio e il divino sono realtà sconosciute, incomprensibili o perfino inesistenti per molti. Se i sacramenti sono in primo luogo eventi di fede, oltre che oggettivi segni della grazia salvifica, è evidente che quanto più la fede dell'uomo sia matura e profonda, tanto più incisivo ed efficace diventa nella sua vita il ruolo del sacramento. Purtroppo l'orientamento attuale è alquanto diverso: il punto di partenza è spesso una fede larvale in Dio, ma soprattutto una ricerca soggettiva di “senso” per la propria vita.

Sarà il compito della teologia e in primo luogo dei pastori (la pastorale liturgica) di sfruttare in pieno questa situazione (invece di lamentarsi!). Infatti, l'accostamento ai sacramenti in modo tipicamente esistenziale può diventare anche una via che conduce verso la riscoperta del Dio di Gesù Cristo. E ciò verrà realizzato con successo, allorché all'uomo smarrito di oggi si mostrerà che i sacramenti contengono realmente e offrono efficacemente quello che egli tenta di trovare altrove.

Il motivo del trattato. A partire dagli anni sessanta del XX secolo la riflessione sui sacramenti in genere è stata messa seriamente in discussione, tanto sul versante della sua forma e della sua struttura, quanto su quello della sua ragion d'essere.

La critica si fondava su questi argomenti: 1) nella teologia della chiesa primitiva non esiste la dottrina sui sacramenti in genere (un tale studio appare solo nella scolastica); 2)

non esistono astratti “sacramenti in genere”, ma soltanto i singoli sacramenti che vanno studiati uno per uno; 3) lo studio dei sacramenti in genere (*De sacramentis in genere*) dovrebbe costituire, casomai, una specie di supplemento o di sintesi che raccoglie le conclusioni emerse dall’indagine sui singoli sacramenti (*De sacramentis in specie*).

Queste argomentazioni, frutto di una certa trascuratezza del trattato sui sacramenti in genere, sono effettivamente valide?

È opportuno passare – ci si chiede – allo studio dei singoli sacramenti prima di farsi un’idea del concetto di sacramento, sfuggendo così ai pericoli di creare delle categorie soggettive o di ridurre a proprio comodo la nozione teologica di sacramento?

Tralasciando lo studio dei sacramenti in genere, non si arriva forse a dimenticare – col guardare i singoli sacramenti come indipendenti o isolati – che essi dipendono dalla sacramentalità fondamentale di Cristo e della chiesa (il sacramento primo)?

Quale è, infine, la natura di una riflessione fondamentale sui sacramenti in genere? È una trattazione astratta o piuttosto una concettualizzazione del discorso su Cristo e sulla chiesa nella storia della salvezza, in una cornice dell’economia salvifica che consente di comprendere la sacramentalità della chiesa e la nozione esatta di sacramento?

Questi interrogativi sono sufficienti per capire che il trattato sui sacramenti in genere è davvero necessario, pena, in caso contrario, la perdita dello stesso fondamento teologico dei singoli sacramenti, sia dal punto di vista concettuale, sia da quello della loro appartenenza strutturale al mistero di Cristo e della chiesa.

La divisione del corso. L’esposizione si divide in tre parti*. La *prima parte* studia il fondamento antropologico dell’economia sacramentale della chiesa. È un’ampia inquadratura che mette in evidenza come nell’economia dei sacramenti cristiani viene rispecchiata la pedagogia assunta da Dio nel suo rivelarsi al mondo: rispettando la condizione creaturale dell’uomo e inserendosi nel contesto della storia religiosa dell’umanità.

La *seconda parte* presenta l’evoluzione storica della dottrina generale sui sacramenti, a cominciare dalla testimonianza della Scrittura, attraverso la storia della Tradizione fino alle definizioni dogmatiche del concilio di Trento. In questo percorso l’attenzione sarà rivolta soprattutto al concetto biblico del *mysterion* di Dio realizzato nell’evento pasquale e attualizzato nelle azioni sacramentali della chiesa. Lungo il percorso storico questo concetto si è evoluto in quello di *sacramentum*, ma ciò ha portato anche con sé un rilevante cambiamento di significato. Una retta comprensione dei sacramenti esige il recupero della valenza originaria del *mysterion* e la riconduzione dei sacramenti a questa idea fondamentale.

La *terza parte* esamina le questioni classiche della teologia sacramentaria: la nozione di sacramento, l’origine dei sacramenti, l’evento salvifico dei sacramenti e il tema dei sacramentali. Trattandosi dei dati fondamentali della riflessione teologica (dogmatica) sui sacramenti, questa parte ricopre il ruolo decisivo per l’intero studio.

* Questo sussidio è basato sull’opera di C. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale. Dal “mysterion” al “sacramentum”*, Bologna 1990, a cui si rinvia per approfondimenti.

Parte prima: Fondamento antropologico

Anche se sembra strano, è un dato di fatto che oggi si osserva nel mondo un movimento contrario a quello prima dominante, impregnato di razionalismo e alla continua ricerca di soggiogare la realtà alla sfera del funzionale. Mangiare insieme, soffermarsi per parlare con qualcuno di cose anche banali, scambiarsi piccoli segni di amicizia, di affetto o d'amore, hanno poco da spartire con la funzionalità tecnica e spesso la mente razionale non vi troverà alcun senso, ma ciononostante ci si rende conto che non possiamo farne a meno e senza di esse la vita perderebbe il suo volto "umano".

Questo fenomeno ha interessato anche la coscienza teologica e, specificatamente, quella sacramentale. Si è scoperto che *i sacramenti non sono dei riti rigidi* e legati a una fedele osservanza delle rubriche, ma – per il fatto di servirsi dei segni, gesti e parole tratti dal mondo degli uomini – sono carichi di senso tipicamente umano e hanno perciò bisogno di essere valorizzati in modo appropriato.

I sacramenti *non sono delle realtà che "violano" la natura dell'essere umano* o che gli "piombano" addosso da non si sa dove. Tutt'altro. L'economia sacramentale, scelta da Dio per rivelarsi e comunicare la sua grazia, tiene conto e rispetta l'uomo nel suo essere e nella sua evoluzione storica. Il sacramento cristiano ha quindi un *fondamento antropologico* che risiede nella realtà creaturale dell'uomo e si manifesta nella storia religiosa dell'umanità.

Capitolo I

L'UOMO E LA SUA RAPPRESENTAZIONE SIMBOLICA

Il fondamento antropologico dell'economia sacramentale risiede, in primo luogo, nella struttura linguistica (simbolico-rituale) dell'uomo. Così, *l'esistenza dei sacramenti corrisponde al modo di essere dell'uomo*. Essi infatti, anche se appartengono a un ordine propriamente trascendente (per origine e contenuto), rispondono nondimeno all'essere relazionale dell'uomo chiamato a entrare in comunicazione con Dio in una forma di linguaggio costituita da simboli-segni e riti.

Per comunicare la sua grazia, *Dio rispetta la struttura dell'uomo*. Questo principio della pedagogia divina viene espresso dal seguente assioma teologico: *sacramenta sunt propter homines* / i sacramenti si pongono in corrispondenza alla natura e alla realtà storica dell'uomo.

Dio si rivela e parla agli uomini in modo tale da farsi comprendere; e lo fa adattandosi al linguaggio dell'uomo, facendosi presente a lui secondo la sua condizione reale, senza cancellare con ciò né sminuire le strutture dell'umano. È la legge della *condiscendenza divina*, che interessa anche l'economia sacramentale. "Se tu fossi stato incorporato – scrive Giovanni Crisostomo – Dio ti avrebbe dato doni incorporati e senza forma visibile; ma poiché l'anima è unita al corpo, Dio ti dà doni spirituali in realtà sensibili" (*Homilia 37 in Evang. Mt. 82,4; cf. Exp. in Ps 6,2*).

A. Linguaggio e simbolo

La ragione dell'esistenza dei sacramenti è quindi d'ordine antropologico e dipende dal modo di essere dell'uomo. Ma come si presenta questo uomo? Che cosa rappresenta per lui il "linguaggio" di cui si serve Dio per iscriverci il suo messaggio?

1. L'uomo è un essere di linguaggio

Il termine *linguaggio* viene inteso qui in senso lato: comprende la forma verbale (parola detta) insieme alle numerose manifestazioni espressive che costituiscono il fenomeno della comunicazione umana (gesti corporei, mimica, modi di silenzio, linguaggio musicale e artistico, pulsioni del desiderio umano). Per cui possiamo dire che il linguaggio è *un sistema di segni-simboli entro cui ogni uomo vive e per mezzo del quale sviluppa il proprio "io" nel contesto di un gruppo sociale e culturale*, al fine di poter realizzare se stesso in modo pienamente umano e di comunicare con gli altri.

a) Struttura linguistica dell'uomo

La struttura linguistica, e cioè il fatto che il linguaggio è inscindibilmente legato all'essere umano, deriva da due fattori: l'identità relazionale dell'uomo e la sua costituzione spirituale-corporea.

L'identità relazionale. L'uomo è un essere aperto. È un "essere con" l'altro. L'esistenza vuol dire in tal caso la con-esistenza. La struttura di fondo dell'essere umano non è "io-solo" ma "io-tu". L'essere umano si forma con gli altri: è l'esistenza dell'altro ("tu") che rivela me a me stesso e mi fa diventare una persona ("io"). Ma questo rapporto d'incontro dialettico (accogliere l'altro e donarsi all'altro), grazie al quale l'uomo si percepisce e si realizza in modo pienamente umano, potrà effettuarsi soltanto sulla base del linguaggio ("ascoltando" un altro e "parlando" a lui).

È grazie alla natura radicalmente aperta che l'uomo può incontrare Dio (l'Altro). Sul piano sacramentale ciò significa che *i sacramenti sono eventi di incontro relazionale di Dio con l'uomo*. Se la comunione con gli altri permette all'uomo di diventare persona, a sua volta nell'incontro sacramentale egli, aprendosi a Dio e al suo dono, si realizza quale figlio di Dio nel Figlio.

La costituzione spirituale-corporea. L'uomo è un essere spirituale-corporeo. Vuol dire che l'io spirituale dell'uomo può manifestarsi solo mediante la corporeità. Il corpo diventa allora simbolo degli incontri intersoggettivi e culturali che determinano il senso della persona umana nel mondo; è *un simbolo rappresentativo e reale dell'io personale nel suo essere con gli altri*.

– un simbolo *rappresentativo* o *informante* (quello che rappresenta nel segno un fatto non percepibile oppure informa su un fatto). La corporeità insieme al linguaggio esprimono la relazione dell'uomo con gli altri. Senza di essi non esisterebbe la dialettica dell'incontro personale: l'io della persona non potrebbe aprirsi al mondo dell'altro e, viceversa, l'altro non potrebbe donarsi a me. Soltanto grazie al corpo le intenzioni interiori (l'io spirituale) possono manifestarsi ed essere percepite dall'altro. Il corpo svolge

quindi un ruolo sacramentale: rivela liberamente e nello stesso tempo nasconde il mistero della persona umana.

– un simbolo *reale* o *realizzativo* (quello che attua nel segno un fatto oppure lo realizza). Il corpo non soltanto informa l'altro delle intenzioni interiori, ma in esso l'io personale si costituisce, si incarna e diventa storico. Il corpo è un mezzo indispensabile dell'attuarsi dell'io spirituale (ad es. la firma che si appone a un contratto, la stretta di mano che suggella una promessa o una rappacificazione). Senza la dimensione corporea quindi, l'uomo non esiste né può mettersi in relazione con gli altri, e così realizzarsi nel suo essere di persona umana¹.

b) Linguaggio simbolico come forma dell'esistenza relazionale

Se il corpo, simbolo dell'incontro relazionale, permette all'uomo di entrare in comunicazione con gli altri, il linguaggio svolge in questo processo un ruolo formale; infatti, è sulla base del linguaggio che l'uomo si afferma e si realizza, nella sua corporeità, quale persona.

È evidente che, da questo punto di vista, il linguaggio non significa soltanto un mero mezzo di espressione e di comunicazione con gli altri. È ben di più. Esso prende l'uomo come in una rete e lo *costituisce* quale soggetto umano. Tant'è vero che si potrebbe perfino dire che non è l'uomo a possedere il linguaggio ma al contrario, che il linguaggio possiede l'uomo. Se accogliendo e utilizzando il linguaggio, l'uomo diventa soggetto umano, nel contempo è proprio tramite il linguaggio che egli si realizza come persona².

Il linguaggio quindi è una struttura formale che fa essere l'uomo e lo costituisce soggetto esistenziale. Tramite il linguaggio egli fa conoscere all'esterno quello che avviene in lui e in questa manifestazione realizza se stesso. Ciò significa che per riconoscersi quale essere personale (una autorivelazione dell'uomo) e per farsi riconoscere in quanto tale dall'altro (una provocazione / chiamata al dialogo con il "tu"), l'uomo non può far a meno del linguaggio inter-soggettivo. Infatti, il linguaggio presuppone sempre un rapporto di scambio "io-tu".

Il linguaggio svolge allora *un compito rivelativo-realizzante*. Il vicendevole riconoscimento dell' "io" e del "tu" ha bisogno però – per non correre il rischio di rinchiudersi in una relazione duale – di un "esso", ossia della realtà storica del mondo. È il sostegno linguistico dello scambio "io-tu"; tale sostegno diventa importante per l'uomo nel momento in cui viene da lui assunto entro lo scambio. In questo modo, grazie al linguaggio le realtà anonime e brute del mondo, chiamate alla nostra presenza col nominarle,

¹ La relazione "sacramentale" tra l'anima e il corpo è un tema molto caro ad Agostino che la considera a partire da una riflessione sull'incarnazione: tramite la corporeità, Cristo esprime il suo amore salvifico e lo rende efficace; cf. P. Agaësse, *L'Anthropologie chrétienne selon Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris 1986, 34.

² "L'uomo non esiste senza linguaggio: non si realizza come soggetto se non parlando. E se parla, è perché le cose non possono diventare significanti di lui e per lui, se non in quanto poste a distanza... Soggetto e linguaggio si elaborano insieme [...]. Detto in altre parole, il linguaggio *non è uno strumento* inventato dall'uomo per migliorare la qualità della sua vita [...], 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, ma si elabora al suo interno; piuttosto è posseduto da esso" (L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Torino 1988, 23).

diventano significanti dell'uomo e per l'uomo. Solo così l'universo fisico – che non esiste per noi in modo diretto e non viene mai percepito come una pura oggettività – si fa reale e comincia a parlarci³.

L'economia sacramentale fa parte del linguaggio simbolico-rituale. Questo vuol dire che i gesti sacramentali saranno significativi, sul piano antropologico e su quello della loro valenza operativa, nella misura in cui verrà ricuperato il loro linguaggio. I sacramenti sono segni o realtà che intendono dire qualcosa e solo dicendolo possono anche produrlo e comunicarlo.

L'invito a mangiare insieme che esprime e fonda un rapporto di familiarità, un anello scambiato tra gli amanti che rappresenta il loro amore, un sorriso o una parola che documentano all'altro un legame di amicizia, sono tutti gesti e parole strumentali che “dicono” una realtà che esiste già a livello interiore (e quindi, si potrebbe anche dire che essi sono inutili o superflui), ma nello stesso tempo la “creano” in maniera efficace: quello che è presente all'interno, viene portato all'esterno, e quello che all'esterno appare come un segno, manifesta un impegno, una realtà interiore. In tutti questi casi non si tratta dei puri segnali (segni informativi), bensì dei segni che possiedono una reale efficacia (segni realizzanti). Questa efficacia poi non è causata in modo magico ma dipende dall'atteggiamento interiore dell'uomo.

Gli stessi fenomeni del mondo profano si verificano nei sacramenti. Anch'essi potrebbero essere ritenuti inutili o superflui, perché dicono qualcosa che esiste già a livello interiore (fede, conversione, amore, disponibilità alla riconciliazione). Non sono tuttavia dei puri segni informativi in quanto, prima di tutto, creano, approfondiscono e rendono ancora più reale la realtà interiore significata nel segno.

Questo non avviene però in modo magico. I sacramenti non possono infatti sostituire l'impegno umano e produrre per forza la grazia di Dio. Come nel mondo profano ci sono dei gesti che non dicono e non producono niente, così nei sacramenti ci possono essere dei riti compiuti in modo corretto ma senza effetto, perché nel soggetto manca una realtà interiore che corrisponda a quella espressa nel segno sacramentale. Se non c'è questa corrispondenza, neanche una partecipazione frequente ai sacramenti sarà garanzia di un'esistenza cristiana nella fede e nella grazia. E viceversa, potrà esserci una realtà interiore, un legame profondo con Dio, senza che ciò si dimostri e venga accresciuto nel segno sacramentale (si pensi ad es. alla cosiddetta “comunione spirituale” dell'eucaristia, al dolore perfetto che cancella i peccati, al battesimo di desiderio). Nell'uno e nell'altro caso manca però una realizzazione completa. Vuoti gesti d'amore di due sposi, come anche un vero amore di due amanti separati non soddisfano del tutto.

³ “Io non posso vivere se non *abitando* il mondo; e per abitarlo, devo *costruirlo*: e questo lo fa il linguaggio, lo fa il simbolo... Senza la *mediazione* del linguaggio e della trama simbolica costituita dalla cultura che mi ha formato, sarei asservito all'impero mortificante della cosa, in una immediatezza chiusa su se stessa. Bisogna che il linguaggio ‘uccida la cosa’ perché io possa realizzarmi come soggetto in un mondo significativo [...] Il soggetto avviene, dunque, nel campo del simbolico, di cui il linguaggio costituisce insieme la pietra angolare e il cemento. Avvolto nel linguaggio, il soggetto non raggiunge mai il ‘reale’ in quanto tale: lo filtra continuamente, *lo costruisce* e *vi si costruisce* allo stesso tempo” (Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, 32, 36).

Lo stesso vale per i sacramenti: la realtà personale e il segno sacramentale devono corrispondersi e questa necessità è dovuta al fatto che le due entità si richiamano a vicenda.

2. Linguaggio simbolico

Che cosa è il linguaggio simbolico nella prospettiva teologica? Quale valore ha la parola “simbolo”?

Certamente, non è ammissibile il modo comune di parlare, secondo cui il simbolo viene ritenuto come qualcosa di opposto al reale, e quindi “inconsistente / inesistente”. Al contrario, il simbolo dipende dal reale, e ciò in misura superiore al fatto fisico, anche se questa dipendenza si colloca su un differente piano di percezione⁴.

a) Percezione scientifica e simbolica della realtà

Tra le due esiste una distinzione. La *percezione scientifica* del reale coglie la fisicità del mondo in se stessa, senza andare oltre (ad es. la parola “casa” corrisponde a una “casa” materiale). La *percezione simbolica* invece è di carattere meta-fisico: essa cioè va al di là della fisicità del mondo reale per cogliervi o iscrivervi significazioni che superano la materialità pura e semplice di quanto è conosciuto o rappresentato (la “casa” materiale diventa simbolo della “famiglia” o della “patria”).

Questo vuol dire che esiste un ambito del reale che oltrepassa un mero aspetto fenomenico o di sola fattualità empirica; e l’unico mezzo per potervi accedere e per conoscerlo è appunto quello della percezione simbolica. Non solo, ma *la lettura del mondo in termini simbolici rappresenta la più alta comprensione della totalità del reale* che sia mai stata raggiunta dall’uomo e che non può essere quindi sostituita da una conoscenza scientifica. Quest’ultima infatti è solo il primo stadio di comprensione del mondo; dopo aver superato la fase della percezione esteriore del reale (fisica), l’uomo scopre che un semplice oggetto diventa per lui simbolo o segno di qualcos’altro: egli percepisce così l’oggetto materiale in un modo interiore ovvero simbolico.

b) Che cosa è un simbolo?

Il termine deriva dal greco. Il verbo συν-βάλλειν vuol dire alla lettera *con-gettare / gettare insieme*; in forma transitiva *riunire, mettere in comune, scambiare* (parole); in forma intransitiva *incontrarsi, intrattenersi, riconoscersi*. Il sostantivo συμβολή significa alla lettera *articolazione del gomito o del ginocchio*; in senso traslato richiama l’idea di *riunione / incontro* e di *patto / contratto*.

Questa terminologia rimanda agli antichi usi giuridici: il σύμβολον era un oggetto (anello, moneta) che veniva diviso in parti uguali e consegnato ai due partners in vista di un mutuo riconoscimento o di un impegno comune. Ciascuno dei due pezzi era un “simbolo” che rimandava all’identità del proprietario.

⁴ “Ciò che è essenziale rimane invisibile agli occhi”, è una frase tratta dal *Piccolo Principe* di A. de Saint-Exupéry. Il microscopio o il telescopio non sono dei mezzi sufficienti per poter conoscere l’intima realtà celata in un avvenimento esterno; ci vuole il cuore o un’occhio interiore. Cf. anche 1Sam 16,7; Gv 6,26.36.

Nella teologia, il concetto di simbolo viene impiegato all'inizio in linea con il significato greco, cioè quale segno di riconoscimento che conteneva, esprimeva e attualizzava una obbligazione interiore: il simbolo era la comune professione di fede – un elemento distintivo dei cristiani ed espressione dell'appartenenza all'unica chiesa; una professione di fede tendente alla “riunione” nella comunità.

Tenendo conto del discorso fatto fin qui, siamo in grado di affermare che *il simbolo svolge una funzione di mediazione*, in quanto manifesta e opera l'incontro interpersonale o la comunicazione fra i due partner, e in quanto manifesta visibilmente una esperienza interiore che impegna a una risposta di vita (ad es. l'esperienza dell'amore). Traducendolo nel linguaggio teologico, diremo che *il simbolo sta a significare l'incontro o la mediazione tra un aspetto umano, intramondano, e una componente divina, trascendente*. Per mezzo del linguaggio dei simboli-segni⁵ (realtà materiali e percepibili ai sensi) viene chiarito il senso di quelle realtà che altrimenti non sarebbero afferrabili, oppure viene indicata la loro esistenza o la loro presenza. Dire ad es. che il battesimo è simbolo di rigenerazione e di vita nuova in Cristo, significa che il segno d'acqua causa una reale rinascita dell'uomo e lo introduce nell'ambito della vita divina; oppure dire che l'eucaristia è simbolo del corpo e sangue di Cristo, significa che nei segni del pane e vino è presente la realtà del corpo e sangue del Signore che dona la salvezza a colui che lo riceve con fede e amore.

c) Le basi dell'attività simbolica

L'attività simbolica dell'uomo è un processo che si realizza grazie ai tre fattori interdipendenti.

(1) *Il fondamento soggettivo-psicologico*: l'uomo ha la capacità originaria di superare in maniera consapevole la materialità dell'esistenza e del mondo al fine di riassumerla, trasfigurarla e farla diventare un mezzo di comunicazione e di scambio (segni e simboli). Questa attività simbolica (cosciente) si distingue dall'attività immaginativa (l'uomo si ripiega su di sé e perde il contatto con il reale).

(2) *Il fondamento oggettivo-ontico*: il simbolo richiede non solo la consapevolezza da parte dell'uomo di svolgere un'attività simbolizzante, ma necessariamente presuppone anche una concreta realtà esistente: la coscienza dell'uomo percepisce infatti una realtà oggettiva, l'essere quale gli si presenta, e proprio questo radicarsi nel reale diventa una base dell'attività simbolizzante. Senza la dimensione ontica, il simbolo si ridurrebbe a una pura invenzione fantastica, a una creazione arbitraria o a una proiezione soggettiva dell'uomo.

(3) *Il fondamento culturale-sociale*: ogni attività simbolica si radica e si esprime in un determinato contesto socio-culturale che la precede (dipendenza) e la determina (funzione). Entrando a far parte di un concreto vissuto culturale e grazie alla sua mediazione simbolica, l'uomo conosce se stesso e gli altri, e può instaurare un rapporto sociale di

⁵ “Segno” e “simbolo” sono due forme di linguaggio, complementari ma differenti a livello semantico; cf. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale*, 46-48.

comunicazione e di scambio con i membri del gruppo. Dall'attività dell'uomo e dalla sua capacità dipende poi il funzionamento del simbolo come tale, ovvero la messa in atto dell'attività simbolica. Lo scarso coinvolgimento nelle liturgie sacramentali deriva proprio da questo: il credente è solo uno passivo spettatore, perché incapace di entrare nella dialettica del funzionamento simbolico dell'atto sacramentale e di percepirne la portata. Viceversa, chi entra nella logica della fede della chiesa è in grado di utilizzare simboli sacramentali, di esprimere tramite essi la propria esistenza credente e di sentirsi da essi espresso.

3. Espressione simbolica

Perché il simbolo possa “parlare”, è necessario che l'uomo sia capace di muoversi entro un determinato campo simbolico, che prenda cioè familiarità con una espressione simbolica che gli sta di fronte. I sacramenti appartengono proprio all'ordine dell'espressione simbolica, in cui e mediante la quale si manifesta per noi la benevolenza di Dio e l'uomo viene accolto nella comunione di vita trinitaria. Quando l'uomo conosce e riconosce i simboli sacramentali, allora essi parlano davvero, ossia esprimono al credente la realtà nascosta.

La parola “espressione” (dal latino *ex-pressio*) significa alla lettera *spremitura, compressione di qualcosa* (di un grappolo d'uva o di arancia) per far uscire quello che vi sta dentro. Si tratta di un movimento dall'interno all'esterno (è il contrario dell' “impressione”). A livello interpersonale, l'espressione indica l'atto e l'effetto del manifestare se stesso o qualcosa di sé agli altri.

Il *fenomeno espressivo* (gesto d'amore, sorriso, regalo) costituisce una disposizione interiore dell'uomo, che manifesta e approfondisce la relazione interpersonale. L'uomo è coinvolto direttamente, tanto nel suo io spirituale, quanto nel suo io corporeo⁶.

I sacramenti sono fenomeni espressivi; espressivi dell'azione gratuita di Dio che in Cristo venne incontro all'uomo e tramite lo Spirito continua ad attualizzare nella chiesa la sua salvezza in favore dei credenti; espressivi poi della fede della chiesa che si apre al dono di Dio, lo celebra e lo rivive nell'oggi dell'azione liturgica. Quando i sacramenti vengono ridotti a “mezzi di grazia” (fenomeno funzionale), è difficile allora comprendere a fondo la vera natura dell'agire di Dio nella storia e della sua attualizzazione simbolica nella chiesa.

Per il fatto di distinguersi dal fenomeno funzionale, l'espressione simbolica si muove entro due poli: esperienza e azione.

Esperienza interiore precede l'espressione simbolica e ne dà il contenuto: l'espressione simbolica assume un'esperienza vissuta, la traduce a livello di coscienza e se ne serve per esprimersi e per comunicare con gli altri. Nel campo sacramentale questo vuol dire che il simbolismo celebrativo raggiunge il suo fine solo quando è vissuto all'in-

⁶ Il contrario del fenomeno espressivo è il *fenomeno funzionale*. È un'azione strumentale che ha quale fine uno scopo esterno alla persona che la compie. L'uomo è coinvolto in modo indiretto e il suo corpo svolge un ruolo quasi solo funzionale (es. aprire il rubinetto dell'acqua, premere l'interruttore della luce).

terno di un'autentica esperienza di fede, quando cioè il credente entra in pieno nel significato del linguaggio simbolico della chiesa. Altrimenti i sacramenti restano dei gesti esterni o vuoti che non esprimono e non comunicano niente.

Azione segue l'espressione simbolica. Anzi, l'espressione simbolica è già l'azione, dal momento che l'assumere un'espressione da parte dell'uomo (dal suo "io" spirituale) esige nello stesso tempo di manifestarlo nella vita (dal suo "io" corporeo). Anche a livello sacramentale si verifica questa profonda correlazione: la celebrazione sacramentale (ovvero l'assunzione di un'espressione simbolica) chiama all'azione, a vivere ciò che si è celebrato, a impegnarsi di essere ciò che si esprime nel simbolo (è l'unità, tanto cara ai Padri della chiesa, tra fede, sacramenti e vita).

B. Simbolo e rito

Il rito è *una forma del linguaggio simbolico*. Esso, infatti, possiede un valore non tanto in virtù delle parole pronunciate e dei gesti compiuti, ma per il fatto che l'insieme di questo linguaggio assume una valenza simbolica all'interno delle convinzioni (miti, tradizioni, credenze) del gruppo che compie un determinato rito.

1. Che cosa è il rito?

Il rito è *un fenomeno universale*. In ogni popolo e in ogni comunità umana si riscontrano forme di ritualità e di comportamento rituale che si fondano sulla natura stessa dell'uomo: un essere spirituale-corporeo chiamato a porsi "in relazione con" (l'uomo, la natura, il mondo, Dio) all'interno di un gruppo socio-culturale. Essere uomo e far parte di una società stanno alla base del rito. Ciò è ancor più evidente nel campo religioso; non esiste una religione tutta interiore, ma sempre con certe regole e la liturgia.

La ritualità dell'uomo nasce e si evolve fin dai primi momenti del suo vivere sociale (madre-bambino), e con il tempo diventa sempre più forte e incisiva. Lo scambio di saluto, una cartolina (oggi il più popolare è SMS), lettere di condoglianze o congratulazioni, levarsi il cappello in casa, sono soltanto alcuni esempi dei riti che accompagnano ogni giorno la vita dell'uomo.

Prescindendo per ora dalla sua caratterizzazione religiosa, possiamo dire che *il rito è un agire simbolico, costituito da azioni, cose e parole, che si ripete a intervalli ricorrenti e significativi; un agire che suppone o conduce a una qualche forma di comunicazione fra persone all'interno di un sistema convenzionale di segni, in cui queste persone si esprimono e in diversa misura vengono coinvolte*⁷.

In questa definizione generale va rilevato anzitutto che il rito è un agire simbolico, ovvero nel rito la preminenza spetta all'azione, al "fare", e non al "dire" una realtà. Tale azione inoltre è stereotipa e si ripete a intervalli regolari; ciò è dovuto all'esigenza relazionale dell'uomo che grazie al linguaggio simbolico si situa all'interno del gruppo di

⁷ Cf. A.N. Terrin, "Rito", in H. Waldenfels (ed.), *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 770.

cui fa parte e comunica con gli altri. Il rito infatti è un'espressione simbolica e in quanto tale rappresenta un processo linguistico di comunicazione interpersonale. In una determinata società e cultura, la ritualità instaura così un campo simbolico, in cui l'uomo può esprimersi, armonizzarsi con l'esterno, riconoscere gli altri e stabilire con essi un rapporto.

2. La classificazione dei riti e la loro connotazione

A motivo di una notevole complessità dei riti è difficile poterli classificare. In base alla strutturazione formale si possono comunque distinguere:

– *riti ossessivi*: sono di tipo individuale e hanno uno sfondo superstizioso-nevrotico, in quanto sono legati a paure o frustrazioni vissute da una persona e da cui essa viene mossa (lavarsi di continuo le mani, toccare il ferro, fare il segno della croce prima di una gara sportiva, ecc.).

– *riti di interazione*: sono atti interpersonali che l'uomo compie per manifestarsi e comunicare con gli altri (ad es. la stretta di mano in segno di saluto, dare la precedenza alla donna, il comportamento in pubblico). Queste forme rituali sono soggette al cambiamento, a seconda dell'evolversi storico della società e della cultura.

– *riti istituiti*: presentano un'organizzazione autonoma e compiuta di varie sequenze rituali che scandiscono la vita di un gruppo. I grandi riti di iniziazione, sacrificali o di divinazione si diversificano poi, a loro volta, in molti altri riti (di primizie, capodanno, difesa)⁸.

Lo studio della ritualità in senso religioso, e quindi anche di quella cristiana, si concentra sui riti istituiti. La loro natura è caratterizzata da tre elementi qualificanti.

(1) *L'in-utilità*: oggettivamente parlando, i riti istituiti si possono ritenere inutili e privi di logica (ad es. il sacrificio di un animale in tempo di fame, l'auto-tortura, la danza, i tatuaggi, la deposizione di fiori sulla tomba "in memoria" del milite ignoto).

(2) *La parola*: il gesto corporeo e la realtà materiale sono accompagnati dalla parola che ha la funzione di interpretare e attuare l'evento rituale. La parola quindi, non solo informa su qualche cosa ma è parte costitutiva dell'azione rituale.

(3) *Il mito fondatore*: il rito istituito è un'attualizzazione liturgica del mito (una storia vissuta dalle divinità o dagli eroi nei tempi primordiali) con il quale un gruppo determina (il mito fondatore) o spiega (il mito narrativo) la sua identità e il modo di vivere. Attraverso il rito, i membri della comunità fanno rivivere nel presente l'archetipo mitico, partecipano ad esso e in tal modo rinascono di continuo quale gruppo che sta in attesa del futuro compimento. Il mito pertanto è da considerare fonte di significato per l'azione rituale (nel rito cristiano, il mistero pasquale di Cristo è – in senso stretto – il "mito" fondatore, con la differenza però che questa realtà primordiale fa parte di una storia continua e non di un ritorno ciclico).

⁸ Si veda S. Maggiani, "Rito/Riti", in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 1227-1228 (con una breve presentazione della problematica del rito).

3. Significato del rito religioso

Anche il rito religioso è oggettivamente “inutile”, viene sempre interpretato dalla parola e appare come un’azione simbolica che attualizza e fa rivivere nel presente la realtà significata. Il rito religioso è un’*espressione simbolica* che mette in rapporto due significanti: l’evento primordiale-mitico (significante assente) reso presente dall’azione rituale (significante presente).

Il significato del rito religioso proviene dal fatto che l’uomo (o il gruppo) percepisce nelle realtà materiali del mondo (i ritmi delle stagioni, la pioggia, il tuono, i terremoti) e della vita (la nascita, la malattia, la morte) una “presenza sacra”; egli si rende conto cioè che i fenomeni fisici rimandano a qualcosa di superiore, da cui tutto deriva e a cui tutto va ricondotto. L’uomo si sente così dipendere da un “mistero” del cosmo e della vita, riconosce il suo influsso e scopre nell’Altro una “condizione di possibilità della sua posizione mondana. Attraverso il rito, il sacro fonda il profano, il divino crea natura e cultura, cicli e istituzioni, corporalità e lavoro”⁹.

Alla radice del rito religioso si trova quindi la convinzione che tramite un linguaggio simbolico l’uomo è in grado di esprimere e di vivere la propria *apertura alla divinità*. Ed è proprio nel rito ch’egli manifesta la coscienza della sua dipendenza dall’Altro. Il riferimento alla divinità è il contenuto essenziale di ogni azione rituale; quando il rito non diventa più il veicolo dell’incontro con la divinità, esso si trasforma in un alienante ritualismo e formalismo.

L’apertura a Dio e l’incontro umano-divino nel rito nascono dalla consapevolezza dell’uomo di condurre *un’esistenza circondata dal mistero*. I grandi problemi esistenziali dell’uomo (chi sono, da dove vengo, dove vado, perché esiste la morte, ecc.) sono sempre presenti nell’azione rituale. Ciò dimostra che il rito religioso ha un carattere radicalmente umano, in quanto costituisce un’espressione dell’esistenza concreta dell’uomo. Se il rito viene separato dalla vita umana vissuta, il gesto rituale degenera in magia, in cui quello che conta è una meccanica e scrupolosa ripetizione delle azioni rituali.

Il rito religioso non solo trasmette delle idee circa l’esistenza dell’uomo; esprime anche la fede comune ed è fonte di rigenerazione e di consolidamento della comunità. Il rito possiede quindi un contenuto comunitario: *manifesta l’identità del gruppo e lo fa rivivere*. Nel momento in cui la comunità compie un rito, essa professa la sua fede, si consolida e viene rigenerata come gruppo.

L’efficacia propria del rito religioso consiste appunto in questo: nel significato che il rito assume per la collettività, nell’autocoscienza del gruppo che fa una memoria comunitaria e in tale ricordo rinasce. Il rito infatti opera ciò che significa e fa partecipare nel presente a quel passato (il tempo primordiale) evocato simbolicamente. A livello individuale, questo vuol dire che solo chi condivide la fede e la vita di un gruppo diventa partecipe dell’efficacia dei doni apportati dall’attuazione del rito. E lo stesso vale per i

⁹ A. Rizzi, “Rito”, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Torino 1977, 141.

sacramenti cristiani: la ritualità sacramentale della chiesa esige una adeguata comprensione e la condivisione della fede comune¹⁰.

¹⁰ Si veda A. Jeannière, “Symboles et rites dans la modernité”, in J. Doré - Ch. Theobald (ed.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd’hui. Mélanges offerts à J. Moingt*, Paris 1993, 271-281.

Capitolo II

IL SACRAMENTO IN PROSPETTIVA STORICO-UNIVERSALE

Il secondo fondamento antropologico dell'economia sacramentale¹¹ risiede nella storia religiosa dell'umanità: *il sacramento è radicato nella realtà del mondo creato e lo si ritrova lungo tutta la storia dell'umanità* alla ricerca di Dio (cf. At 17,27).

A. Il mondo come “sacramento”

I sacramenti poggiano sulla natura simbolica della creazione e della corporeità umana; essi accolgono l'elemento materiale e lo elevano a un piano superiore che ha origine e contenuto cristologici.

1. La natura simbolica della creazione

Il mondo, secondo il racconto biblico della creazione, ha preso forma *ex nihilo* per l'intervento di Dio che lo ha chiamato all'esistenza con la sua parola e lo conserva in vita. Quindi, anche se il mondo non si confonde con il suo creatore trascendente (il panteismo), esso nondimeno possiede in sé qualcosa di derivante da Dio.

a) Struttura simbolica del cosmo e dell'uomo

L'universo, per il fatto di essere una realizzazione e un “discorso” di Dio, esprime una “sacra presenza” che trascende la mera dimensione materiale e visibile. Il cosmo rivela e insieme nasconde colui che lo ha creato e rimane il fondamento del suo essere e divenire. Il mondo si presenta così come un “*grande sacramento*” dell'incontro e della comunione di Dio con l'umanità; esso porta in sé la presenza divina. L'invisibile del mondo, cioè il trascendente che non si vede ma realmente esiste, è la parte costitutiva dell'essere creato. E l'uomo ha la capacità di poter riconoscere questa essenza nascosta della creazione e visibile nella sua espressione simbolica.

Pure l'uomo, che sta al vertice della creazione, ha una struttura simbolica, costituita dalla fusione di spirito(anima)-corpo. Le due dimensioni dell'essere umano sono unite fra di loro e si rimandano a vicenda: l'anima è la realtà del corpo (principio vitale della materia) e il corpo è la visibilità dell'anima (manifestazione visibile dell'io spirituale).

La corporeità dell'uomo svolge quindi una funzione simbolica, in quanto rivela e nasconde il mistero del suo io spirituale. Lo stesso agire dell'uomo, ovvero la trasformazione-umanizzazione delle realtà create, è un'espressione esterna delle sue intenzioni spirituali.

Nell'economia sacramentale è evidente l'importanza della corporeità, vista sia come epifania dell'incontro con Dio (il Figlio di Dio si è incarnato), sia come componente fondamentale per l'attuarsi degli eventi sacramentali nell'uomo. Nel rito, il gesto corpo-

¹¹ “Economia” (οικονομία) è la dispensazione sapientemente ordinata del disegno salvifico di Dio. Questo termine paolino (cf. Ef 1,10; 3,2.9), ripreso dai Padri, comprende ma non si riduce alla “storia della salvezza”.

reo non è soltanto un “significante rappresentativo” (rimanda a ciò che rappresenta) ma soprattutto un “significante realizzativo” della salvezza (è il “già” escatologico).

b) Potenzialità dell'elemento creato

Tutto ciò significa che la creazione non è una realtà immobile. Essa rimane aperta a un superamento di sé, a un divenire qualcosa “di più” rispetto a quello che è. Questa potenzialità verso un progresso nell'essere non è un fatto autonomo, ma è resa possibile da Dio il quale, nel momento in cui fonda l'esistenza del creato, fonda anche il suo poter-essere; è la causalità divina che agisce all'interno dell'essere creato e causa lo stesso agire della creatura.

Di fronte alla creazione, l'uomo opera come ministro con la potestà di realizzare ciò che potenzialmente può diventare tale. Egli traduce in atto le potenzialità del mondo materiale e fa degli elementi creati una fonte di comunicazione, rendendoli capaci di diventare simboli d'incontro e di trasmissione di valori, riposti in essi dal creatore.

Così, gli elementi creaturali (acqua, pane, vino, olio) e corporei (abluzione sul corpo, mangiare e bere, unzione, imposizione delle mani) superano la loro materialità e producono effetti superiori, iscritti però nel loro essere; “sono effetti superiori – nel caso dei sacramenti – di ordine propriamente trascendente, nella continuazione/attualizzazione dell'evento della nuova creazione inaugurato dalla pasqua di Dio, ma *nel e mediante* l'elemento materiale e corporeo, rispettato nella sua più intima realtà creaturale”¹².

2. La struttura cristica della creazione

La visione neotestamentaria della creazione si basa sull'annuncio dell'AT. Quello però che costituisce la sua *novità assoluta* è una ri-comprensione dell'evento delle origini in chiave cristologica: Cristo è fonte, centro e termine dell'esistenza dell'universo e della potenzialità del suo divenire. È colui *per mezzo del quale* il creato esiste, *nel quale* è stato voluto e *al quale* è orientato.

a) Cristo – principio dinamico della creazione

La creazione è un'opera *ad extra* comune alla Trinità e in cui ogni persona divina interviene secondo le sue proprietà. Al centro di questo evento sta il Figlio Unigenito di Dio. La creazione possiede una struttura cristica (il cristocentrismo). Cristo rappresenta il principio dinamico di tutto ciò che esiste, tanto nell'ordine della prima creazione quanto in quello della creazione escatologica inaugurata dall'evento pasquale (Gv 1,1-18; Rm 8,18-25; Ef 1,3-14; Col 1,13-20; Eb 1,1-4).

Tutto il processo creativo è posto sotto il segno del Logos creatore (1Cor 8,6). Se l'inizio della creazione segna il punto di partenza dell'azione trascendente del Logos nei confronti del mondo, la sua venuta nella carne ne è la massima manifestazione. Incarnandosi, il Figlio di Dio incorpora a sé ogni uomo e rivela così il significato ultimo

¹² C. Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali “meraviglie della salvezza” nel tempo della chiesa*, Bologna 1988, 74.

della creazione e dell'uomo che trova in lui la sua piena luce e il suo definitivo compimento. Con questo evento prende avvio anche una nuova creazione escatologica (2Cor 5,17), continuazione e perfezionamento della prima.

b) L'uomo aperto all'accoglienza di Cristo

Dato che Cristo è il termine verso cui tende l'universo, allora *l'essere umano è intrinsecamente ordinato a Cristo*; per il fatto stesso di esistere, ogni uomo appartiene già ontologicamente a Cristo. Il riferimento a Cristo è iscritto nella natura stessa dell'uomo, perché egli è pensato da Dio in relazione a Cristo e riceve il suo essere in forza di Cristo. Senza il rapporto con Cristo, il genere umano non può quindi essere compreso in modo adeguato.

Vivendo una dimensione di natura radicalmente cristologica, l'uomo possiede anche fin dall'origine un'apertura ad accogliere la rivelazione e partecipare a quel dono di vita divina che a un certo momento gli verrà comunicata. Creato in Cristo, egli porta in sé *in potenza* la possibilità di divenire *in atto* una nuova creatura.

Se ogni uomo è incorporato a Cristo sul piano creaturale – per il fatto di essere la sua creatura e in virtù dell'Incarnazione –, ciò significa che un annuncio cristiano non farà altro che svelare e rendere esplicito a tutti gli uomini il loro riferimento nativo e la loro appartenenza ontica a Cristo; il battesimo sarà il momento in cui questa appartenenza “inconscia” si realizzerà in modo pieno e visibile come appartenenza personale e consapevole.

Se il riferimento dell'uomo a Cristo è di ordine ontologico, ciò significa poi che a tutti i livelli dell'economia storico-salvifica l'uomo poteva aprirsi a Cristo e ricevere la sua salvezza. Le religioni, pur essendo radicalmente superate dall'evento Cristo proclamato dalla chiesa, hanno svolto in questo processo (e lo fanno tuttora) un importante ruolo di mediazione implicita, con la loro sincera ricerca di Dio e l'apertura al divino.

B. Il “sacramento” nella storia dell'umanità

La rivelazione storico-salvifica è stata preceduta da quella naturale. Vuol dire che prima della piena manifestazione del mistero di Cristo e della comparsa dei mezzi ordinari e privilegiati della sua grazia (la chiesa e i sacramenti), il cammino religioso dell'umanità era segnato dalla presenza di altri mezzi salvifici, i cosiddetti *sacramenti naturali*.

Situare i sacramenti nell'ampio contesto della storia, cercando di reperire in essa una certa dimensione sacramentale, è una questione piuttosto recente. La mossa in tale direzione è partita grazie agli studi di Odo Casel (negli anni venti-trenta del XX secolo). La sua dottrina sulla ripresentazione dei misteri si basa sul concetto di celebrazione misterica del mondo ellenistico-pagano e quindi la teologia del culto cristiano viene formulata mediante un accostamento dei misteri sacramentali ai misteri pagani. La teoria ha suscitato molto scalpore, ma ha portato anche la riflessione teologica a ricercare delle analogie esistenti tra i riti delle religioni e i sacramenti cristiani.

1. La storia religiosa: presenza “sacramentale” di Dio all’umanità

Nonostante il peccato originale, l’amore di Dio non è mai venuto meno. Dio non ha abbandonato la sua creazione, ma da sempre la sostiene ed è vicino al mondo e all’umanità. Tutta la storia si rivela, in questo senso, come *una storia della presenza continua di Dio alle sue creature*, lungo la quale Dio accompagna il cammino dell’umanità e la prepara in diversi modi alla “pienezza dei tempi” (Eb 1,1-3).

a) Presenza di Dio nella creazione

Secondo la visione cristiana della storia, la creazione è luogo in cui Dio rivela se stesso nelle realtà create, a partire dalle quali l’uomo può risalire al loro creatore (At 14,15-17; 17,26-28; Rm 1,20-32). Il cosmo svolge quindi un ruolo sacramentale, in quanto in e mediante esso Dio si manifesta e parla all’umanità, attendendo una risposta.

Il cosmo, con i suoi fenomeni che svelano la presenza di una potenza misteriosa, diventa per l’uomo delle religioni una via sacramentale di incontro con il divino: gli elementi materiali (il sole, le stelle, la terra, l’uragano, ecc.) sono oggetti di adorazione non tanto per ciò che rappresentano, ma in quanto rimandano a qualcos’altro. Attraverso le realtà create viene cercato, riconosciuto e pregato Dio. Il cosmo allora nella sua dimensione simbolica offre all’uomo la possibilità di incontrarsi con Dio che lo chiama, e rappresenta il “sacramento”, ovvero lo strumento di dialogo divino-umano.

b) Presenza di Dio nell’uomo

Non solo il creato, ma anche la coscienza morale dell’uomo è luogo di una presenza e di una manifestazione di Dio all’umanità. Prima infatti che fosse data la legge rivelata, fu incisa una legge nel cuore di ogni essere umano (Rm 2,14-15). Tutti gli uomini portano dentro di sé la voce di Dio che li chiama alla comunione.

A seconda della razza e della cultura, questa chiamata divina assunse diverse espressioni. Esse manifestano lo sforzo dell’uomo per dare vita alla propria ricerca di Dio e hanno un significato sacramentale. Nella storia dell’umanità non ci fu una religiosità senza un qualche tipo di sacramentalità. Per mettersi in relazione con il divino, l’uomo religioso si serviva sempre della mediazione del linguaggio simbolico-rituale. Gesti, offerte materiali, parole pronunciate, atto comunitario celebrato, sono forme sacramentali che superano il visibile e diventano espressione dell’incontro con la divinità.

2. I sacramenta naturalia

Nella ritualità religiosa dell’umanità si intravedono *due forme sacramentali*, distinte per il modo in cui il divino viene vissuto e celebrato: nella prima, l’azione divina (il mito) si fa presente nel rito della comunità e la rinnova; nella seconda invece, l’azione umana (la vita) partecipa nel rito al mondo divino e viene posta in relazione con esso.

a) Azione divina ritualizzata

All'*origine del mito* sta la ricerca di una risposta alle domande esistenziali dell'uomo: perché esiste il mondo, la vita e la morte, da dove vengo, dove vado, ecc. Partendo dalla convinzione dell'esistenza di un mondo eterno di archetipi divini, di cui quello visibile è solo una partecipazione, le diverse culture e gruppi sociali diedero vita alle rappresentazioni mitiche che descrivono il rapporto esistente fra l'uomo, il cosmo e il divino. Tutte le realtà umane (vita, morte, guerra, amore, lavoro, ecc.) non sono altro che dei corrispondenti imperfetti di modelli primordiali, dei gesti esemplari compiuti dagli dèi o dagli eroi.

Il *contenuto del mito* (ma non la sua forma) non va considerato come un puro frutto dell'immaginazione e della fantasia umana. Benché non abbia la portata di rappresentare avvenimenti storici in senso vero e proprio (è atemporale), tuttavia il mito esprime delle verità che valgono per ogni epoca. Il mito è una rappresentazione simbolica dell'invisibile e un tentativo di scoprire le regioni ontologiche inaccessibili alla conoscenza empirico-razionale. Si comprende allora perché la Bibbia, pur basata su una storia concreta, si è servita talvolta proprio del linguaggio dei miti al fine di esprimere simbolicamente quelle realtà che altrimenti sarebbero rimaste inesprimibili¹³.

Il mito è in stretto rapporto con la celebrazione rituale che costituisce l'imitazione delle origini del cosmo o degli atti archetipi compiuti nel tempo primordiale dalle divinità. Il mito realizza allora una congiunzione tra il tempo mitico e l'oggi del gruppo. In virtù di una tale ripresentazione rituale delle origini, si partecipa anche al loro valore salvifico. In questo senso, il rito presenta per coloro che lo celebrano una misteriosa efficacia; i riti esprimono ciò che indicano: i riti della primavera inaugurano una nuova creazione, il banchetto sacro esprime la comunione dei convitati con la divinità, l'immersione nell'acqua opera la purificazione delle colpe, ecc.

In questo tipo di ritualità umana si trova la grazia salvifica di Dio? La risposta è affermativa. Tenendo conto della differenza radicale fra il rito pagano (il mito atemporale e impersonale) e i riti ebraici-cristiani (le azioni storiche di Dio, uniche e irripetibili), non si devono con ciò svalutare i riti delle religioni. Anch'essi manifestano un profondo simbolismo che coincide con le strutture dell'umano, al punto che la stessa ritualità ebraica e cristiana li recupera e assume. Inoltre, sarebbe poco corretto pensare che Dio abbia abbandonato l'umanità religiosa a se stessa. Quindi, si deve concludere che i riti religiosi della storia umana sono da considerare come "sacramenti naturali" in cui è espressa qualche presenza della grazia divina.

Questo fatto desta meno scandalo se si pensa alla mediazione universale di Cristo al quale ogni essere umano (anche se lo precede nel tempo) è posto in relazione, in virtù del suo riferimento ontologico al Logos divino¹⁴.

¹³ Cf. B. Pennacchini, *Linguaggio biblico e linguaggio dei miti*, Gerusalemme 1987; B. Betori, "Mito", in P. Rossano *et alii* (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 993-1012 (con ampia bibliografia).

¹⁴ Cf. quanto si è detto nel paragrafo precedente: "L'uomo aperto all'accoglienza di Cristo".

b) Azione umana ritualizzata

Il secondo gruppo delle azioni rituali è connesso con le situazioni fondamentali della vita umana: di ordine biologico (la nascita, la morte, il pasto, la comunione sessuale) o di ordine personale-sociale (la coscienza della colpa, i re e i sacerdoti responsabili della presidenza della comunità e del suo culto).

L'uomo religioso avverte nella sua vita delle situazioni attraverso le quali gli è consentito d'incontrarsi con gli altri oppure di sperimentare i limiti della propria esistenza e l'appartenenza a un mondo che gli sfugge. Le realtà biologiche assumono così per lui una dimensione nuova: mediante esse, l'uomo percepisce la ricchezza e insieme la relatività della sua condizione storica dinanzi al divino che lo supera e lo sovrasta di continuo. E per tale motivo egli sente il bisogno di solennizzare con determinati riti tali momenti, al fine di collegarli alla loro origine e al loro fine.

Nel rito, le situazioni vitali dell'esistenza umana assumono un nuovo significato che va al di là del semplice fattore fattuale e sensibile, perché sono luoghi dell'esperienza del divino. Il mangiare ad es. diventa un gesto in cui l'uomo sperimenta di essere in comunione con gli altri e con l'universo dal quale proviene il cibo; questa dipendenza dal creato fa capire all'uomo la fatuità della sua esistenza e la mensa gli si presenta quale segno del divino che fonda e sostiene ogni cosa. A questo punto, il banchetto racchiude un profondo significato sacramentale: è un incontro con Dio in una forma umana.

Lo stesso va detto della trasgressione di un ordine. L'uomo religioso si sente colpevole e cerca quindi, con diversi mezzi (purificazioni, sacrifici, uccisione del colpevole), di riparare la sua trasgressione, e in tale pentimento sperimenta la vicinanza di Dio.

Queste e altre forme sacramentali della religiosità umana vengono riprese dalla religiosità biblica la quale, dopo averle purificate e trasfigurate, le mette in relazione con la novità della rivelazione storico-salvifica di Dio.

Conclusione della prima parte

Il primo fondamento dell'economia sacramentale si trova nella struttura linguistica dell'uomo: anche se sono di origine e contenuto trascendente, i sacramenti rispettano la struttura relazionale dell'uomo: un essere spirituale-corporeo che, mediante una forma di linguaggio costituita da simboli-segni e riti, è chiamato a entrare in comunicazione con Dio. Il secondo fondamento risiede nella realtà simbolica del mondo creato da Dio e nell'evoluzione storica dell'umanità religiosa. Il fatto sacramentale è reperibile quindi già alle origini della creazione e lungo tutta la storia della ricerca di Dio da parte dell'uomo.

Parte seconda: Panorama storico

Il percorso storico della fede sacramentaria è diviso in due sezioni: la prima presenta le origini bibliche del fatto sacramentale, mentre la seconda offre uno sguardo sulla comprensione teologica dei sacramenti nella successiva tradizione ecclesiale.

A. Insegnamento biblico

Il NT non impiega mai la parola “sacramento” e ciononostante la fede cattolica afferma che i sacramenti risalgono alla volontà istitutiva di Gesù e si fondano sul mistero cristologico, ossia su quell’economia storica con cui Dio si è fatto incontro all’uomo e lo ha salvato nel mistero pasquale di Cristo.

Come viene motivata questa convinzione di fede e in che modo i sacramenti possono essere rintracciati nella testimonianza neotestamentaria?

Per dare risposta a questo interrogativo, occorre intraprendere una profonda indagine relativa alla fondazione biblica della teologia sacramentale e non limitarsi invece (come si faceva nel passato) a una raccolta di testi biblici che fossero in grado di confermare in chiave dimostrativa la presenza della dottrina sui sacramenti nel NT.

Capitolo III

EVENTO CRISTO E SACRAMENTI

L’economia sacramentale della chiesa è radicata nell’evento Cristo. La venuta salvifica di Dio in Gesù di Nazaret costituisce la ragion d’essere e la peculiarità del fenomeno sacramentale cristiano. Ma l’evento Cristo si radica, a sua volta, nel contesto della fede anticotestamentaria e delle sue attese messianiche.

1. Il contesto: la fede sacramentale di Israele

La comunità cristiana eredita l’esperienza di fede del popolo ebraico, un popolo che ha avuto coscienza della propria elezione da parte di Dio. Per l’evento Cristo, la vicenda di Israele assume così un valore profetico.

a) Israele: “sacramento” di Dio nella storia

In virtù della scelta, libera e gratuita, di Dio e del suo intervento liberatore, Israele è diventato il popolo di YHWH. L’elezione e l’alleanza stipulata da Dio con Israele hanno fatto di questo popolo una comunità radicalmente culturale, un’assemblea dei santi votati al servizio di Dio (Es 19,6; Lv 19,2).

Il popolo eletto si presenta in questo modo come una eccezionale autocomunicazione di Dio nella storia, come un *“sacramento” che rivela e nello stesso tempo nasconde il*

mistero di Dio. Questo popolo è chiamato a essere in mezzo ai popoli “segno e strumento” di Dio nella manifestazione del disegno universale della salvezza, che avrà il suo compimento definitivo in Cristo.

Nella prospettiva della teologia cristiana, la vicenda di Israele presenta un doppio riferimento: rispetto ad altri popoli, il popolo eletto costituisce una novità, essendo un segno della promessa salvifica di Dio nel mondo; rispetto alla chiesa invece, il compito di Israele risulta ormai realizzato dall’evento Cristo, in cui si ha il compimento della promessa e l’inizio della fase ultima della storia.

b) Israele: un’economia sacramentale “in figura”

Questo duplice riferimento spiega perché la chiesa primitiva abbia visto nell’AT una economia sacramentale “in figura” (1Cor 10,1-6.11; Eb 10,1). In seguito, la tradizione cristiana ha riconosciuto nell’AT la presenza dei “sacramenti”, in particolare la pasqua e la circoncisione, non ritenendoli però mezzi causativi di salvezza, ma come “una promessa del Salvatore” (Agostino, *In Psalmo* 73,2) o “preparazioni di fede” nella passione di Cristo (Tommaso, *Summa Th.* III, q. 62, a. 6).

A parte questa valutazione positiva dei segni sacramentali dell’AT, occorre sottolineare *la novità* del culto ebraico rispetto a quello delle religioni extra-bibliche. Tale specificità risiede nel *carattere storico delle azioni rituali*. Diversamente dai popoli pagani che ponevano la loro origine in un evento mitico atemporale, Israele fonda la sua origine sui fatti della storia, unici e irripetibili. L’esodo dall’Egitto è l’evento centrale (Dt 6,20-23; 26,5b-9), a partire dal quale Israele rilegge la sua storia fino ai primordi, il presente e il futuro. Mentre per le altre religioni la salvezza si compie in forma ciclica, per Israele essa ha un aspetto lineare, progressivo (storico) e personale (azioni di Dio). Per cui il culto ebraico non è più legato agli archetipi che si ripetono ciclicamente, ma rappresenta la memoria degli atti salvifici di Dio compiuti una sola volta nella storia.

c) Forme sacramentali del culto giudaico

La visione storica degli interventi salvifici di YHWH costituisce il fondamento dell’autocoscienza che Israele acquista delle proprie azioni culturali: in varie forme sacramentali di portata simbolico-attuativa, Israele rivive le opere salvifiche di Dio e ridiventa nell’ “oggi” il suo popolo, la sua comunità eletta.

La benedizione. È una espressione di lode e di ringraziamento per i benefici divini. Perché Dio ha manifestato la sua benevolenza e fedeltà (il motivo), ora viene lodato. Questa forma fu impiegata presto nel culto come canto innico (Sal 29; 33; 47-48; 96-100; 103-106; 113-114; 135-136; 145-150). A differenza dei canti pagani che esaltavano le qualità atemporali della divinità, gli inni culturali di Israele sono un racconto e una confessione di fede. È un rendimento di grazie per quanto il Signore ha compiuto nel passato, una celebrazione attualizzante per il presente e una attesa colma di speranza per il futuro (vedi come esempio Ne 9).

Il memoriale. La parola ebraica זִכָּרוֹן (*zikkaron*) deriva dalla radice semitica *zkr* – ricordarsi di, pensare a, e corrisponde al greco ἀνάμνησις / μνήσασθαι (LXX). Il

memoriale è una celebrazione dell'evento salvifico di Dio, di cui si proclama l'attualità. I soggetti del memoriale sono due: Israele che si ricorda del suo Signore e celebra nel culto le sue opere salvifiche, e Dio che si ricorda del suo popolo e gli si fa vicino, rendendo presente la sua salvezza. In virtù di questa unione ascendente-discendente, l'azione celebrativa del "ricordo" non è un rito esteriore ma l' "oggi" della salvezza che rinnova di continuo l'esistenza del popolo. Ciò si avverte soprattutto nella celebrazione della pasqua, centro e paradigma di ogni memoriale (Es 12,14). "Fare memoria" di questo evento, significa attualizzarlo ossia prendere parte nell'irripetibile vicenda dell'esodo (Dt 6,20-24); ma significa anche volgere lo sguardo al futuro intervento di Dio che porterà a compimento la salvezza iniziata nel passato (Sal 97; 99).

La risposta della vita. All'azione salvifica di Dio celebrata nel culto, il popolo deve rispondere con l'obbedienza alla voce di Dio e alla sua legge. Se manca questa risposta e la vita si separa dal culto, il rito si trasforma in ritualismo, dove il gesto viene assolutizzato e spesso serve a nascondere le infedeltà e rassicurare le coscienze. Israele cessa allora di essere il sacramento della fedeltà di Dio alle sue promesse, un segno storico della risposta del popolo all'impegno assunto da Dio di salvare tutti i popoli. Questa degenerazione del culto sarà denunciata con forza dai profeti preesilici (Is 1,11-17; Ger 7,1-28; 11,1-17; Os 6,6; 8,11-13; 13,1-3; Am 4,4-5; 5,21-24; Mi 6,6-8), i quali proclameranno anche il culto perfetto degli ultimi tempi: con una nuova alleanza, in un nuovo tempio e con un nuovo popolo di Dio.

2. L'evento Cristo

Come si pone l'evento Cristo di fronte all'economia sacramentale di Israele e alle sue attese messianiche? Per rispondere a questa domanda, è necessario risalire al Gesù pre-pasquale, alle sue parole e ai suoi gesti, che sono fonte e fondamento della prassi sacramentale della chiesa.

a) Gesù di Nazaret e il regno di Dio

Il tema del regno di Dio costituisce il centro del messaggio proclamato da Gesù. Al di là della difficoltà a precisare la *prossimità* attribuita da lui al regno (presente o futuro), alcune note appaiono abbastanza evidenti. Il regno è *escatologico* (manifestazione risolutiva della sovranità di Dio), *universale* (salvezza destinata a tutti), *gratuito* (dono di Dio), *nascosto* (si realizza in primo luogo come evento interiore di perdono e di grazia), *richiede un'opzione personale* (decidersi pro o contro Gesù di Nazaret, con il quale il regno coincide).

La persona di Gesù gioca il ruolo fondamentale nell'avvento del regno di Dio. Dal momento che il regno è un evento salvifico, chi riconosce in Gesù il salvatore promesso entra nell'ambito del regno di Dio.

Gesù non solo annuncia il regno (in parabole), ma manifesta anche la sua venuta nel proprio agire. In questa manifestazione si possono distinguere varie dimensioni.

I miracoli. Secondo la tradizione biblica, gli ultimi tempi dovevano distinguersi per le opere salvifiche di Dio, realizzate dal messaggero messianico (Is 19,18; 35,5; 61,1-3). Gesù proclama il compimento di questa attesa nella sua attività di esorcista e taumaturgo (Mt 11,2-6). I miracoli si presentano così come segni della venuta del regno (Lc 11,20).

La contestazione degli ordinamenti culturali. Come ogni pio ebreo, anche Gesù prendeva parte al culto. Pur accettandolo, egli contestava nondimeno certe pratiche culturali. Distingueva nelle prescrizioni di purità rituale tra la legge scritta e quella aggiunta dagli uomini (Mc 7,1-23), rifiutava la prassi del digiuno che non corrispondeva alla gioia dei tempi messianici (Mt 9,14-17; Mc 2,18-22; Lc 5,33-39), affermava l'esigenza di dover svincolare il riposo sabbatico da una infinita e dettagliata casistica e di guardarlo invece alla luce della novità del regno (Mc 2,23-28; 3,1-6).

La chiamata dei peccatori. Andando contro la prassi che vietava ogni contatto con i peccatori, Gesù addirittura pranzava con loro, rivelando con tale comportamento una novità assoluta del regno da lui annunciato: tutti possono diventare beneficiari della salvezza! Ciò suscitava ovviamente scandalo, in quanto i peccatori non potevano accedere alla salvezza senza prima emendare ufficialmente le loro colpe. A questo punto, il gesto di Gesù si rendeva davvero "rivoluzionario": egli concedeva il perdono oppure parlava del perdono concesso dal Padre suo (Mc 2,1-12; Lc 7,36-50; 15,1-32).

La scelta dei Dodici. Dall'insieme dei discepoli Gesù ha scelto un gruppo stabile, formato di dodici apostoli. Questo gruppo costituisce l'inizio del popolo escatologico di Dio (Mt 19,28; Ap 21,14), nel quale tutti sono chiamati a entrare. La scelta ha un valore simbolico; il numero "dodici" rimanda alle dodici tribù di Israele, che dovevano essere di nuovo ricostituite nei tempi messianici. La comunità di Gesù (la chiesa) riceve il compito di continuare l'opera salvifica di Cristo e simbolizzare l'inaugurazione del popolo del regno di Dio (Mt 13,24-30.47-50; 18,1.4; 21,43; Lc 12,32: "piccolo gregge").

b) La novità culturale dell'evento Cristo

Alla luce della pasqua la primitiva comunità cristiana ha compreso il vero significato del regno inaugurato da Gesù. Al tempo stesso, è diventato più comprensibile per essa l'annuncio circa la novità dell'evento salvifico Cristo e, di conseguenza, la novità del culto cristiano. Gesù ha indicato questa novità sotto un triplice aspetto.

Un nuovo tempio. Molte volte Gesù è entrato in contatto con il tempio di Gerusalemme. La più significativa fra tutte è la cacciata dei mercanti (Mc 11,15-18); il gesto è una azione simbolica di critica e dimostra il superamento del tempio con la venuta dei tempi escatologici. Gesù ha annunciato inoltre la distruzione del tempio di pietra e ha messo in relazione il santuario materiale con la sua persona: il nuovo tempio che doveva sorgere tre giorni dopo la sua morte (Mt 26,61; Mc 13,2; 14,58; Gv 2,16-22; 11,48). In seguito alla pasqua Gesù è il nuovo tempio che ha superato quello antico, con il suo servizio sacrificale e il suo sacerdozio.

Un nuovo sacerdozio. Nei vangeli il termine "sacerdote" (ιερέυς) ricorre solo 11x, mentre sono più numerose le ricorrenze di "sommo sacerdote / sommi sacerdoti". Gesù

non era sacerdote né ha preteso di esserlo. Il suo ministero si collocava nella linea dei profeti. Egli rispettava il sacerdozio ebraico (Mc 1,44; Lc 17,12-14), ma nel contempo lo relativizzava, negandogli un valore intangibile (Mc 2,26) o muovendo qualche critica nei suoi confronti (Lc 10,30-37). Tale insegnamento e un comportamento “scandaloso” nei riguardi del tempio erano all’origine del conflitto con le autorità sacerdotali.

Un nuovo sacrificio. Solo due volte appare sulla bocca di Gesù la parola “sacrificio rituale” ed è sempre un richiamo al fatto che Dio non ama questo genere di culto se non viene accompagnato dalla misericordia (Mt 9,13; 12,7 = Os 6,6). Benché Gesù prenda le distanze dal culto istituito, tuttavia la sua esistenza appare come una oblazione sacrificale. Sulla scia del Servo sofferente di YHWH del Deutero-Isaia, tutta la vita di Gesù si presenta come un “servizio liturgico”, ovvero la totale fedeltà alla volontà del Padre fino a sacrificare se stesso (Mc 10,45). Era questo il concetto basilare del culto ebraico: servizio liturgico significa infatti “stare davanti a Dio” per riconoscerlo come Signore e compiere il suo volere. Ogni ebreo avrebbe dovuto rendere tale culto nella vita (Dt 6,4-25; 10,12; 12,30; 13,5). Presentandosi con i tratti del servo, Gesù porta alla pienezza il culto escatologico atteso; la passione e la morte costituiscono il vertice di questo compimento in quanto offerente e offerta diventano uno; non si tratta più dell’ufficio ma di una esistenza sacrificale. D’ora in poi il culto sacrificale ebraico risulta superato (Mc 14,63; 15,38).

c) La memoria eucaristica fonte della chiesa

L’ultima cena (Mc 14,17-18.22-25//Mt 26,20-21.26-29; 1Cor 11,21-26//Lc 22,14-20) è l’episodio che condensa il servizio dell’intera esistenza di Gesù. È qui appunto che trovano compimento e svelano il loro significato l’annuncio del regno di Dio e i pasti di Gesù con i peccatori. Dando un senso al passato, la cena rappresenta nel contempo una profezia del futuro ormai prossimo: i gesti di Gesù sul pane e sul vino anticipano lo scopo della morte e della vita.

Il pane e il vino sono i significanti del “corpo dato” e del “sangue versato”, la nuova alleanza sigillata nel sacrificio di Gesù. Egli, il vero agnello pasquale, offre se stesso e compie nella sua morte-risurrezione quello che era oggetto dell’attesa giudaica: una nuova pasqua di liberazione: il passaggio dalla schiavitù alla libertà. Nel gesto di offerta, raffigurato nella consegna del pane e vino, Gesù appare insieme come donatore e dono: colui che offre se stesso al Padre e colui che viene donato dal Padre all’umanità.

Mentre s’incammina verso la croce, Gesù consegna quindi ai discepoli la sua presenza sacramentale, che sarà legata al “memoriale” della sua morte-risurrezione (1Cor 11,24-25; Lc 22,19). Egli sarà presente con il suo evento salvifico ogniqualvolta la comunità escatologica della salvezza farà memoria della sua pasqua. Finisce la comunione fisica con Gesù, ma questa comunione continua nella forma del banchetto eucaristico. Da questo “memoriale”, dalla partecipazione alla vita divina comunicata nell’eucaristia, nascerà la chiesa come comunità radunata nel nome di Cristo e chiamata a formare una unità che scaturisce dall’unicità del pane e del calice a cui tutti prendono parte. L’eucaristia diventa così fonte di unità e culmine della vita comunitaria.

d) L'economia sacramentale della chiesa nasce dalla pasqua di Gesù

La novità dei sacramenti cristiani si fonda sulla novità della pasqua di Gesù. Con la celebrazione anticipata della sua pasqua nell'ultima cena e la consegna alla chiesa della "memoria" eucaristica, Gesù inizia il tempo di annuncio e di attuazione sacramentale del suo mistero pasquale. La comunità eucaristica diventa così *una comunità sacramentale*: i singoli sacramenti non sono altro che l'espressione della sacramentalità fondamentale della chiesa, sgorgata dalla pasqua di Cristo, e si congiungono tutti alla centralità dell'eucaristia; sono modi complementari di esprimere l'unico mistero della morte e risurrezione di Gesù.

È il motivo per cui i misteri sacramentali dovevano essere istituiti in seguito alla pasqua; sono il frutto di questo evento e la sua estensione nella "memoria" attualizzante della chiesa. In tale ottica bisogna leggere "il sangue e l'acqua" sgorgati dal costato di Gesù (Gv 19,34): dal fianco del Crocifisso nascono la chiesa e i sacramenti che la costituiscono (specialmente l'eucaristia e il battesimo).

La tradizione evangelica ha collocato proprio nel contesto della pasqua la missione affidata dal Risorto ai discepoli di battezzare e di rimettere i peccati. Il compito essenziale della chiesa consiste nel proclamare il vangelo e battezzare (Mc 16,15-16; Mt 28,18-20). Mediante la conversione e il battesimo "nel nome" di Gesù, tutti possono partecipare ai beni salvifici del regno. E come Gesù ha manifestato la presenza del regno di Dio nel perdono offerto a tutti, così lo stesso potere ricevono ora gli apostoli e la chiesa (Lc 24,46-47; Gv 20,21-23) per dispiegare nei cuori umani la grazia salvifica scaturita dalla pasqua di Cristo.

3. La prassi sacramentale della chiesa primitiva

Dopo la pentecoste la comunità primitiva ha acquistato la coscienza di essere l' "Israele di Dio" (Gal 6,16), chiamato a proclamare a tutte le genti la salvezza proveniente dalla pasqua del Signore. Essa è convinta che proprio questo evento segna l'adempimento decisivo delle promesse messianiche (At 2-5; 10,34-43). L'annuncio pasquale palesa quindi la consapevolezza della chiesa delle origini di essere la comunità escatologica, riunita dalla fede nel messia Gesù.

Ma questa consapevolezza non si esprime solo nella predicazione. La nuova comunità era anche una "comunità del sacramento"; l'agire sacramentale rappresentava un elemento costitutivo della chiesa primitiva e della sua crescita. Pur non avendo elaborato una dottrina del sacramento, la chiesa apostolica viveva una prassi sacramentale.

a) Il nuovo culto

Nella fase iniziale la comunità giudeo-cristiana di Gerusalemme ha convissuto la nuova liturgia con quella antica. "Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore" (At 2,46).

I primi cristiani e il tempio. È un dato storico che i primi cristiani andavano al tempio e ciò almeno fino al martirio di Stefano (Lc 24,52-53; At 2,46; 3,1; 5,42). Questa

pratica dava loro l'opportunità di svolgere la missione fra i giudei e permetteva agli stessi cristiani d'incontrarsi (At 3,11; 5,12-13). È difficile determinare se i cristiani, oltre alla preghiera, prendessero parte anche ai sacrifici. Se Pietro e Giovanni "salivano al tempio per la preghiera delle tre del pomeriggio" (At 3,1), ciò può essere inteso come una partecipazione alla preghiera di lode, espressa con l'offerta del sacrificio (l'ora nona era quella del sacrificio vespertino).

Il culto nelle case. Accanto alle riunioni nel tempio, i cristiani si servivano pure delle case private per le loro assemblee culturali. Alcuni mettevano a disposizione delle comunità le proprie abitazioni dove si svolgevano i raduni e veniva celebrata l'eucaristia (At 2,46b; 12,12; Rm 16,23; 1Cor 16,19)¹⁵.

"Il giorno del Signore". Molto presto il riposo di sabato è stato sostituito con la domenica, "il primo giorno della settimana" (At 20,7; 1Cor 16,1-3). Il cambio era dovuto alla presa di coscienza della comunità primitiva, per la quale il centro del nuovo culto era costituito dalla pasqua di Cristo. La domenica comincia quindi a occupare una posizione dominante, in quanto richiama la memoria della risurrezione, "il primo giorno" (Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1; Gv 20,1) o "il giorno del Signore" (Ap 1,10).

La pasqua cristiana. È probabile (non abbiamo documenti certi) che come nel caso del sabato anche la festa annuale della pasqua ebraica sia stata separata dai cristiani in una pasqua cristiana e collegata con la morte-risurrezione del Signore (1Cor 5,6-8).

b) Il battesimo

La prassi del "battesimo nello Spirito" (1Cor 12,13), in quanto rito d'ingresso nella comunità dei salvati (At 2,48), viene ricordata a più riprese negli Atti degli apostoli (2,38-41; 8,12-13.36.38; 9,18) e da Paolo (1Cor 1,13-16; 6,11; Gal 3,26-29). Quest'ultimo afferma inoltre che dopo la sua conversione (verso l'anno 34-36) si battezzava ormai in modo universale (1Cor 15,29).

Stando alla descrizione di At 2,38 si possono individuare nel battesimo tre elementi: la fede nel messia Gesù, il bagno battesimale collegato all'invocazione del "nome di Gesù", gli effetti salvifici: la remissione dei peccati e il dono dello Spirito. Non si tratta della descrizione del rito, ma del processo di iniziazione cristiana e di inserimento nella nuova comunità (At 2,41).

c) Le assemblee eucaristiche

I raduni cristiani avevano il carattere di un'assemblea eucaristica. Il loro ordinamento di base traspare dal sommario di At 2,42: "Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere". Le due coppie di attività si riferiscono, rispettivamente, ai rapporti interni della comunità e al legame della comunità con il Signore.

¹⁵ Cf. F. Mosetto, "Alle origini della *domus ecclesiae*", in G. De Virgilio - P.L. Ferrari (ed.), «*Lingue come di fuoco*» (At 2, 3). *Studi lucani in onore di Mons. Carlo Ghidelli*, Roma 2010, 283-300.

Insegnamento / unione fraterna. L'insegnamento apostolico indica la catechesi post-battesimale. Si trattava di una rilettura cristologica delle promesse messianiche contenute nell'AT. Tale insegnamento era strettamente legato alla "frazione del pane" (At 20,7-12), in quanto spiegava il senso dei gesti eucaristici.

L'unione fraterna esprime la nota distintiva della comunità cristiana degli inizi. Essa manifesta un nuovo modo di rapportarsi, derivato dalla pasqua e di cui le assemblee eucaristiche erano un segno privilegiato.

Frazione del pane / preghiera. L'espressione "frazione del pane" richiama l'elemento centrale del rito ebraico che dava inizio al pasto familiare, celebrato con particolare enfasi durante la cena pasquale. Ma collegandosi a questa forma di pasto, le comunità cristiane lo rileggevano e vivevano in relazione con l'ultima cena di Gesù (1Cor 10,16-17 con 11,20: "frazione del pane" // "cena del Signore"). È probabile che l'espressione rifletta i pasti pasquali del Risorto con i discepoli (Mc 14,16; Lc 24,13-35.36-43; Gv 21,9-14). La comunità cristiana era consapevole che come il Signore si è reso presente in mezzo ai suoi attraverso il segno del pasto, così si manifesta ora, ogniqualvolta nella riunione eucaristica viene fatta memoria della sua morte-risurrezione.

Che la frazione del pane avesse un carattere liturgico, lo si evince dalle "preghiere" che dovevano comprendere le antiche preghiere ebraiche, i salmi, le professioni cristiane di fede, il canto di inni, il "Padrenostro".

d) L'ordinamento ministeriale

La chiesa delle origini ha avuto coscienza della presenza dello Spirito che operava al suo interno, suscitando diversi ministeri e carismi (At 13,1-3). L'ordinamento ministeriale, costituitosi intorno all'ufficio apostolico, era compreso come un servizio all'edificazione della comunità e quindi come una forma aperta all'azione dello Spirito. Alcune strutture ministeriali hanno avuto un significato particolare.

Dodici. Questo gruppo ha la preminenza sugli altri. Agli apostoli spetta l'annuncio della parola (At 2,14; 6,2-6), la presidenza della preghiera (At 4,24-30; 6,4) e del culto eucaristico (At 2,42.46; 20,7-11), l'elezione e l'imposizione delle mani in ordine a un ministero (At 1,24-25; 6,6; 13,3; 14,23), la decisione nelle questioni importanti (At 15,2-29).

Anziani. Si trovano a Gerusalemme (At 21,18) e in altre comunità (Antiochia, Efeso); hanno la responsabilità pastorale delle singole chiese. I loro compiti sono legati al ministero degli apostoli (At 4,35.37; 5,2; 15,2.4.6.22.23; 16,4).

I "Sette". Istituiti dagli apostoli con l'imposizione delle mani (At 6,2-6), dovevano collaborare al servizio della preghiera e della parola, svolto dagli apostoli, e operare al servizio della mensa e alla costruzione della comunità.

4. La tradizione: il fondamento della nuova prassi sacramentale

La nuova prassi sacramentale cristiana rivela che la chiesa primitiva non si considerava come un gruppo religioso uguale agli altri ma come la comunità messianica degli ultimi

tempi. Una tale coscienza si fondava e veniva regolata dalla tradizione trasmessa dagli apostoli, che a sua volta risaliva a Gesù Cristo.

a) Il compimento della promessa in Cristo

Il punto di partenza di questa autocoscienza della chiesa primitiva risiede nel fatto che essa vedeva nell'evento Cristo il compimento della promessa biblica. Di conseguenza, tutta l'economia sacramentale veniva fondata non sull'annuncio profetico e sull'attesa del futuro salvifico (AT), ma sulla celebrazione nell'oggi della salvezza che opera già nella chiesa. A questa nuova fede sacramentale la chiesa giunse attraverso due vie.

(1) *Una rilettura dell'AT alla luce dell'evento Cristo.* L'economia che precede il NT non è errata ma è un'economia antica, in quanto portata a compimento da quella nuova. Ciò spiega perché l'AT non fu rigettato dalla chiesa ma accolto e reinterpretato in chiave cristologica.

(2) *La concezione cristologica della storia.* L'interpretazione dei testi biblici in senso cristologico ha avuto come sfondo una comprensione della storia quale scena dell'agire salvifico di Dio a favore dell'umanità. La storia si muove secondo un piano prestabilito da Dio. Il centro e il compimento di questo piano è Cristo (NT), che ha dietro di sé un tempo di preparazione e di promessa (AT) e davanti a sé un tempo di continuazione e di attuazione (la chiesa). Anche le azioni sacramentali della chiesa sono parte del disegno salvifico: esse introducono i credenti nel gruppo escatologico della salvezza e li fanno partecipare a tale novità.

b) Una nuova coscienza cultuale

In un simile quadro diventa comprensibile come mai la chiesa primitiva, tanto cosciente della propria specificità, abbia potuto adottare forme di pensiero e di culto provenienti dal mondo ebraico, riempiendole comunque della novità del suo annuncio. Vediamo queste "appropriazioni" rinnovate del culto cristiano.

"*Credo*". Il centro della fede del nuovo popolo di Dio è costituito dall'evento Cristo, acclamato come *Kyrios*, e dalla proclamazione delle sue opere pasquali (Rm 10,9; 1Cor 12,3; 15,3-5; Fil 2,11). Strettamente legata al riconoscimento della signoria di Gesù è l'invocazione di YHWH come "Abba, Padre" (Rm 8,15; Gal 4,6), artefice del piano salvifico. La fede della chiesa presto comprende anche il ruolo dello Spirito santo nella comunità escatologica (1Cor 8,6). Il nuovo credo cristiano presenta quindi una struttura trinitaria.

"*Benedizione*". L'acclamazione centrale del culto ebraico "benedetto è il Signore" viene ripresa nel culto cristiano (Rm 1,25; 9,5; 2Cor 11,31) oppure espressa in una forma più estesa (narrativa), in relazione al contenuto del credo professato: l'opera della salvezza compiuta dal Padre in Gesù mediante lo Spirito (Gal 3,14). Questa visuale trinitario-storico-salvifica si ritrova negli inni cristologici di origine liturgica: Fil 2,6-11; 1Tm 3,16 e soprattutto Ef 1,3-14.

"*Memoriale*". Riprendendo lo schema ebraico di memoriale della pasqua, la chiesa primitiva non vi celebrava più l'evento salvifico dell'esodo ma il suo compimento nella

pasqua di Cristo, centro della nuova economia salvifica. La chiesa celebra il memoriale eucaristico nella sua triplice dimensione di passato, presente e futuro. Queste prospettive vengono espresse dall'antica preghiera *Maranatha* (1Cor 16,22; Fil 4,5; Gc 5,8; Ap 22,20), con la quale la chiesa ricorda il Signore risorto, attesta la sua presenza nel banchetto eucaristico e annuncia la sua venuta finale.

Terminologia cultuale. La novità del culto cristiano si percepisce in particolar modo nel vocabolario. I termini tecnici del "servizio cultuale" dell'AT: *liturgia* (λειτουργία / λειτουργεῖν), *culto* (λατρεία / λατρεύειν), *sacrificio* (θυσία) vengono evitati e non vanno mai riferiti al culto liturgico della nuova comunità. Essi denotano ora un "culto spirituale" (Rm 12,1-2; 15,16.27; 2Cor 9,12; Fil 2,17; Eb 3,15; 1Pt 2,4-5.50). Lo stesso bisogna dire del termine *sacerdote* che non indica mai i ministri del culto cristiano; il "sacerdote" è Cristo (Eb 7,25; 9,24; 10,12) oppure tutti i battezzati (1Pt 2,4-5; Rm 12,1-2; Eb 9,13-14; Ap 1,6; 5,9-10), invece i ministri cultuali ricevono una gamma di denominazioni: apostoli, anziani, sorveglianti, diaconi, profeti e dottori, presidenti, pastori, capi. La cura nell'evitare i termini ebraici e nell'usarli in senso spirituale, dimostra quanto grande fosse la coscienza della chiesa primitiva di una radicale differenza del suo culto rispetto a qualunque altro. La differenza si fonda sull'evento Cristo e rappresenta un superamento del culto e del ministero cultuale, ereditati dal giudaismo.

La genesi della fede sacramentale della chiesa, ripercorsa a grandi linee, permette di inserire i sacramenti cristiani entro un ampio contesto della rivelazione biblica. Il centro del culto cristiano è l'evento Cristo. Se l'AT si presenta come un annuncio profetico e una economia sacramentale "in figura", allora Gesù Cristo è la sua realizzazione perfetta e la base di una nuova economia sacramentale; infatti, il disegno salvifico di Dio deve continuare nel tempo. È il compito della chiesa, sacramento dell'agire di Cristo nel mondo. Le azioni rituali da lei poste sono delle attualizzazioni particolari dell'evento storico-salvifico, che introducono l'uomo nella novità del tempo escatologico.

Capitolo IV

IL MYSTERION NEOTESTAMENTARIO

La sacramentalità cristiana si fonda sul disegno salvifico di Dio realizzatosi in Cristo. Per esprimere questa realtà, il NT ha fatto ricorso alla categoria del *mysterion*. Questo concetto è la chiave di lettura privilegiata al fine di comprendere il fenomeno e l'intera economia sacramentale della chiesa.

L'etimologia del vocabolo *μυστήριον* è incerta¹⁶. Se deriva dal verbo *μύω*, *chiudere*, *serrare*, può designare una realtà segreta, incomprensibile o impossibile da rivelare; se invece deriva dal verbo *μυέω*, *iniziare a qualcosa*, *insegnare*, *far conoscere*, allora significa la rivelazione di una realtà occulta. Sia nell'uno che nell'altro caso, comunque, si ha qualcosa che trascende la capacità umana di intendere e ha bisogno quindi di uno svelamento.

Nell'ambito filosofico, il *mysterion* aveva un senso dottrinale e indicava le verità inaccessibili (Platone). Nella gnosi connotava la conoscenza mistica che conduceva a una trasformazione dell'uomo perfetto e al raggiungimento della salvezza. Nell'ambito culturale, infine, il termine (di solito al plurale) veniva riferito ai culti misterici: mentre i non iniziati percorrevano una strada di iniziazione al mistero, quelli già iniziati erano tenuti a mantenerne una rigorosa disciplina di segreto.

1. La testimonianza della Scrittura

Nella LXX il *mysterion* indica (a) un segreto tra gli uomini (Tb 12,7.11; Gdt 2,2); (b) i culti idolatrici (Sap 12,5; 14,15.23); (c) il piano divino, espresso in un linguaggio simbolico, che soltanto Dio può svelare mediante i suoi rappresentanti qualificati (Sap 2,22; 6,22; Dn 2,19.27-30.47).

Nei *vangeli* il termine ricorre solo una volta in Mc 4,11a: "A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio", e nei passi paralleli di Mt 13,11/Lc 8,10, dove si notano tuttavia due cambiamenti redazionali: il "mistero" è al plurale e i "misteri" sono oggetto di una conoscenza elargita da Dio. In tutti e tre i casi il *mysterion* si riferisce all'avvento del regno che irrompe con Gesù. I misteri, ossia i disegni salvifici di Dio nascosti nell'AT, si compiono in Gesù e vengono svelati per l'intervento di Dio.

Nell'*Apocalisse* vi sono quattro occorrenze di *mysterion*. In 1,20 e 17,5.7 il termine indica una realtà occulta e enigmatica; invece in 10,7 si riferisce all'azione di Dio che porta a compimento il suo disegno salvifico.

Il termine è molto amato da *Paolo* (21 volte)¹⁷. A parte qualche riferimento generale a qualcosa che è difficile da abbracciare con la mente (1Cor 13,2; 14,2), il *mysterion* si

¹⁶ Vedi lo studio di G. Bornkamm, "μυστήριον", in *GLNT* VII, 645-715. Sul *mysterion* nella Bibbia cf. la sintesi di G.K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998, 215-272.

¹⁷ Su questo cf. R. Penna, *Il "mysterion" paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978.

riferisce anzitutto all'autore del progetto salvifico nascosto da secoli e ora rivelato (il "mistero di Dio": Rm 16,25-26; 1Cor 2,1.7; 2,2; 4,1; Ef 3,9-10) oppure a colui che rivela e adempie il disegno salvifico (il "mistero di Cristo": Ef 1,9-10; 3,3-5; 5,32; 6,19; Col 1,26-27; 4,3; 1Tm 3,9.16) e costituisce il fondamento della sua consumazione alla fine dei tempi (Rm 11,25; 1Cor 15,51; 2Ts 2,7).

2. *Mysterion*: l'azione salvifica di Dio nella storia

Il *mysterion* comprende l'intero piano salvifico di Dio che si dispiega lungo la storia: dalla creazione, attraverso la redenzione fino alla perfezione escatologica. Guardando le singole tappe di tale processo, si possono individuare le varie dimensioni del *mysterion* neotestamentario.

– Esso è anzitutto un mistero di Dio, perché ha quale autore Dio. Egli ha concepito e predisposto un evento che per la sua natura trascendente apporta nella realtà storica del mondo qualcosa di assolutamente nuovo (*dimensione teologica*).

– Ma è anche un mistero di Cristo, perché ciò che era velato fin dall'eternità e appariva soltanto come una promessa, è stato rivelato e realizzato nella persona e nell'opera di Gesù di Nazaret. Il Cristo rappresenta così il centro e il compimento delle singole tappe del progetto divino, per cui il mistero di Dio si identifica in pratica con il mistero di Cristo (*dimensione cristologica*).

– Il passaggio dal nascondimento alla rivelazione in Cristo non chiude ancora il dispiegamento storico del *mysterion*. Nel presente, esso richiede di essere conosciuto e manifestato a tutti con l'azione della chiesa che proprio dal *mysterion* trae la sua esistenza e la sua vocazione (*dimensione ecclesiologica*).

– L'attività missionaria della chiesa fa capire che il *mysterion* ha principalmente di mira l'uomo. Proprio a lui il mistero svela il senso del suo essere e diventa per lui un evento salvifico (*dimensione antropologica*).

– Se il *mysterion* è un evento del passato che opera efficacemente nel presente, tuttavia lo scopo ultimo a cui esso tende è la ricapitolazione di tutto in Cristo, che porterà con sé la redenzione universale e definitiva. Allora il *mysterion* avrà la sua consumazione in Dio (*dimensione escatologica*).

Visto in questa luce, il *mysterion* neotestamentario non si identifica con un segreto intellettuale o una realtà nascosta (significato classico), ma indica *l'azione salvifica di Dio nella storia*. Prima di diventare una dottrina o una verità, esso è un evento salvifico che discende dall'alto, ma che si realizza nella storicità del mondo creato e mediante il mondo creato (= il sacramento della presenza e dell'azione di Dio nella storia), si manifesta nella persona e nell'opera di Gesù Cristo (= il sacramento primordiale dell'incontro di Dio con l'uomo), e viene annunciato e dispiegato dalla chiesa (= il sacramento fondamentale della presenza e dell'azione del Signore nel mondo).

Per capire lo specifico del *mysterion* neotestamentario, occorre quindi leggerlo in questa ampia prospettiva: sullo sfondo della sacramentalità generale della creazione e

della storia, sul fondamento della venuta salvifica di Dio in Gesù Cristo e nell'ambito della ministerialità della chiesa.

3. Sacramento: l'attualizzazione rituale del *mysterion*

Potrà sembrare strano, ma il NT non usa mai (eccetto forse 1Cor 4,1) il termine *mysterion* per designare le celebrazioni liturgiche della chiesa, che verranno chiamate più tardi sacramenti. Ciò si deve probabilmente a motivi esterni; infatti, la terminologia misterica fu diffusa nel mondo pagano e se fosse stata utilizzata dai cristiani, avrebbe provocato ambiguità e confusione.

L'assenza del termine non vuol dire però mancanza di contenuto. Gli scritti del NT fanno vedere che le azioni sacramentali derivano dall'unico *mysterion* di Dio, realizzatosi in Cristo e attuato nella chiesa; e se non per questo essi dovevano chiamarsi subito "mysteria", è altrettanto vero che tra i riti cristiani e il *mysterion* esiste una perfetta corrispondenza.

I cristiani hanno compreso l'azione di Dio, compiutasi in Cristo e proclamata dalla chiesa, quale espressione dell'unico *mysterion* che viene realizzato nella storia in una serie di eventi salvifici: creazione, Israele, Cristo, chiesa, parusia. I singoli atti celebrativi (che più tardi verranno chiamati sacramenti e sacramentali) fanno parte di questo adempimento storico del *mysterion*, perché anch'essi sono eventi salvifici che nell'oggi del mondo attualizzano l'unico *mysterion* di Dio. Senza questo legame con il *mysterion* di Dio compiuto in Cristo, la categoria cristiana di sacramento perderebbe il suo marchio distintivo e il suo senso più profondo.

Se, come si è detto, i sacramenti derivano dal *mysterion* e ne fanno parte integrante, viceversa *il mysterion si rende presente nei sacramenti*. Per cui possiamo dire che il sacramento possiede le stesse caratteristiche del *mysterion*.

– *È trascendente e portatore di novità*. Il *mysterion* si attua nella storia e tramite di essa, ma è un evento che discende dall'alto e porta con sé una novità assoluta e impossibile da far nascere dalla creazione stessa. Così pure il sacramento è un evento dall'alto (il Verbo si fa carne) e portatore di novità (la salvezza definitiva).

– *Si rivela nel simbolo*. Il *mysterion* di Dio è stato rivelato, ma esige di essere accolto mediante la fede. Anche il sacramento attualizza nel gesto visibile-simbolico una realtà invisibile. La fede è un indispensabile mezzo d'accesso a quel mistero che si rivela nel segno.

– *Presenta un carattere universale*. Il *mysterion* abbraccia l'intera storia del cosmo e dell'umanità, dall'inizio fino alla consumazione escatologica. Parimenti il sacramento attua tutto il piano salvifico della Trinità e condensa il processo di ricapitolazione del creato nel Signore glorificato.

– *Ha una struttura cristologica*. Il *mysterion* ha quale centro e pienezza Gesù Cristo. Il sacramento è la presenza dello stesso e unico evento, in cui il Signore risorto prolunga nella storia la sua azione salvifica e dispiega nei segni materiali la grazia invisibile scaturita dalla pasqua.

– *Si attua nella chiesa.* La chiesa è frutto del *mysterion* (la pasqua e la pentecoste). Esso tuttavia viene attualizzato nella e dalla chiesa: il luogo d'incontro con la grazia di Cristo e lo spazio in cui il Cristo celeste agisce sacramentalmente mediante l'azione ecclesiale. I sacramenti sono espressione particolare di questa ministerialità della chiesa a raggio universale.

– *È destinato all'uomo.* Il *mysterion* si rivolge principalmente all'uomo ed esige da lui una presa di posizione (pro o contro Dio). Ugualmente il sacramento richiede una risposta al dono divino e si presenta all'uomo come invito a prendere parte nel dispiegamento storico dell'opera della salvezza.

– *Ha una finalità escatologica.* Il punto d'arrivo del *mysterion* è la riunificazione di tutto il creato e la sua riconduzione sotto la signoria universale di Cristo. La chiesa (il sacramento di Cristo) partecipa in questa missione e lo stesso si verifica in ogni azione sacramentale da lei posta: così il sacramento diventa memoria del passato e profezia della consumazione finale del *mysterion*, già operante nella storia in maniera efficace, benché ancora imperfetta.

L'inserzione del sacramento nel *mysterion* significa che il piano salvifico di Dio è unitario. L'economia della salvezza rappresenta l'adempimento storico del *mysterion* (Ef 1,10) o l'attuazione progressiva del progetto divino. Ne fanno parte anche i sacramenti, essendo per un verso la *continuazione nell'oggi degli eventi salvifici dell'A e del NT* e per l'altro l'*anticipazione della consumazione finale del mysterion*. Lo sfondo di lettura rimane qui l'ottica di *promessa-compimento* (o tipo-realtà, immagine-realtà). Gli eventi salvifici dell'AT erano la promessa o la profezia del futuro compimento; questo si è attuato in Gesù di Nazaret il quale, inserendosi nella continuazione delle azioni divine del passato, ha portato con sé una novità assoluta e un superamento della promessa (il compimento escatologico).

I sacramenti manifestano la stessa logica ermeneutica. Rispetto all'AT essi sono compimento dell'annuncio profetico. Questo però non è separato, ma attualizza nell'oggi del mondo il compimento realizzato da Cristo; i sacramenti infatti non sono "altri" eventi salvifici ma il dispiegamento nel tempo e nello spazio di quell'unico evento che si è compiuto una volta per sempre in Cristo. Per cui i misteri sacramentali della chiesa devono avere sempre (pena la perdita del contesto interpretativo e l'incomprensione del loro contenuto) un doppio riferimento: mentre si richiamano alle azioni di Dio nell'AT, sono collegate inseparabilmente alle azioni di Cristo.

Il rapporto quindi che si instaura è il seguente: l'AT (promessa / ombra-figura / tipo) »»» il NT-Cristo (compimento / realtà / antitipo) »»» i sacramenti (attualizzazione / simbolo / immagine + profezia della consumazione finale).

4. Sacramento: l'evento di salvezza continuato nel tempo

Da quanto si è detto fin qui risulta che tutta la storia è la scena di un continuo agire di Dio. Pur con delle differenze, dovute a una nuova fase del piano salvifico, l'azione divina nei confronti del mondo e dell'uomo rimane invariabile. Questo significa che *i*

sacramenti sono anch'essi eventi salvifici appartenenti alla stessa economia della salvezza. I grandi interventi di Dio nel passato, che si realizzano in modo pieno in Cristo, sono resi ora presenti e operanti nei sacramenti. Nell'aspetto visibile, questi appaiono come realtà terrene e gesti umani, ma nel loro aspetto invisibile sono eventi altrettanto grandi come quelli del passato. In essi ancora una volta Dio interviene per portare a compimento il suo piano della salvezza.

I sacramenti si profilano perciò come continuazione delle opere di Dio nella storia degli ultimi tempi. La stessa potenza di Dio che si è manifestata dalla creazione fino a Israele, e che ha trovato poi il suo compimento definitivo nel mistero di Cristo e negli avvenimenti della sua vita, tuttora continua a operare nei sacramenti.

Il tempo della chiesa e la sua economia sacramentale si situano *dopo* Cristo; ciò è dovuto allo svolgimento lineare della storia. Ma dal punto di vista teologico il tempo della chiesa non può andare *oltre* Cristo; è lui il centro del tempo, il Salvatore atteso e il mediatore unico della salvezza. Ne consegue che la chiesa e i sacramenti sono a servizio dell'evento fondamentale Cristo. Se non si tratterà di una semplice ripetizione del passato (in quanto attuazioni della chiesa, i misteri sacramentali si differenziano dagli eventi dell'A e del NT), non si potrà neppure parlare di una indipendenza o novità rispetto al mistero di Cristo.

Questa ottica della "continuazione-differenza" è ben visibile nei tre caratteri tipici che sono propri del tempo della chiesa e dei sacramenti.

Memoria. I sacramenti non sono "altri" eventi rispetto all'evento centrale Cristo, ma la sua *attuazione* nella storia. Non si tratta però di una ripetizione (l'avvenimento del passato non si ripete mai), bensì di una *ripresentazione* nella visibilità dell'atto sacramentale dell'unico mistero della pasqua insieme con la sua efficacia salvifica.

Nascondimento. La salvezza di Cristo è *realmente operante* nella chiesa e nei sacramenti ma non in maniera visibile (che avrà luogo nella parusia), bensì *in forma simbolica*; essa si dispiega cioè in e mediante i simboli-segni visibili (chiesa e sacramenti). Tale struttura dipende dalla fase attuale dell'interiorizzazione del *mysterion* divino e richiede perciò la fede.

Profezia. Il *già* della salvezza, sperimentato nella chiesa e nei sacramenti, è anche un *non-ancora*, una anticipazione del compimento ultimo della storia.

La chiesa e i sacramenti porteranno questi tratti fino al termine del tempo escatologico, in cui il *mysterion* di Dio giungerà alla sua pienezza.

B. Tradizione

Mysterion è la categoria fondamentale per una lettura del fenomeno sacramentale. La tradizione della chiesa accoglie con fede questa realtà e nello stesso tempo la rilegge ed esprime in un linguaggio nuovo. Il cambiamento principale è costituito dalla traduzione del greco *mysterion* con il termine latino *sacramentum*; ma ciò comporta anche un cambiamento di prospettiva teologica.

Capitolo V

L'EPOCA PATRISTICA

Tra i Padri non si trova alcun manuale sui sacramenti in genere. Nondimeno, se esso ha visto in seguito la luce, il merito di questo fatto era anche della tradizione patristica che ha gettato le basi per la comprensione della dottrina sacramentale¹⁸.

1. Il mistero come evento (II-III s.)

Questo periodo è caratterizzato da uno scontro tra il giovane cristianesimo e lo gnosticismo, da una parte, e i culti pagani, dall'altra. Il tentativo apologetico di far vedere la differenza di fondo tra riti cristiani e misteri pagani ha comportato un impiego piuttosto marginale – per quanto concerne i riti cristiani – della terminologia misterica.

Un primo ricorso alla categoria biblica di *mysterion* riguarda la designazione dei *fatti salvifici della vita di Cristo*. I singoli *mysteria* sono eventi di salvezza che esprimono l'azione salvifica di Dio nella storia. Ignazio di Antiochia († 107) ne nomina tre: la verginità di Maria, il suo parto e la morte di Gesù. Ma anche l'evento della nascita dei cristiani alla vita nuova in Cristo viene da lui qualificato come mistero, con una implicita allusione al battesimo (*Ad Magnes*. 9,1).

Pure Giustino di Nablus (100?-165) chiama i grandi episodi della redenzione, specie la nascita e la morte di Gesù, con il termine *mysterion*. Ma lo impiega ugualmente in un contesto più ampio per designare *le vicende e i personaggi dell'AT*, tipi e profezie dell'evento Cristo. I misteri dell'AT (come ad es. le braccia aperte di Mosè, l'uccisione dell'agnello pasquale) prefigurano e realizzano in anticipo, in quanto simboli reali, i misteri salvifici di Cristo.

Il contatto con la filosofia platonica e la gnosi ha portato ad attribuire al *mysterion* un altro valore. Ciò si è verificato nella scuola alessandrina, dove il *mysterion* tende a coincidere con *le verità arcane del cristianesimo*, diventando sinonimo di conoscenza e di dottrina (il "mistero della verità"). Tale processo prende il via con Clemente Alessandrino (150 c.-215 c.), il quale utilizza la categoria di mistero soprattutto in rapporto alla salvezza intesa quale conoscenza di Dio e iniziazione ai misteri divini.

¹⁸Per questa parte ci riferiamo allo studio di E. Ruffini, "Sacramentalità ed economia sacramentale negli scritti dei padri della chiesa", in E. Ruffini - E. Lodi, "*Mysterion*" e "*sacramentum*". *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, Bologna 1987, 57-212; vedi inoltre A. Miralles, "Il tragitto patristico-medievale fino alla definizione classica di sacramento", *Annales Theologici* 10 (1996) 317-348.

Il senso filosofico-mistico del *mysterion* viene accentuato da Origene (185 c.-253). In linea con le tesi platoniche, egli vede nel mondo materiale un'immagine di quello divino. Le forme visibili contengono realmente e comunicano – sotto i veli di ombra, simbolo o tipo – le realtà divine. Quindi, il grande mistero di Dio si rivela all'uomo nei misteri sensibili del mondo. Tre sono i momenti decisivi in cui il *mysterion* dell'economia salvifica di Dio si è manifestato nella storia in forma velata: la Scrittura, l'Incarnazione, la Chiesa. Tra la realtà del mistero e la sua epifania simbolica nel mondo non esiste opposizione, dal momento che il simbolo porta in sé in modo spirituale ma reale, il mistero nascosto. Per scoprirlo, bisogna avere degli occhi spirituali.

Su queste prospettive di fondo, i riti liturgici della comunità cristiana vengono percepiti quale iniziazione all'economia del *mysterion*. Va notato però che il mistero della salvezza non significa qui l'evento storico in quanto tale, ma la verità rivelata (la dottrina) che conduce alla conoscenza di Dio e divinizza l'uomo. Così ad es. il battesimo è un evento di rigenerazione e di illuminazione: togliendo il velo che impediva di vedere, esso fa conoscere all'uomo la verità salvifica e lo apre alla visione di Dio.

Nella scuola alessandrina si registra anche un primo tentativo di caratterizzare il simbolo sacramentale. Compare la terminologia di *segno* che Origene definisce: “una realtà sensibile che richiama l'idea di un'altra realtà invisibile” (*In ep. Rm.* 4,2). Le realtà materiali sono segni di quelle spirituali, perché rimandano a qualcosa diverso da esse.

2. Oriente: il mistero come rito (IV-VI s.)

In seguito a una polemica vincente con i pagani, il cristianesimo ha potuto assumere lo stesso linguaggio misterico. D'ora in poi, pur accentuando le differenze, la categoria misterica viene riferita anche alle celebrazioni culturali cristiane.

Atanasio di Alessandria (295-373) in genere chiama *mysterion* una realtà nascosta. In senso specifico poi, lo riferisce alle diverse realtà: l'incarnazione, la fede, le verità cristiane e infine le celebrazioni liturgiche, soprattutto il battesimo e l'eucaristia: esse sono la realizzazione nella storia del disegno salvifico di Dio e la celebrazione misterica dell'evento della salvezza.

I padri cappadoci, Basilio il Grande (330-379), Gregorio di Nissa (333-394) e Gregorio di Nazianzo (330-390), contemplano l'economia salvifica di Dio da un'ottica misterico-simbolica: è il mondo celeste che irrompe in questo mondo al fine di elevarlo all'ordine celeste (la divinizzazione). Questa economia è costituita da tre grandi misteri: l'incarnazione, l'invio dello Spirito, l'eucaristia. In ognuno di essi viene proclamato l'unico grande *mysterion* di Dio, realizzatosi nella morte e risurrezione di Cristo. Ma questo *mysterion* si prolunga anche nel tempo e agisce nelle singole azioni sacramentali; chi ha la fede, può accedere al mistero e ricevere da esso la salvezza.

La fede quale mezzo di raggiungere il mistero è un concetto caro a Cirillo di Gerusalemme (313 c.-386 c.). Questo mistero è stato già realizzato da Dio nei singoli eventi della vita di Cristo e ora viene reso presente nell'azione rituale che condensa in sé il piano salvifico di Dio centrato su Cristo. Tale celebrazione ha una forma simbolica:

sono gesti, cose e parole che fanno percepire il contenuto del rito e comprenderlo alla luce della Scrittura, con l'aiuto della predicazione e mediante la fede, per poi viverlo. Il mistero si presenta così come un tutt'uno: annunciato, creduto, celebrato e vissuto. Il *mysterion* sacramentale non è separato né distinto dal *mysterion* di Dio; quest'ultimo converge nel primo, ed essere iniziati al mistero sacramentale vuol dire essere introdotti nel grande mistero dell'economia salvifica.

Tra tutti i Padri greci è soprattutto Giovanni Crisostomo (347 c.-407) colui che ha impiegato maggiormente la categoria di *mysterion* nell'ambito culturale. Nei suoi scritti il termine ricorre oltre 200 volte, di cui circa 160 volte si riferisce al mistero culturale (battesimo e eucaristia). Il *mysterion* è una realtà mirabile e tremenda che indica il progetto divino della salvezza rivelato in Cristo; esso comprende l'evento pasquale, l'invio dello Spirito, la chiesa, le verità della fede e i riti cristiani. Tramite il rito, il *mysterion* della salvezza viene fatto rivivere nel tempo della chiesa. La celebrazione liturgica attualizza così nell'oggi dell'azione rituale l'unico evento della salvezza e lo rende presente nel simbolo. Perché l'uomo possa percepire il mistero, è necessario però ch'egli abbia la fede – dono dello Spirito – che consente di vedere con gli occhi spirituali le “realtà come altre rispetto a ciò che vediamo” (*In I epistola ad Cor.* hom. I,7).

Si può dire che verso la fine del V s. i riti cristiani sono ormai designati con il nome abituale di *mysteria*. Ma non solo essi; il concetto di *mysterion* viene esteso a tutte le azioni liturgiche della chiesa: i riti catecumenali (l'orazione domenicale, il credo, gli esorcismi), l'unzione col crisma, le ordinazioni, le consacrazioni, le feste liturgiche, le ore canoniche, i funerali. In pratica tutta la liturgia viene compresa nel concetto del *mysterion* paolino e nella sua ottica storico-salvifica. Questa prospettiva di fondo subirà successivamente in Oriente un certo spostamento. Ponendo un forte accento sull'aspetto nascosto, segreto, della realtà sacra a cui rimanda l'azione rituale, si arriverà a nutrire un tale rispetto verso le celebrazioni liturgiche da averne persino il timore reverenziale. Il punto estremo di questa tendenza è l'opera dello Pseudo-Dionigi Areopagita († 520 c.) il quale, cercando di armonizzare il messaggio cristiano con la filosofia neoplatonica, finirà a far prevalere la concezione platonica di *mysterion* su quella biblica.

3. Occidente: il mistero-sacramento (III-VI s.)

Mentre la tradizione orientale si era legata con la categoria di *mysterion*, quella occidentale ha scelto il suo equivalente latino: *sacramentum*. Questo fatto è stato all'origine di una *crescente separazione tra l'economia della salvezza e l'atto sacramentale*, fino ad arrivare a una riflessione teologica sui sacramenti svuotata di una prospettiva storico-salvifica.

È difficile spiegare perché nelle prime versioni latine della Bibbia (Itala), per tradurre il termine greco *mysterion* è stato scelto il vocabolo *sacramentum*, tanto più che la

lingua latina aveva un termine corrispondente: *mysterium*. Di fatto però si è imposto *sacramentum* e da qui è passato alla teologia latina¹⁹.

In base all'etimologia (la radice *sacer* / "sacro" esprime una relazione con il divino di carattere giuridico-pubblico; il suffisso *-mentum* indica la realtà consacrata o l'azione del consacrare), il termine *sacramentum* assumeva un duplice significato semantico: nell'ambito militare, era un'espressione tecnica designante il giuramento di fedeltà dei soldati alla propria bandiera; nell'ambito civile invece, costituiva la cauzione di denaro depositato in un luogo sacro prima dell'inizio di un processo civile. Sia nell'uno che nell'altro caso, l'impegno di carattere pubblico rappresentava quindi l'idea di fondo.

Tertulliano (160-220) ha usato per primo il termine *sacramentum* per i riti cristiani. Nelle sue opere la parola ricorre oltre 130 volte con vari significati. Si possono comunque individuare due accezioni di fondo: il *sacramentum* come realtà segreta e nascosta oppure come equivalente di "giuramento". Questa doppia valenza si riscontra parimenti nel contesto rituale. Il *sacramentum* è qui sinonimo del greco *mysterion* (nel senso comune di realtà nascosta) o corrisponde all' "obbligo" (nel senso di impegno giuridico-pubblico). La seconda valenza sembra prevalere in Tertulliano. Se ad es. il battesimo rende partecipi dell'avvenimento divino della salvezza, esso tuttavia è un "sacramento della milizia cristiana", una specie di "giuramento militare" (*Epistola* 44,1; 73,5) con cui l'uomo esprime un impegno solenne (nelle promesse battesimali) nei confronti di Cristo. Quindi, diversamente dalla teologia greca che considerava la sacramentalità una dimensione dell'economia salvifica e una parte di essa (ripresentata nel rito), per Tertulliano e la teologia posteriore, essa costituisce piuttosto un impegno assunto dall'uomo verso l'agire di Dio e una norma di vita.

Anche Cipriano (200-258), pur adottando due significati di *sacramentum*, lo impiega soprattutto nel senso militare di giuramento. L'impegno dell'uomo e la sua cooperazione vengono da lui accentuate al punto tale da negare persino la possibilità della salvezza per coloro che perdono la fede ortodossa o si separano dalla chiesa. Ed è proprio per questo motivo che Cipriano, come già Tertulliano, ritiene che sia necessario ribattezzare gli eretici o scismatici convertiti. Per il vescovo di Cartagine insomma, l'efficacia del sacramento dipende dal ruolo svolto nell'azione sacramentale dalla componente umana (la fede e la comunione con la chiesa), per cui i sacramenti amministrati dagli eretici o scismatici vengono considerati invalidi.

Nel IV s. il termine *sacramentum* è ormai largamente diffuso nell'ambito liturgico della chiesa occidentale, ma ciò vuol dire anche staccarsi lentamente dal valore storico-salvifico del *mysterion* paolino, un processo iniziato con i teologi africani e proseguito dai latini in genere.

Qualche autore però, come Ambrogio di Milano (334-397), conserva ancora il valore originale del *mysterion* (reso in latino con *mysterium*). Pur latino di nascita, la formazione di Ambrogio rispecchia un influsso greco, e quindi la sua riflessione sacramentale

¹⁹ Cf. M. Neri, "Per la storia del lemma *sacramentum*: dall'origine pagana alla risemantizzazione cristiana", *VetChrist* 48/2 (2011) 285-304.

è impostata intorno alla teologia dell'economia salvifica. A parte le altre accezioni (il "mistero" di Dio, di Cristo, della storia, della creazione, della chiesa), anche le celebrazioni liturgiche sono chiamate da lui *mysteria*. Gli eventi sacramentali vangono così inseriti nella totalità del disegno storico-salvifico di Dio, prefigurato nell'AT, realizzato in Cristo e continuato nella chiesa. La Scrittura e l'azione liturgica si corrispondono a vicenda, in quanto rivelano e attuano nell'oggi l'unico grande evento di salvezza. Lo stesso significato assume in Ambrogio il termine *sacramentum*, il cui uso sembra però riferirsi piuttosto al lato esteriore del rito, al segno manifestativo del *mysterium*: il *sacramentum ritualis* è quello che rende presente in forma visibile (perciò *mysterium in figura*) il *mysterium* salvifico (invisibile) di Dio.

D'importanza fondamentale per lo sviluppo della teologia sacramentaria è Agostino di Ippona (354-430) e ciò è dovuto anche al fatto che proprio con lui si mette in moto quel processo di restrizione della prospettiva teologica rispetto alla visione sacramentale dell'Oriente e di Ambrogio. È vero che la nozione biblica del *mysterion* è ancora conservata nei riti sacramentali, ma Agostino sposta la sua riflessione soprattutto sul sacramento in quanto segno e sugli elementi che lo caratterizzano.

Agostino impiega il termine *sacramentum* in tre accezioni:

come *verità*: i misteri della Trinità e dell'incarnazione, e l'evento Cristo in generale;

come *simbolo*: persone, gesti e azioni di cui parla la Bibbia e che si rapportano a Cristo e alla chiesa;

come *rito*: le "realtà sacre" dell'AT (la circoncisione, il sabato, il tempio, i sacrifici, la pasqua) e del NT (il battesimo, l'eucaristia, la Scrittura, l'ordinazione, l'unzione, le feste liturgiche, la comunione dei coniugi).

Per Agostino, sacramento è un *sacrum signum* (*De civitate Dei* 10,5), un "segno che si riferisce a realtà divine" (*Epistola* 138,7), qualificato come "una realtà che, oltre a ciò che si presenta ai sensi, fa pensare a qualcos'altro diverso da sé" (*De doctrina christiana* 2,1,1). Perché vi possa essere un sacramento, è necessario che tra il segno e la realtà da esso indicata esista un *rapporto di somiglianza*. Portatori di questa somiglianza sono la cosa e la parola, che costituiscono la forma visibile del sacramento.

La relazione tra il segno e il suo significato si instaura su un doppio livello: altro è ciò che si percepisce e altro ciò che si realizza. "Per questo vengono chiamati sacramenti, perché altro è ciò che viene visto, altro è ciò che viene compreso" (*Sermo* 272). Dovendo discutere al riguardo con i donatisti, Agostino riconosce che essi, pur essendo separati dalla chiesa, possiedono sì il sacramento, ma non la grazia di Dio; l'efficacia sacramentale non dipende infatti dal ministro, ma dall'azione di Dio²⁰. E per spiegare questo fatto, Agostino fa una distinzione che costituisce la chiave di volta della sua dottrina sacramentale: tra la *forma* del sacramento e la sua *utilità* (ovvero tra *sacramentum* e *virtus sacramenti* / tra *signum* e *res sacramenti*). Il battesimo poi conferisce

²⁰ Agostino riprende in questo punto il pensiero di Ottato di Milevi († 392), il quale per la prima volta trattava la questione del futuro *opus operatum* dei sacramenti. Il suo principio: i sacramenti sono validi per se stessi e non in relazione a coloro che ne presiedono l'attuazione, assegna alle azioni sacramentali un valore salvifico oggettivo, indipendentemente dalle condizioni esteriori.

una specie di “contrassegno-sigillo”, distinto dalla grazia, e simile al marchio impresso sulle monete; è l’idea teologica del futuro “carattere” incancellabile. In base a queste riflessioni, i sacramenti dei donatisti sono ritenuti oggettivamente validi ma privi dei frutti salvifici per chi li riceve.

L’efficacia dei gesti sacramentali non dipende dalla condizione interiore del ministro (o del soggetto) e ciò è dovuto al fatto che l’atto rituale si realizza in virtù di altri fattori: l’azione della parola che si fa evento celebrativo, l’azione invisibile di Cristo (il primo ministro dei sacramenti) e l’azione della chiesa (per cui, come nel caso dei donatisti, la separazione dalla chiesa provoca la rottura di comunione con Cristo e impedisce di ricevere la sua grazia).

Nel periodo successivo non si hanno grosse novità nel campo sacramentale. Vanno ricordati, comunque, due grandi papi la cui teologia, pur senza teorizzare la realtà sacramentale, conserva ancora l’impostazione orientale e quella di Ambrogio.

Leone I Magno (440-461) utilizza i termini *mysterium* e *sacramentum* come sinonimi. La sua prospettiva teologica è quella biblica del *mysterion*. È interessante notare il modo in cui Leone unisce l’evento storico-salvifico con l’evento sacramentale-liturgico; il mistero pasquale di Cristo ha per lui una doppia valenza: *visibile-storica* e *invisibile-metastorica*. La prima appartiene al passato, ma la sua efficacia oltrepassa la storia e si rende presente proprio nella celebrazione liturgica. Infatti, qui non si tratta soltanto di fare memoria di un avvenimento, ma di renderlo presente in maniera simbolica e di far rivivere *hic et nunc* la sua efficacia salvifica (*Sermo* 22; 72; 74).

Anche Gregorio I Magno (590-604) si serve di due termini. È degna di nota la lettura sacramentale con cui egli abbraccia l’intera storia salvifica. La salvezza che scaturisce dal mistero della Trinità, si manifesta e realizza nella persona di Gesù e negli eventi della sua vita, viene poi proclamata nella Scrittura (il sacramento anch’essa), fino ad arrivare ai riti sacramentali che appartengono pure alla “dispensazione” (è il corrispondente latino dell’ “economia” greca) divina della salvezza. Partendo dall’impiego di due termini, Gregorio fa però nell’atto sacramentale *una separazione*: tra l’azione rituale che serve per significare (il segno – *sacramentum*) e quello che si rende presente “in mistero”, nascosto dietro il segno (l’evento salvifico della pasqua – *mysterium*).

Capitolo VI

IL MEDIOEVO E IL CONCILIO DI TRENTO

In un arco di tempo che abbraccia diversi secoli, la teologia sacramentaria conosce degli alti e dei bassi. Scostandosi sempre di più dalle fonti bibliche e patristiche del *mysterion*, si arriva a una riduzione-impoverimento della riflessione sui sacramenti (il primo medioevo). In seguito incominciano delle grosse incertezze che sfociano nei primi trattati di sacramentaria (la pre-scolastica). Le definizioni speculative della grande scolastica offrono degli apporti preziosi, ma stanno pure involontariamente all'origine di un formalismo sacramentale.

1. Il primo medioevo (VII-XI s.)

Questo periodo costituisce una fase di passaggio (regresso) tra l'epoca patristica e la scolastica; perso il concetto biblico-patristico di *mysterion*, il sacramento viene visto come qualcosa di oscuro, segreto e misterioso per la fede.

La distinzione di Gregorio Magno (tra il *mysterium* – contenuto nascosto del *sacramentum* e il *sacramentum* – segno visibile del *mysterium*) si impone grazie a Isidoro di Siviglia (560 c.-636) che per diversi secoli ha esercitato una grande influenza con la sua definizione di sacramento come *sacrum secretum*.

Si ha sacramento in una celebrazione quando ciò che si compie viene fatto in modo tale da far comprendere che tale azione significa un'altra realtà da ricevere santamente... sono detti sacramenti perché sotto il velo di entità corporee *la potenza divina opera segretamente* la salvezza di ogni sacramento; di conseguenza essi sono qualificati come sacramenti proprio in ragione della loro *potenza salvifica nascosta* o realtà sacra. Essi sono fruttuosi quando li celebra la chiesa, perché lo Spirito santo che dimora in essa produce il loro effetto. Per tale ragione i sacramenti sono celebrati nella chiesa sia da ministri buoni che cattivi (*Etymologiae* VI,19,39-42).

In questa ampia descrizione l'accento cade sul lato statico (sacramento come "effetto"), mentre viene trascurata la prospettiva dinamica (sacramento come "azione"). La distinzione tra *mysterium* e *sacramentum* sul quale si concentra l'attenzione, è ormai un dato di fatto. Inoltre, Isidoro descrive altri elementi: il sacramento collocato nel quadro di una celebrazione liturgica, la necessità di una forma visibile, l'efficacia salvifica risiede nella potenza divina segreta prodotta dallo Spirito santo e quindi essa è indipendente dalla condizione morale-dottrinale del ministro umano.

Nonostante tutti questi elementi fossero importanti per arrivare a una definizione di sacramento, di fatto ne è stato recepito soltanto uno: il sacramento quale "potenza segreta" o "realtà sacra", nascosta dietro il segno visibile. Ma la troppa insistenza sul fattore dell'effetto ha portato in seguito a sottovalutare il ruolo del segno: se tutto è frutto della potenza divina, *quale funzione svolge la forma sensibile del sacramento?*

Alla domanda è stata data una risposta che distruggeva la realtà sacramentale. Infatti, nel contesto delle *controversie eucaristiche*, Berengario di Tours († 1088) è pervenuto a una vera e propria dissociazione, ritenendo il segno sacramentale come un vuoto sim-

bolo funzionale, il quale fa sì conoscere una realtà al di là di sé ma non la contiene (per cui l'eucaristia è sacramento ma non il corpo e il sangue di Cristo).

La comparsa di questa posizione erronea è stata però provvidenziale, in quanto ha indotto a ritornare sulle posizioni di Agostino (alla cui autorità Berengario si era appellato). E così, riprendendo le definizioni di sacramento come *sacrum signum* o *invisibilis gratiae visibilis forma / visibile signum*, si è potuto alla fine affermare l'unità tra il segno materiale e la realtà da esso significata.

2. La pre-scolastica (XII s.)

La prima scolastica è importante perché spiana la strada alla grande scolastica del XIII s., iniziando la formazione di un vocabolario tecnico e preparando gli abbozzi del trattato della sacramentaria.

Nel periodo di passaggio tra l'epoca patristica e la prima scolastica, il problema maggiore costituiva la *definizione univoca di sacramento* e, insieme, la *determinazione del numero dei sacramenti*. La descrizione agostiniana (segno sacro e visibile di una grazia invisibile) non risolveva ancora la questione della nozione esatta di sacramento e quindi del numero dei sacramenti. Una qualificazione insufficiente dell'efficacia propria dei sacramenti rispetto a quelli che dovevano ritenersi soltanto dei segni, causava infatti grosse incertezze; da una parte il nome di sacramento veniva esteso a un gran numero di gesti, cose e parole, dall'altra invece c'era chi considerava sacramento solo tre, cinque o sei dei nostri (sette) sacramenti.

È in questo periodo della prima metà del XII s. che nascono i primi trattati di teologia sacramentaria e vengono elaborate nuove proposte al fine di puntualizzare meglio il concetto e il numero dei sacramenti.

Il primo da menzionare è Ugo di San Vittore (1096-1141). Nella sua opera, egli offre la seguente definizione di sacramento in senso stretto:

È un elemento corporeo o materiale proposto in maniera esterna e sensibile, che rappresenta per la sua somiglianza, significa perché a tal fine è stato istituito, contiene perché capace di santificare una qualche grazia invisibile e spirituale (De sacramentis christianae fidei 9,2-3).

Il sacramento è in primo luogo una realtà fisica che si percepisce all'esterno. L'elemento materiale deve avere poi un rapporto di analogia naturale con quanto significa. Tale rapporto deriva da Cristo che ha istituito i sacramenti. Una volta celebrato, il sacramento si "riempie" – come un vaso – di grazia santificante, contenuta nel segno visibile.

Questa concezione pecca di una forte oggettivizzazione, in quanto identifica fin troppo il sacramento con l'elemento materiale. Di conseguenza i sacramenti in cui il segno visibile è poco percepibile (penitenza, ordine, matrimonio) dovrebbero essere rifiutati.

La *Summa sententiarum*, opera di autore ignoto, compie un passo in avanti evidenziando il fatto dell'*efficacia* sacramentale. La definizione di sacramento, di derivazione agostiniana, distingue bene il segno materiale dal sacramento il quale non solo significa, come ogni segno, ma conferisce la grazia significata.

Il sacramento è *forma visibile di una grazia invisibile in esso contenuta*, e quindi conferita nel sacramento stesso... Il sacramento non solo è segno delle cose sacre, ma ne è anche efficacia. E ciò è quanto distingue il segno dal sacramento; infatti perché una cosa sia segno non si richiede se non che

significhi ciò di cui si presenta come segno, e non che lo produca. Invece *il sacramento non solo significa, ma anche produce ciò di cui è segno.*

In questa definizione si vede quindi ormai netta la distinzione tra il segno materiale e l'effetto causato dal sacramento.

Pietro Lombardo († 1160), considerato il primo autore di un trattato sui sacramenti in genere, sviluppa la sua esposizione intorno a quattro temi fondamentali: il concetto di sacramento, il motivo, la natura e il numero dei sacramenti. Ispirandosi alla definizione della *Summa sententiarum*, egli qualifica in maniera del tutto nuova il sacramento, collegando la nozione di segno con quella di causa.

È detto sacramento in senso proprio ciò che è segno della grazia di Dio e forma visibile della grazia invisibile in modo tale da portarne l'immagine ed esserne la causa (*Liber sententiarum* IV,1,4).

L'originalità e l'importanza di questa definizione sta nel fatto che, superando l'antica nozione di sacramento come segno sacro, essa individua l'elemento specifico dei sacramenti nel concetto di *causalità*. È questo il motivo che dovrà distinguere i sette sacramenti (elencati da Lombardo) da altri numerosi segni e riti²¹.

La definizione di Pietro Lombardo è stata in seguito accolta e commentata da diversi autori. Essa ha chiuso la strada alle incertezze del passato e ha permesso di giungere ben presto, con ulteriori precisazioni, a un riconoscimento universale del settenario sacramentale.

La conseguenza diretta del dibattito sul concetto e numero dei sacramenti è stata la nascita delle prime trattazioni generali sui sacramenti. Infatti, una volta stabilita la nozione più o meno fissa di sacramento, si poteva passare all'approfondimento dei dati acquisiti della *Summa sententiarum* e di Pietro Lombardo.

3. La grande scolastica (XIII s.)

“Scolastica” vuol dire soprattutto analisi, distinzione dei diversi aspetti formali, definizione, classificazione. Se questo approccio teologico al dato rivelato ha dato senz'altro apporti preziosi, d'altra parte però ha provocato un forte legame agli schemi razionali e, di conseguenza, a forza di distinguere, si è giunti a una separazione e, precisando, è stato impoverito talvolta il contenuto delle analisi teologiche.

La scolastica ha modificato notevolmente la prospettiva della teologia sacramentaria, passando da una concezione di sacramento-*mysterion* a una riflessione riguardante prevalentemente il sacramento-*signum*. In questo modo la dimensione storico-salvifica dell'economia sacramentale ha dovuto passare in secondo piano. La riflessione teologica sui sacramenti non prendeva più le mosse dal *mysterion* come l'azione storico-salvifica di Dio, ma dai principi o dalle conclusioni di teologia (il testo della Scrittura più che essere fonte, è diventato un punto di riferimento apologetico, da cui attingere le argomentazioni per confermare le tesi teologiche). Il sacramento veniva compreso piuttosto nei termini di verità / dogma, e non come evento situato all'interno dell'economia dell'incontro di Dio con l'uomo in Cristo e nella chiesa.

²¹ Per maggiori informazioni cf. S. Jeziorski, “La definizione di sacramento in [sic! nel] pensiero di Pietro Lombardo”, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 36/2 (2017) 61-74.

Questo fatto è stato favorito da un inadeguato inserimento dei sacramenti nel quadro della pneumatologia e dalla mancanza di una dottrina sulla chiesa. La realtà dei sacramenti veniva dedotta direttamente da Cristo e assumeva il volto di una relazione soggettivistica dell'uomo con la grazia divina. Quello che contava non era tanto la dimensione comunitaria dei sacramenti (la celebrazione), quanto invece la ricezione individuale della grazia, che si realizzava nel rapporto ministro-fedele (la somministrazione).

In tale contesto l'oggetto delle analisi scolastiche non poteva essere altro che *l'elemento sensibile del sacramento*, la sua consistenza e la sua capacità di operare un effetto soprannaturale. Da qui nascono anche le varie problematiche specifiche riguardanti: la costituzione del segno sacramentale (materia-forma), la determinazione dell'origine dei sacramenti nell'istituzione da parte di Cristo, la spiegazione del modo della causalità sacramentale (*opus operatum*), l'esame degli effetti (carattere / grazia).

Tommaso d'Aquino è da ascrivere tra le figure centrali della scolastica. La sua opera ha influenzato sia la riflessione teologica sacramentaria, sia le formulazioni del magistero ecclesiale, soprattutto ai concili di Firenze e Trento.

Il massimo sviluppo del pensiero di Tommaso si ha nella *Summa theologiae*. Ma egli affrontava la questione dei sacramenti già negli scritti anteriori, giungendo man mano a una sempre maggiore chiarificazione del concetto di sacramento. Nel *Commento al IV libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo, Tommaso segue ancora la definizione lombardiana, soffermandosi sulla nozione di causalità. C'è tuttavia qualche novità. Il sacramento è per lui un "rimedio" di Dio, che corrisponde alle varie situazioni della vita umana, è il soccorso offerto da Gesù Salvatore (il buon samaritano) all'uomo ferito dal peccato. Lo stesso concetto ritorna nella *Summa contra gentiles*; qui però Tommaso sposta il suo interesse dal sacramento-causa al sacramento-segno e lo fa partendo dalla costituzione corporale-spirituale dell'uomo: i diversi rimedi sacramentali dipendono da diverse situazioni o tappe della vita umana. In un altro scritto, *De articulis fidei et sacramentis ecclesiae*, Tommaso lega i sacramenti con il mistero di Cristo; i riti sacramentali riproducono la struttura divino(Verbo)-umana(carne) di Cristo; essi sono composti di cose materiali e di parole, ed è proprio la parola che – come la natura divina di Cristo – santifica e dona all'elemento materiale la capacità di santificare.

La *Summa theologiae*, si è detto, rappresenta il massimo sviluppo del pensiero teologico dell'Acquinate. La trattazione di sacramentaria generale si trova nella III parte e prolunga il trattato sul Verbo incarnato; e ciò perché i sacramenti presentano la stessa struttura della persona di Cristo e sono mezzi salvifici che comunicano la sua salvezza. La materia sacramentaria, divisa in 38 articoli, comprende cinque temi fondamentali.

(1) *La nozione di sacramento* ("Quid sit sacramentum"). Pur senza impiegare più di tanto il termine *mysterion*, il concetto biblico-patristico è noto a Tommaso che qualifica il sacramento quale *segno commemorativo* (che ripresenta la passione di Cristo), *dimostrativo* (del frutto della passione che attualmente si compie) e *profetico* (che annuncia e anticipa la gloria futura nel regno di Dio). Quindi, i sacramenti sono misteri di salvezza che manifestano e conferiscono la grazia dell'evento pasquale. La loro efficacia salvifica deriva dalla morte-risurrezione di Cristo.

Il segno sacramentale è composto da due elementi che ricevono il loro significato dall'istituzione di Cristo: la realtà (materia) e la parola (forma). I due si precisano e si completano a vicenda: la materia è un principio indeterminato che viene specificato da un principio determinato e determinante, la forma.

(2) *La necessità dei sacramenti* ("De necessitate sacramentorum"). Il motivo dell'esistenza dei sacramenti risiede nella condizione decaduta dell'uomo che, dopo il peccato originale, ha bisogno di salvezza, e nei diversi stadi della vicenda umana, ai quali corrispondono vari rimedi. Prima della caduta l'uomo non aveva bisogno dei sacramenti. In seguito però, e prima della venuta di Cristo, fu necessaria la loro istituzione, affinché per mezzo di essi l'uomo potesse testimoniare la sua fede nel Salvatore futuro. A maggior ragione i sacramenti sono necessari dopo la venuta di Cristo. Comunque, sia nel primo che nel secondo caso, è sempre la passione di Cristo (prefigurata o compiuta) a donare la salvezza ai credenti in Cristo (venturo o venuto).

(3) *Gli effetti dei sacramenti* ("De effectibus sacramentorum"). Sono due: la *grazia sacramentale*, propria di ogni sacramento, e il *carattere*, presente nei sacramenti del battesimo, della cresima e dell'ordine. Quest'ultimo effetto, la cui ricezione non dipende dalla fede del soggetto, inserisce l'uomo negli uffici o compiti (*munera*) di Cristo e lo abilita a rendere culto a Dio all'interno del popolo sacerdotale che è la chiesa, un culto che consiste nel ricevere e nel comunicare i doni divini.

(4) *La causalità sacramentale* ("De causis sacramentorum"). Solo Dio può produrre gli effetti dei sacramenti e quindi solo lui può esserne l'istitutore. Pertanto, la *causa efficiente principale* o suprema degli effetti sacramentali è sempre Dio; invece la loro *causa efficiente strumentale*, meritoria ed efficace è l'umanità di Cristo (i misteri della carne di Cristo, soprattutto la sua morte e risurrezione) e, congiunti con essa, il ministro umano (lo strumento dell'agire di Cristo) e i sacramenti (materia e forma).

(5) *Il numero dei sacramenti* ("De numero sacramentorum"). La ragione del settenario sacramentale si fonda sulla necessità di perfezionare l'uomo, sia nel culto reso a Dio, sia nella sua vita spirituale. La qualificazione dei singoli sacramenti viene fatta in base a un triplice livello: *l'ordine di natura* (i sacramenti ordinati a perfezionare l'uomo, in spirito o corpo, sono: battesimo, cresima, eucaristia, penitenza, unzione; gli altri sono ordinati a perfezionare la collettività: ordine e matrimonio), *l'ordine di dignità* (all'eucaristia spetta il primo posto); *l'ordine di necessità* (battesimo, penitenza e ordine sono necessari in modo assoluto, per gli altri invece vi è una necessità di convenienza).

4. I sacramenti e il magistero prima di Trento

Le definizioni del magistero nel campo sacramentale seguono le vicende della riflessione teologica e le controverse problematiche che sorgevano in questo ambito.

Fino al medioevo sono comparse numerose prese di posizione del magistero ufficiale (concili particolari e papi) riguardanti soprattutto la validità del battesimo, dell'eucaristia e dell'ordine, anche se conferiti da ministri eretici o indegni, e la questione della formula richiesta.

Il primo intervento significativo fu quello di Innocenzo III († 1216), il quale ha determinato in modo esplicito, nel giuramento imposto ai valdesi nel 1208, l'elenco dei sette sacramenti come verità di fede e riconobbe il loro valore oggettivamente salvifico. E così anche, il termine *sacramentum*, usato fin qui in senso molto ampio, d'ora in poi verrà impiegato in senso proprio per designare il settenario sacramentale.

Qualche tempo dopo, nel II concilio di Lione (1274), il numero dei sacramenti (sette) e la loro efficacia salvifica rientrano nella professione di fede, un segno evidente quindi della comune accettazione di questi dati.

Il concilio di Firenze (1439) offre una prima sintesi della sacramentaria. Nella quinta sezione del *Decreto per gli armeni* troviamo la dottrina di fede sui sacramenti. Il testo che dipende in sostanza da Tommaso d'Aquino, enuncia in cinque punti essenziali: il numero settenario dei sacramenti della Nuova Legge; la loro differenza rispetto ai sacramenti dell'Antica Legge; la destinazione dei sacramenti: i primi cinque sono ordinati alla perfezione individuale, gli altri due al governo e all'accrescimento della chiesa; le condizioni per la validità: materia, forma, ministro che agisce con l'intenzione di fare ciò che fa la chiesa; il carattere indelebile dei tre sacramenti (battesimo, confermazione, ordine).

5. I sacramenti nella dottrina dei protestanti

La contestazione da parte di Lutero trova un punto di partenza nella *situazione di decadenza* che caratterizzava l'inizio del XVI s. Le lotte tra papato e impero, le divisioni interne della chiesa, una diffusa corruzione del clero ignorante, la ritualità vissuta in termini materialistici (se non addirittura magici), l'abuso delle indulgenze²² sono stati all'origine di un'aspra critica, in parte giustificata.

Il semplice adempimento materiale dei sacramenti, ritenuto a livello generale sufficiente per ricevere la grazia di Dio (in tal caso l'*opus operatum* veniva compreso in senso funzionale e personale, ossia come manifestazione della salvezza ottenuta dall'uomo in base alle "opere" sacramentali da lui compiute), non soddisfaceva Lutero. L'agire dell'uomo non può prevalere sull'agire di Dio. L'uomo non viene salvato per le sue opere, ma ciò è frutto dell'azione di Dio. Rigettando *in toto* la possibilità della cooperazione umana, Lutero giunge così ad affermare che la giustificazione proviene dalla *sola grazia*, la quale deriva dalla *sola fede*, radicata sulla *sola Scriptura*. La concezione è sbagliata per il suo lato esclusivista, in quanto nega qualunque possibilità di risposta positiva da parte dell'uomo (eccetto la fede-fiducia in Dio che salva).

Date queste premesse, è chiaro quindi che ai sacramenti, portatori oggettivi della salvezza e della giustificazione, i protestanti abbiano dovuto disconoscere l'origine divina

²² Si ripete spesso che la causa principale dell'insorgere di Lutero contro la chiesa di Roma furono le indulgenze papali. Il motivo era ben altro. Quanto alle indulgenze, invece, va detto che Lutero non contestò la prassi dell'indulgenza in quanto tale, semmai la deturpazione del loro uso. Infatti, tra le famose 95 tesi, che egli avrebbe affisso sulla porta della chiesa a Wittenberg il 31 ottobre 1517, si legge: "Il papa agisce in modo corretto quando concede la remissione dei peccati alle anime non in virtù del potere delle chiavi, che non deve essere inteso in questo senso, ma in virtù del suo suffragio" (n. 26) e "Se dunque le indulgenze fossero predicate secondo lo spirito e l'intenzione del papa, tutte quelle difficoltà [menzionate prima] sarebbero facilmente risolte, anzi non esisterebbero" (n. 91).

e l'indole salvifica. All'inizio Lutero ammetteva tre dei sette sacramenti (battesimo, eucaristia, penitenza); in seguito, pare abbia affermato che solo i primi due risalgano a Cristo. Il sacramento poi significava per lui un segno istituito da Dio, la cui efficacia deriva unicamente dalla fede nella parola che proclama la promessa divina della grazia.

I seguaci di Lutero non fecero altro che portare alle estreme conseguenze il suo pensiero. Calvino considerava i sacramenti come simboli esteriori, nei quali Dio manifesta la fedeltà alla sua promessa salvifica e la sua benevolenza verso gli uomini. Huldreich Zwingli, a sua volta, vedeva nel sacramento un segno esterno con cui l'uomo testimonia la sua fede o manifesta la sua appartenenza alla chiesa. Carlostadio (Andreas Bodenstein), infine, riteveva che i sacramenti siano dei semplici segni che distinguono i fedeli dagli infedeli.

6. Il concilio di Trento

Vista in questa luce, la dottrina sacramentale elaborata dal concilio di Trento (1545-1563) non si presenta come una sintesi completa ed esaustiva, bensì come una risposta puntuale ai singoli problemi sollevati dai protestanti. Questo limite non oscura tuttavia il fatto che la sintesi tridentina ha una grande importanza per la teologia sacramentale: la dottrina in essa contenuta va considerata l'acquisizione definitiva della fede della chiesa.

Il decreto sui sacramenti in genere è composto da un proemio e 13 canoni che espongono i dati fondamentali della dottrina cattolica: – istituzione da parte di Cristo e numero settenario, – differenza tra i sacramenti dell'Antica e della Nuova Legge, – necessità dei sacramenti per la salvezza, – natura dei sacramenti (*ex opere operato*), – effetti dei sacramenti: grazia e carattere, – requisiti del ministro. Sono punti dottrinali ineludibili, che devono trovarsi alla base di ogni ulteriore approfondimento teologico.

Il limite del concilio di Trento coincide con la sua intenzione positiva di confutare le teorie e le eresie del tempo. Facendolo, la dottrina sacramentaria della chiesa cattolica (la "chiesa del sacramento") ha dovuto necessariamente soffermarsi su quello che veniva negato dai protestanti (la "chiesa della parola"). Così pure, con l'accentuazione della dottrina sul sacramento-segno oggettivo di grazia, è sceso al secondo piano il rapporto del sacramento con il *mysterion* neotestamentario.

Conclusione della seconda parte. In questa tappa di studio si è cercato di ripercorrere, seppure a grandi linee, l'evoluzione del fatto sacramentale, a partire dall'evento Cristo, attraverso la riflessione patristica e medievale, fino alle definizioni magisteriali del concilio di Trento.

Il filo conduttore era costituito dal concetto neotestamentario di *mysterion* che indica l'agire storico-salvifico di Dio e, in modo particolare, l'evento pasquale di Cristo. Fino al IV s. la patristica ricollegava, in modo implicito o esplicito, gli atti sacramentali all'evento Cristo. Con la traduzione del greco *mysterion* con il termine latino *sacramentum*, la patristica occidentale ha cominciato progressivamente ad allontanarsi dal contenuto del concetto biblico. Nel medioevo l'interesse prevalente risiedeva non più nel

sacramento in quanto evento, ma in quanto segno/causa. Si è incominciato a specificare la natura di sacramento e le problematiche ad essa connesse. La riflessione scolastica, soprattutto con Tommaso d'Aquino, è giunta a importanti conclusioni in materia sacramentaria, le quali a loro volta sono state riprese e definite ufficialmente dal magistero della chiesa (concili di Firenze e Trento).

Parte terza: Visione sistematica

In questa parte verranno approfonditi gli elementi fondamentali della dottrina sacramentaria, frutto della speculazione teologica della scolastica e contenuto di fede ecclesiale.

Capitolo VII

NOZIONE DI SACRAMENTO

Il concetto latino di *sacramentum-mysterium* abbracciava un ambito assai vasto. Infatti, fino alla metà del XII s. venivano in esso racchiusi tutti i riti, segni o cose, compiuti dalla chiesa (ad es. il rito funebre) o dal cristiano (ad es. il segno della croce, la preghiera del “Padrenostro”). In seguito, le questioni problematiche dell’efficacia oggettiva e dell’istituzione ad opera di Cristo hanno portato a una determinazione più esatta del significato di questo concetto e alla sua circoscrizione ai sette riti.

1. Significato classico

La definizione di sacramento è frutto di un lungo processo di maturazione teologica. A cominciare da Agostino, attraverso Isidoro di Siviglia e poi soprattutto grazie alla riflessione della scolastica si è giunti a elaborare la nozione di sacramento.

Giovanni Duns Scoto (XIII s.) ne offre una prima definizione completa:

un segno sensibile che per istituzione divina indica in modo efficace la grazia di Dio o il dono gratuito di Dio, ordinato alla salvezza dell’uomo viatore (*Ordinatio* IV d. 1 q. 2 n. 9).

D’ora in poi la discussione sul sacramento dovrà necessariamente tener conto di una serie di elementi che compongono la struttura del sacramento.

(1) un segno naturale, ovvero una realtà sensibile, un evento esterno o un’azione sperimentabile;

(2) la realtà materiale del segno esterno garantisce la certezza (l’efficacia interiore) della trasmissione della salvezza (la grazia);

(3) l’istituzione storica da parte di Cristo;

(4) un sacramento esige di essere ricevuto (il soggetto) e non solo posto, e per questo deve essere amministrato da un altro uomo (il ministro).

La nozione classica di sacramento quale “segno causativo/efficace della grazia”, pur essendo corretta e utile, non esprime pienamente la realtà di sacramento, così come essa viene proclamata dalla Bibbia e riletta nella patristica. Si rende necessario quindi situare questa definizione in un contesto più ampio della storia della salvezza e guardarla alla luce del *mysterion* del NT.

2. Sacramento in quanto *mysterion*

Considerare il sacramento in quanto *mysterion* vuol dire farlo coincidere con l'evento che Dio realizza *ad extra* lungo tutta la storia della salvezza, a partire dalla creazione fino all'eschaton. Sotto questo aspetto, il sacramento è sinonimo del *mysterion* di Dio.

a) *La Trinità fondamento del sacramento-mysterion*

Dal momento che tutta la storia del cosmo e dell'uomo scaturisce dalla Trinità, di conseguenza anche il *mysterion* deriva dall'azione di Dio: ha origine nel disegno salvifico del Padre, viene attuato dal Figlio e si dispiega con lo Spirito santo. Quindi, il concetto di *mysterion* rappresenta l'economia storico-salvifica di Dio uno e trino. Esso ha una configurazione trinitaria discendente e ascendente, nel senso che tutto viene dal Padre mediante il Figlio nello Spirito, e tutto nello Spirito mediante il Figlio ritorna al Padre.

Nello stesso contesto trinitario va collocata la nozione di sacramento-*mysterion* (riferito a Cristo, alla chiesa, ai singoli sacramenti). Il sacramento-rito, letto nella prospettiva del *mysterion*, è un evento del Padre mediante il Figlio Gesù Cristo nello Spirito santo, e introduce nella vita dello Spirito per mezzo di Gesù Cristo verso il Padre. Per cui il fondamento dei sacramenti si trova nell'agire delle tre persone divine. *Ogni sacramento-rito è un evento trinitario che ripresenta la totalità del mysterion di Dio.*

b) *Significato cosmico di sacramento*

Se il *mysterion*, ossia l'economia salvifica della Trinità, abbraccia la storia dall'inizio fino al suo compimento, anche il sacramento in quanto *mysterion* racchiude in sé questo unico progetto divino, in cui la creazione, la redenzione e la perfezione escatologica sono atti inseparabili di un solo Autore.

Con il peccato originale fu offuscata la sacramentalità del mondo. L'uomo smarrì il senso della sua ministerialità cosmica e solo a fatica riuscì a cogliere nella materia la simbolicità del cosmo e della propria corporeità, segni della gloria di Dio e tempio dell'incontro con lui. Successivamente, il culto delle religioni permise di recuperare un certo grado di sacramentalità. Questa in seguito venne ripresa e purificata, sotto l'intervento di Dio, in Israele, assumendo contenuti e contorni sempre più definiti (una progressiva rivelazione del progetto salvifico di Dio sull'umanità).

L'evento dell'incarnazione è la conclusione di questa tappa di recupero del valore sacramentale del creato. Facendosi uomo, il Figlio di Dio manifesta e realizza il fondamento che regge e governa l'universo. Egli riscatta le potenzialità della realtà creata. È il vero ministro del creato, che compie la sintesi cosmica – un ruolo che il primo uomo non riuscì ad assolvere. Ora il *mysterion* nascosto nella creazione si svela nell'evento Cristo, redentore del mondo e dell'uomo.

La chiesa, comunità dei tempi escatologici e corpo di Cristo, riceve da lui il compito di essere ministra del cosmo e questa ministerialità viene espressa e realizzata proprio in forma sacramentale (sacramenti e sacramentali). Le realtà materiali, trasformate dalla potenza dello Spirito, diventano simboli/segni della creazione escatologica inaugurata

dal Signore risorto e portatori della grazia pasquale; fanno partecipare l'uomo all'evento Cristo e condensano la sua presenza salvifica nel mondo (soprattutto l'eucaristia).

c) I misteri della vita di Cristo

L'economia sacramentale della chiesa si basa sull'evento Cristo, il quale, a sua volta, si manifesta e si compie storicamente nei misteri della vita di Gesù di Nazaret (*mysteria carnis Christi*), in cui si attua e si rivela il *mysterion* di Dio.

L'esistenza terrena di Gesù, dall'incarnazione alla pentecoste, rappresenta il passaggio del Logos divino dal Padre al mondo e dal mondo al Padre. Il primo atto di questo passaggio è l'*incarnazione*: il nascondimento della realtà divina e il suo reale inserimento nella storia del mondo e nella condizione umana di peccato e di allontanamento da Dio (la *kenosis*: Fil 2,7). La natura umana di Cristo diventa sacramento della venuta di Dio nel mondo.

La *morte in croce* costituisce il massimo grado di questo allontanamento e il momento più profondo dell'incarnazione e il punto estremo dell'umiliazione del Logos incarnato. Ma è anche il momento in cui l'obbedienza del Figlio al Padre e la morte-offerta di sé danno significato alla venuta del Logos nel mondo. La natura umana di Cristo diventa sacramento in cui si realizza la salvezza del creato.

La *risurrezione* e l'*ascensione* di Gesù sono la risposta di Dio all'obbedienza del Figlio (la glorificazione: Fil 2,9-11). Da questo momento inizia la nuova creazione che dovrà espandersi su tutta l'umanità e sul cosmo intero. L'ascensione al cielo esprime la nuova condizione in cui si trova Cristo dopo la sua risurrezione: il Signore glorioso seduto sul trono presso il Padre. Il Logos ritorna al Padre portando con sé la natura umana assunta. È proprio all'ora della glorificazione di Cristo (è il presupposto indispensabile: Gv 16,7) che può essere inviato nel mondo lo Spirito santo (la pentecoste). La natura umana glorificata di Cristo diventa sacramento fontale dell'effusione dello Spirito sull'umanità.

Se non ci fossero prima i misteri della vita di Cristo, non avrebbe potuto nascere né essere comprensibile l'economia sacramentale della chiesa.

d) Sacramenti: atti di Cristo

Da quanto si è detto prima risulta che i sacramenti sono atti personali del Signore Gesù, nei quali egli realizza nel tempo – attraverso l'azione visibile della chiesa e quella invisibile dello Spirito – il dono salvifico della sua pasqua.

Cristo-sacramento di Dio

I misteri della vita di Cristo presentano due dimensioni congiunte: *temporale* (sono storici e non si ripetono più) e *trans-temporale* (trascendono il tempo e sono perenni). La doppia valenza degli atti e la loro efficacia salvifica si fondano sulla costituzione teandrica di Cristo: una persona in due nature (unione ipostatica). In virtù dell'incarnazione, l'umanità di Gesù è diventata un modo storico di essere del Figlio di Dio. Per cui gli atti umani che Cristo compie sono nello stesso tempo atti del Figlio di Dio, una

manifestazione in forma umana dell'attività divina. *L'esistenza storica dell'uomo-Gesù* (la natura umana di Cristo) è *il sacramento del Figlio di Dio fatto carne*. Il fondamento degli atti umani di Cristo risiede nell'io divino di Gesù, che unisce l'essere creaturale dell'uomo e l'essere eterno di Dio. Nell'identità dell'io personale di Gesù ogni suo atto diventa un gesto divino-umano e quindi salvifico.

Ciò spiega perché gli atti storici di Gesù siano *atti salvifici manifestatisi in forma sacramentale*; sono salvifici perché significano e realizzano la salvezza di Dio; sono sacramentali perché quello che operano viene manifestato in forma visibile e reso efficace attraverso la corporeità di Gesù, sacramento o simbolo reale dei gesti personali del Figlio di Dio. La corporeità glorificata di Gesù rappresenta poi il sacramento perenne di questi atti salvifici²³.

La chiesa-sacramento di Cristo

La chiesa sgorga dall'evento pasquale e fa parte di questo evento. Una dipendenza indicata prima da Gesù nella celebrazione dell'ultima cena; infatti, anticipando sacramentalmente la sua morte in croce, Gesù mostra che esiste uno stretto legame fra la sua morte (eucaristia) e la nascita della chiesa. Essa è frutto della vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte; ma è anche forma visibile di questa vittoria, ovvero *il sacramento di Cristo nel mondo* e, da quando il Figlio incarnato di Dio si è assiso alla destra del Padre per effondere lo Spirito, costituisce *il sacramento terrestre del Cristo celeste*, il prolungamento nel mondo della sua perenne corporeità.

Dallo stesso evento della pasqua sgorgano i sacramenti della chiesa; essi esprimono ed estendono nel tempo il mistero pasquale di Cristo. La salvezza che il Signore ha acquistato nella sua morte-risurrezione viene resa ora presente e comunicata agli uomini attraverso l'azione ministeriale della chiesa. Di conseguenza la chiesa è *sacramento visibile in cui il Cristo invisibile è presente e opera la distribuzione dei suoi doni salvifici agli uomini*. Se è vero che la salvezza non deriva dalla chiesa come dalla sua fonte (Io è solo Cristo), è altrettanto vero che la ministerialità della chiesa si rende necessaria, dal momento che il Signore glorioso non agisce sacramentalmente se non mediante il suo corpo ecclesiale.

Sacramenti: l'azione di Cristo celebrata dalla chiesa

Se la chiesa è sacramento dell'agire di Cristo nel mondo, i singoli sacramenti sono gesti concreti in cui viene attualizzato l'evento pasquale in favore dell'uomo. I sacramenti sono atti personali di Cristo, in quanto lui ne è il ministro principale; attraverso il corpo ecclesiale, il ministro umano e l'assemblea, si fa presente e opera nei misteri sacramentali lo stesso Signore Gesù²⁴.

²³ Cf. il classico di E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Cinisello Balsamo 1987⁹, rist. (orig. 1963).

²⁴ "Se Pietro battezza, è Cristo che battezza..." (Agostino, *In Evangelium Johannis* 6,7). "Il Cristo stesso compie tutti i sacramenti: è lui che battezza, lui che perdona i peccati. Egli è il vero sacerdote che si è offerto sulla croce e per virtù del quale il suo corpo è consacrato giornalmente sull'altare; ma non potendo rimanere corporalmente presente a tutti i suoi fratelli, egli si scelse dei ministri" (Tommaso, *Summa contra gentiles* IV,76).

Sacramenti sono atti di Cristo, ma nel contempo sono atti della chiesa. E il motivo di ciò risiede nel fatto che i sacramenti sono una concretizzazione di quello che la chiesa è in se stessa: la presenza sacramentale dell'evento Cristo nel mondo. Per cui i sacramenti costituiscono l'attuazione di questo evento nella chiesa. L'incontro con Cristo celeste e la sua salvezza diventa allora possibile e tangibile nell'azione ministeriale della chiesa.

Per specificare meglio la portata delle due azioni, di Cristo e della chiesa, nei singoli sacramenti, possiamo dire che *i sacramenti sono azioni di Cristo celebrate dalla chiesa*.

Sacramenti e l'azione dello Spirito santo

Parlando dell'azione di Cristo e della chiesa nei misteri sacramentali non bisogna dimenticare la dimensione pneumatica. Infatti, perché il sacramento possa attuarsi nella chiesa, è indispensabile l'azione costitutiva dello Spirito (epiclesi sacramentale). Questo fatto non cancella, ma prepara la causalità sacramentale che viene da Cristo. Lo Spirito che dimora nella chiesa, agisce nei sacramenti i quali, a loro volta, donano lo Spirito santo che è fondamento di tutti i doni di grazia di Cristo.

L'opera dello Spirito santo comprende l'intera azione sacramentale, prima, durante e dopo. *Il ministro*: viene abilitato ad agire *in persona Christi et ecclesiae*; l'assemblea sacerdotale dei battezzati: è chiamata a prendere parte all'atto sacramentale di Cristo nella chiesa. *L'atto sacramentale*: gli elementi che costituiscono la forma simbolica del sacramento vengono santificati e diventano "portatori" dell'evento pasquale. *L'effetto ultimo del sacramento*: è il dono dello Spirito santo, sul quale si fondano tutti gli altri doni di Cristo.

e) Sacramenti: evento e memoriale

Dopo aver collocato i sacramenti nella scala verticale di relazione (dal Cristo: sacramento di Dio – alla chiesa: sacramento di Cristo – ai sacramenti: atti di Cristo celebrati dalla chiesa nella potenza dello Spirito), è necessario aggiungere ora una scala orizzontale: dagli eventi salvifici dell'A e NT – all'evento pasquale di Cristo – al sacramento evento di salvezza e memoriale della pasqua. Senza questa collocazione del sacramento nel contesto dello sviluppo del *mysterion* nella storia, si corre il rischio di considerare i sacramenti come eventi inaspettati e indipendenti.

I sacramenti rientrano invece nel progresso dell'economia salvifica, testimoniata nella Scrittura. Essi sono compimento di quanto è stato prefigurato nella storia di Israele e attualizzazione di quanto Cristo ha rivelato e realizzato negli eventi della sua vita.

Di conseguenza, anche i sacramenti sono eventi di salvezza, come lo furono quelli del passato. Hanno la stessa struttura: attraverso l'umano, Dio interviene nella storia; e lo stesso contenuto salvifico: su tutti i livelli della storia salvifica l'agire divino *ad extra* presenta alcune costanti (Dio crea, chiama, libera, fa alleanza, dimora, santifica, invia, giudica) che si ritrovano nei sacramenti.

Tuttavia, se i sacramenti sono eventi salvifici, rispetto alla pasqua di Cristo essi non sono *altri* eventi di salvezza. Infatti, l'evento centrale Cristo è irripetibile e insuperabile. I sacramenti lo celebrano e rendono presente nell'oggi del mondo la sua efficacia sal-

vifica. L'evento Cristo si fa così "memoriale" che assume una triplice dimensione: si collega al passato, lo fa rivivere nel presente e apre all'attesa. E proprio in questo momento il sacramento-memoriale diventa evento salvifico: un *evento successivo* rispetto a quello di Cristo, un *evento celebrato* in forma simbolica dato che all'evento compiuto di Cristo manca una manifestazione visibile, un *evento prefigurativo* che preannuncia la consumazione escatologica del *mysterion* di Dio.

3. *Mysterion* in quanto sacramento

Fin qui si è cercato di collocare il concetto di sacramento nell'ambito del *mysterion* di Dio nella storia. Ora il processo verrà invertito: guarderemo in che modo il *mysterion* diventa sacramento.

a) *Il rapporto tra parola, sacramento e fede*

Ogni sacramento è evento della parola di Cristo nella sua chiesa²⁵. Il concetto biblico di "parola" non esprime in modo astratto le realtà delle cose in quanto tali, non informa semplicemente sulla loro esistenza, ma è un principio attivo che compie ciò che proclama. La parola di Dio è efficace, è una potenza che opera nella storia (essa crea: Gen 1; Sap 9,1; Sal 33,6-9; Sir 42,15; Rm 4,17; governa: Sal 147,15; risana: Sap 16,12; fonda un rapporto: Es 19,1-3; trasforma ogni cosa: Is 55,10-11). La "parola" quindi è sinonimo di "evento" (cf. ad es. Lc 2,19: ῥήματα "parole / eventi"). Nel NT l'efficacia della parola viene legata alla persona di Cristo, la Parola (il Logos) di Dio incarnata (Gv 1,1-14; At 10,36). Tutti i gesti e le parole di Gesù di Nazaret sono un continuo parlare, manifestarsi e farsi presente di Dio agli uomini. La morte e la risurrezione di Gesù diventano poi il culmine della parola di Dio che si fa evento di salvezza.

La chiesa esprime questa parola salvifica in diversi modi: parola scritta e parola proclamata, parola del kerygma e della catechesi, parola della liturgia, dei sacramenti e dei sacramentali. Il massimo grado in cui la chiesa appare come una comunità che vive della parola e ne fa annuncio si ha appunto nella celebrazione dei sacramenti. Qui infatti la parola (intesa in senso lato: cose, gesti, parole) non solo rivela il significato salvifico dell'atto sacramentale, ma lo compie in quanto parola di Cristo nello Spirito santo. La parola si fa evento; il segno rituale diviene efficace perché costituisce un atto operato dalla parola di grazia, carica di forza salvifica che deriva da Cristo e dalla potenza dello Spirito.

Agostino definiva il sacramento *verbum visibile* (*Contra Faustum* 19,16), ossia la parola rappresentata visibilmente, perché proprio sulla base della parola si fonda l'efficacia del sacramento.

Togli la parola e l'acqua che altro è se non acqua? La parola si aggiunge all'elemento (sensibile) e diventa un sacramento, come una parola visibile. E da dove può venire all'acqua la grande virtù di toccare il corpo e di purificare il cuore se non dalla parola, non perché è semplicemente detta, ma perché è creduta? (*In Evangelium Johannis* 80,3).

²⁵ Sul rapporto parola-sacramento si veda ad es. K. Rahner, "Parola ed eucaristia", in Id., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1969², 110-161.

L'importanza della parola nell'attuazione del sacramento fu in seguito trascurata. In un certo senso, però. La scolastica infatti si interessò soprattutto del segno, al quale aggiunse comunque subito la categoria di parola. I due concetti, che si condizionano a vicenda, furono denominati rispettivamente: materia e forma. Sul piano sacramentale, ciò vuol dire che i due elementi, visibile e udibile, sono ugualmente importanti. Ma l'importanza della parola fu riconosciuta unicamente nell'ambito della teologia sacramentale; solo questa parola è ritenuta efficace. Invece la parola annunciata in generale non ricevette la stessa attenzione. Se si aggiunge poi a questo disinteresse la prassi sacramentale – ad es. quella eucaristica (l'odierna “liturgia della parola” era chiamata “pre-messa”, l'uso della lingua latina, la pronuncia delle parole a bassa voce) –, si comprende che fino a poco tempo fa il sacramento veniva concepito in prevalenza come evento-rito e non come evento-parola²⁶.

Oggi, questo modo di concepire l'evento sacramentale non è più sostenibile. Parola e sacramento non sono due poli in contrasto, né si può dire che l'una completa l'altro; ma piuttosto bisogna dire che *la parola va compresa per mezzo del sacramento*, una parola che crea la realtà significata già nel segno. Non si tratta quindi di una parola puramente *informativa* (informa su un fatto o descrive una realtà esistente), ma di una parola *performativa*, ossia quella che crea una situazione nuova, che rende reale ciò che esprime e lo fa proprio esprimendolo²⁷.

Se tuttavia, dal punto di vista oggettivo, la parola di Dio rimane realmente portatrice dell'evento significato e operato nel simbolo sacramentale, sul piano soggettivo invece, questa operatività della parola potrebbe essere impedita o limitata dal rifiuto dell'uomo o dalla sua incredulità. Affinché la parola e il gesto sacramentale non restino vuoti o inefficaci, è indispensabile quindi che ci sia un accordo tra realtà interiore del soggetto e la manifestazione nella parola e nel segno. Il sacramento non viene fatto dalla fede del cristiano (è atto di Cristo), ma la fede è una condizione necessaria, affinché l'evento salvifico di grazia possa raggiungere l'uomo. È proprio nella fede (della chiesa e del singolo) che il sacramento diviene operativo dei suoi doni. La reazione cattolica contro i protestanti causò una certa separazione tra la fede e il sacramento. Il riferimento alla fede fu sottovalutato, mentre tutta l'efficacia fu fatta dipendere dal sacramento in sé. Un

²⁶ Da qui sorse l'opposizione tra “parola” e “sacramento”, e quindi due interpretazioni laterali e imperfette, sostenute dai protestanti (la “chiesa della parola”) e dalla chiesa cattolica (la “chiesa dei sacramenti”). La contrapposizione non fece altro che accentuare in modo rigido ed esclusivista l'importanza della parola (i protestanti) contro la maniera impersonale e fisicista del sacramento, e l'importanza del gesto sacramentale (i cattolici) come l'essenza del sacramento.

²⁷ Mentre negli altri sacramenti la parola è performativa anche nella forma (“Io ti battezzo...”, “Io ti assolvo...”, “Io ti prendo come mia moglie...”), nell'eucaristia la forma della parola è informativa (il racconto dell'istituzione) usata però in funzione performativa.

La parola dei sacramenti è performativa in un doppio senso: (1) sul *piano soggettivo*, essa fonda un legame fra il soggetto e la realtà creata dalla parola; il legame sarà tanto più efficace, quanto più profonda sarà la fede dell'uomo; (2) sul *piano oggettivo*, essa si realizza in virtù della parola pronunciata; ciò dipende dal fatto che la parola possiede un'efficacia “giuridica” ad essa accordata (da Cristo e dalla chiesa) e indipendente dalla fede del soggetto; una volta detta, la parola è “valida” e perciò fruttuosa. Il piano oggettivo della parola si vede bene nei sacramenti che imprimono il cosiddetto “carattere”, ma anche negli altri, dal momento che proprio là dove vengono pronunciate queste parole ben precise (e soltanto queste) la comunità vi si realizza ufficialmente e si riconosce in modo radicale come chiesa (il che non avviene in altre parole e gesti, ad es. nei sacramentali).

fatto che, in fin dei conti, potrebbe condurre a considerare il sacramento come un gesto magico. Per evitare questo rischio è necessario ridare alla fede una giusta importanza nell'evento sacramentale.

La *fede della chiesa* è lo spazio in cui avviene il sacramento; se non ci fosse questa fede, non potrebbe esserci neppure il sacramento, in quanto il mistero salvifico di Cristo non sarebbe accolto come tale. Quindi, solo se celebrati entro la fede della chiesa, i sacramenti sono effettivamente eventi della grazia di Cristo. In secondo luogo poi, la *fede del credente* è lo spazio in cui l'azione sacramentale diviene efficace sul piano personale; se non ci fosse questa risposta della fede, il sacramento rimarrebbe un evento di grazia senza produrre frutti nell'uomo. Solo se celebrati entro la fede del credente, i sacramenti danno accesso al mistero della grazia divina.

b) Sacramento come simbolo

Il *mysterion* di Dio e la pasqua di Cristo diventano sacramento tramite la mediazione simbolica. Il classico assioma teologico proclama: *sacramenta significando causant*, ossia i sacramenti operano ciò che viene espresso nella forma visibile. Esiste quindi una stretta relazione tra un simbolo visibile e il suo contenuto invisibile. Quando il simbolo diviene rappresentativo del contenuto, allora si può parlare dell'evento sacramentale.

Il simbolismo sacramentale è radicato nel simbolismo della creazione. Dio si serve della natura e, assumendola e purificandola, la eleva a un livello superiore. La differenza tra il linguaggio simbolico naturale e quello sacramentale riguarda il contenuto che, nel caso dei sacramenti, può essere compreso solo in relazione all'economia storica della salvezza. Sta qui appunto la motivazione e l'originalità del linguaggio simbolico dei sacramenti: è il mezzo espressivo dell'unico mistero di Cristo e della sua redenzione. Di conseguenza, solo chi è introdotto in questo mistero, viene abilitato a percepire il significato e la reale valenza del simbolismo sacramentale. Ma è necessario anche che vi sia la parola di Cristo che fa sì che gli elementi naturali e i gesti rituali diventino simboli espressivi. Proprio questa parola, detta dalla chiesa celebrante nell'azione dello Spirito, è il principio costitutivo della percezione e del compimento del simbolismo sacramentale.

c) Simbolo e segno sacramentale

Secondo la definizione agostiniano-scolastica, il sacramento è *segno* efficace di grazia, mentre la teologia contemporanea, rifacendosi alla tradizione orientale, preferisce chiamarlo *simbolo*. Dal punto di vista linguistico, il simbolo e il segno hanno le caratteristiche diverse. Da qui possiamo dire: il sacramento nella sua forma e struttura globale è simbolo, mentre nel suo nucleo costitutivo è segno.

Il *sacramento quale simbolo* indica il complesso dell'azione rituale volta all'attualizzazione dell'evento sacramentale all'interno della fede della chiesa. Il simbolismo sacramentale esprime allora la sacramentalità della chiesa; i singoli sacramenti sono atti simbolici che manifestano la realtà visibile della chiesa quale sacramento di Cristo.

Il *sacramento quale segno* indica l'atto centrale (costituito di cose, parole e gesti) e decisivo dell'attuazione simbolica del mistero pasquale celebrato dalla chiesa: l'abluzione battesimale accompagnata dalle parole, l'anamnesi/consacrazione nell'eucaristia, il consenso degli sposi nel matrimonio, ecc.

Applicando al sacramento la nozione di simbolo, si considera quindi l'azione sacramentale nella sua totalità e dinamicità. È in questo contesto simbolico che va riletta (e non cancellata) la nozione classica di sacramento quale segno che si riferisce al nucleo centrale di ogni attuazione sacramentale.

Il segno è una realtà visibile che rimanda a un'altra realtà²⁸; è quello che media tra la realtà materiale conosciuta e la facoltà conoscitiva²⁹. Il segno è composto di tre elementi: (1) realtà significante, (2) realtà significata, (3) relazione fra le due. Quello che determina la natura del segno dipende dal terzo elemento. A seconda quale relazione venga stabilita, possiamo avere diversi tipi di segni.

Segno naturale: richiama un'altra realtà a motivo del suo essere creaturale (ad es. il fumo richiama il fuoco, l'impronta di un animale ne rivela il passaggio). Il rapporto di significazione è determinato dalla natura della realtà significante.

Segno convenzionale: richiama un'altra realtà a motivo di un libero accordo o convenzione stabilita (ad es. la bandiera richiama la nazione, l'inchino esprime la riverenza). Il rapporto di significazione è determinato dalla decisione dell'uomo o da usi e costumi sociali.

Segno misto: richiama un'altra realtà a motivo del suo essere creaturale e a motivo di un libero accordo (ad es. l'acqua, secondo la sua natura, richiama la purificazione ma anche la trasparenza, la vita o la morte). Il rapporto di significazione si radica sulla stessa realtà significante e deriva dalla decisione dell'uomo.

In ognuno di questi tre tipi, il segno può assumere una doppia valenza: indicare solamente una relazione di conoscenza (*segno speculativo*) oppure indicare anche una relazione a un effetto (*segno pratico*).

Il segno sacramentale è un segno misto pratico. Un *segno*: è una forma visibile che rimanda a qualcosa di altro da sé; un *segno misto*: possiede un fondamento nell'elemento creato o nel gesto corporeo e insieme una determinazione che tale elemento o gesto ha ricevuto da Cristo ed è creduto nella chiesa; un *segno pratico*: fa partecipare a ciò che indica, opera ciò che rappresenta.

Va tenuto presente che le realtà materiali diventano segni capaci di significare un mistero che li trascende in virtù dell'*istituzione divina*. È questa istituzione che determina il rapporto di significazione e quindi la natura propria del segno sacramentale³⁰. Fra le molteplici realtà del mondo, che per natura hanno già la capacità/potenza di significare

²⁸ "Il segno è una realtà che fa pensare a qualcosa altro diverso da ciò che viene significato dall'aspetto sensibile" (Agostino, *De Doctrina christiana* 2,1,1).

²⁹ "Il segno è ciò mediante cui si arriva alla conoscenza di un'altra realtà" (Tommaso, *Summa Th.* III q. 60 a. 4c).

³⁰ "Le cose sensibili, in virtù della propria natura, hanno una certa attitudine a significare effetti spirituali; ma questa attitudine viene determinata ad un particolare significato dall'istituzione divina" (Tommaso, *Summa Th.* III q. 64 a. 2 ad 2).

qualcosa altro da sé, Gesù ne scelse alcune e – rispettando il loro valore naturale – conferì ad esse un nuovo contenuto in relazione al mistero salvifico da lui realizzato.

d) *Struttura del segno sacramentale*

Un segno sacramentale richiede la presenza dell'insieme di queste componenti: un elemento esteriore unito a una parola di fede, il ministro che agisce *in persona Christi et ecclesiae* e il soggetto che partecipa all'atto sacramentale³¹.

Materia e forma (cose, gesti e parole)

Secondo Agostino, sono due i principi che costituiscono il segno sacramentale: *elementum* (realtà materiale o gesto corporeo) e *verbum*³². Questa distinzione si fonda sulla Scrittura, dove per alcuni sacramenti viene indicata la presenza delle due parti (Ef 5,26: battesimo; At 8,15.17: cresima; Mt 26,26-28: eucaristia; Gc 5,14: unzione). La parola è la parola di fede della chiesa, che dà forma e significato all'elemento materiale. Quattro sacramenti si servono delle realtà visibili o cose tratte dal creato; negli altri invece l'elemento esteriore è offerto dai gesti: gli atti del penitente (penitenza), il consenso e la mutua donazione dei corpi (matrimonio), l'imposizione delle mani (ordine).

Nel medioevo, l'elemento è stato qualificato come *materia* e la parola della chiesa come *forma*³³. Nella prima scolastica, essi avevano ancora un significato generale e si riferivano al segno esteriore: l'elemento utilizzato (ad es. l'acqua del battesimo) + la sua applicazione (l'abluzione). In seguito, per l'influsso della filosofia aristotelica, il segno è stato caratterizzato in relazione a un elemento indeterminato (*materia* / ὕλη) e un elemento determinante (*forma* / μορφή), quello cioè che possiede la causalità efficace. Sulla base dell'*ilemorfismo aristotelico*, la materia e la forma vanno intese come le cause – che si condizionano a vicenda – di un ente: la materia è causa dell'esistere, mentre la forma è causa dell'essere in questo modo³⁴.

Come le realtà naturali sono composte di materia e forma, così il segno visibile del sacramento consta di una materia (= cose o gesti) e di una forma (= parola liturgica) che ne caratterizza il significato. La parola svolge una funzione attiva, in quanto determina in modo inequivocabile le cose e i gesti, rendendoli capaci di produrre un effetto³⁵.

³¹ Il concilio di Firenze: "I sacramenti constano di tre elementi: delle cose che costituiscono la materia, delle parole che sono la forma e della persona del ministro che conferisce il sacramento, con l'intenzione di fare quello che fa la chiesa. Se manca uno di questi elementi, non si ha il sacramento" (DS 1312).

³² "Togli la parola; che cos'altro è l'acqua (del battesimo) se non acqua? Si aggiunge la parola all'elemento, e si ha il sacramento" (*In Evangelium Johannis* 80,3).

³³ Ugo di San Caro († 1263) fu probabilmente il primo ad aver utilizzato queste categorie in senso ilemorfico.

³⁴ Tommaso d'Aquino spiegava questa struttura del segno ricorrendo all'analogia con Cristo (Verbo incarnato) e con la natura umana (corpo e anima).

³⁵ *La materia e forma dei sacramenti*: il battesimo (acqua naturale – l'azione battesimale con l'invocazione della SS. Trinità), la cresima (l'unzione crismale sulla fronte con l'imposizione della mano – la preghiera), l'eucaristia (pane di grano e vino di uva – le parole della consacrazione), la penitenza (gli atti dell'uomo: peccato e atti penitenziali – le parole dell'assoluzione), l'unzione (l'unzione sulla fronte con olio consacrato – la preghiera), l'ordine (l'imposizione silenziosa delle mani – le parole del vescovo con cui viene significato il fine del rispettivo grado), il matrimonio (l'uomo e la donna che si danno l'un l'altra con o per amore – il consenso reciproco davanti alla chiesa).

Verso la fine del XII s. è stata operata un'altra distinzione che riguardava soltanto l'elemento materiale. Giovanni Duns Scoto la formula in due concetti: *materia remota* (elemento) e *materia proxima* (azione umana). Ciò era dovuto al fatto che in alcuni sacramenti (battesimo, cresima, unzione), oltre alla presenza dell'elemento materiale, è essenziale anche l'azione umana con cui viene applicata la materia, mentre in altri (penitenza, ordine, matrimonio) sembra assente l'elemento materiale e si vede soltanto l'azione umana. Questa distinzione è importante, perché dice che tutti i sacramenti, eccetto l'eucaristia, agiscono nel soggetto unicamente mediante l'esecuzione del rito.

Da Trento in poi il linguaggio di "materia-forma" diventa abituale. Esso ha senza dubbio un valore in quanto definisce in modo appropriato la composizione esteriore del segno, ma porta anche con sé *il rischio di intendere i sacramenti in senso cosificante o magico* (l'interesse si sposta dal mistero-azione che coinvolge le persone, alle cose con cui il mistero è celebrato). Va detto, comunque, che qui non si tratta di una terminologia assoluta, ma solo di un tentativo di spiegare, in termini analogici, il nesso di simultanea reciprocità nell'atto sacramentale tra l'elemento visibile e la parola. L'importanza attribuita alla parola, il fatto che questa parola derivi da Cristo e dalla chiesa, e infine l'interpretazione dei sacramenti nell'ottica della storia della salvezza sono tutti mezzi adeguati per scongiurare il pericolo di deviazioni.

Ministro e soggetto

Dato che le cose, i gesti e le parole non possono essere separati da colui che li governa, di conseguenza anche *il ministro* fa parte della struttura del segno. Questa appartenenza dipende dal ruolo rappresentativo (e non personale proprio) che egli svolge: quale segno e strumento di Cristo e della chiesa.

Al segno sacramentale appartiene infine *il soggetto* del sacramento. Il suo ruolo non è passivo ma attivo. Ciò si comprende già dal fatto che il sacramento è rivolto all'essere umano e richiede un minimo di risposta personale (fede).

Ma vi è una motivazione ben più profonda. La ragione della varietà e della molteplicità dei sacramenti non deriva dal mistero pasquale che è sempre unico, ma dalla condizione esistenziale dell'uomo. Nel settenario sacramentale è rappresentata la totalità della vita umana, presa nelle sue situazioni tipiche, che si apre alla totalità del mistero pasquale. Il sacramento allora assume l'uomo nelle svolte vitali della sua esistenza e lo fa partecipare al mistero di Cristo.

4. *Mysterion* e sacramento

È il terzo momento di concettualizzazione del segno sacramentale. Esso riguarda il fatto e il modo in cui il *mysterion* diventa oggettivamente operativo nel sacramento.

Opus operatum dell'atto sacramentale

Per caratterizzare l'efficacia dei sacramenti, a partire dalla fine del XII s. la teologia ha fatto ricorso al concetto di *ex opere operato / ex opere operantis subiecti et ecclesiae*.

All'inizio questa formula veniva impiegata per dimostrare la differenza tra i riti dell'AT (che conferivano la grazia in virtù della fede nel Salvatore futuro) e i sacramenti (che sono la causa della grazia da loro significata). In seguito si è passato a indicare con essa la causalità sacramentale. Il primo termine si riferisce all'operatività dell'atto rituale³⁶, mentre il secondo qualifica l'azione del soggetto.

Il concilio di Trento ha fatto propria questa dicitura, dichiarando come asserto di fede che i sacramenti contengono e conferiscono *ex opere operato* la grazia che significano a coloro che non vi pongono ostacolo (*non ponentibus obicem*)³⁷.

La definizione si colloca nel contesto della controversia contro la dottrina protestante della giustificazione per mezzo della sola fede; sul piano sacramentale, ciò vuol dire considerare i sacramenti soltanto come segni soggettivi, indicativi della fede dell'uomo o della salvezza che Dio si compiace di donare gratuitamente (la grazia come compiacenza di Dio), anche a prescindere dai sacramenti. La base di questa comprensione dell'efficacia sacramentale risiede nella concezione di Lutero fondata su una opposizione dialogica fra due persone uguali: Dio e l'uomo. Quella cattolica invece ha quale punto di partenza il rapporto fra il creatore e la creatura: Dio è capace di fare ogni cosa, mentre l'uomo può solo accogliere il dono divino; perciò Dio opera la grazia e la conferisce all'uomo nei sacramenti. In risposta quindi alla tesi protestante, il concilio afferma l'operatività oggettiva dei sacramenti: viene definito il *fatto* dell'*opus operatum*, senza precisare comunque il *modo* con cui intenderlo o spiegarlo.

La dottrina di Trento trova un fondamento nella Scrittura e nella tradizione. Nel NT l'effetto oggettivo e reale dei sacramenti viene enunciato con chiarezza, soprattutto in riferimento al battesimo (Gv 3,5; Tt 3,5) e all'eucaristia (Gv 6,48-58; Mc 14,23-25); si parla anche degli effetti attribuiti alla parola di Dio, che ha un valore sacramentale (Gv 15,3; Rm 1,16; 1Cor 15,2; 1Pt 1,23; Gc 1,18). Il battesimo poi viene spesso definito dai Padri come il seno materno che genera alla vita. Infine il testimone dell'efficacia oggettiva e reale dei sacramenti è l'antica usanza di battezzare i bambini (dal II s.) e quella di conservare le sacre specie per i malati.

La definizione tridentina contiene due affermazioni di fondo: 1) i sacramenti contengono e conferiscono *ex opere operato* la grazia che significano, 2) a coloro che non vi frappongono ostacolo.

La prima affermazione dice che i doni di Dio significati nel sacramento diventano operativi nello stesso momento in cui viene compiuto validamente il rito. È questo il senso essenziale della formula "*ex opere operato*": *per il fatto che il rito è posto* oppure

³⁶“Il sacramento conferisce la grazia in virtù dell'atto compiuto, così che è sufficiente che il soggetto non ponga un impedimento e non si richiede un atto buono interiore che meriti la grazia” (G. Duns Scoto, *Ordinatio* IV d. 1 q. 6 n. 10). Quindi, l'efficacia della grazia viene attribuita solo al rito come evento oggettivo, mentre l'opera del ministro o del soggetto non hanno nessuna causalità specifica per la grazia.

³⁷“Se qualcuno afferma che i sacramenti della nuova legge non contengono la grazia che significano, o che non conferiscono questa grazia a quelli che non frappongono ostacolo, come se fossero solo segni esteriori della grazia o della giustizia già ricevuta mediante la fede, e semplici note distintive dell'essere cristiano, per cui gli uomini distinguono i fedeli dagli infedeli: sia anatema”. “Se qualcuno afferma che con i sacramenti della nuova legge la grazia non viene conferita *ex opere operato*, ma è sufficiente la sola fede nella divina promessa per ottenere la grazia: sia anatema” (DS 1606, 1608).

nella forza stessa del gesto sacramentale celebrato. Ogni volta che viene eseguita una azione sacramentale secondo le condizioni richieste, si rende presente la grazia di Dio. Ciò non vuol dire che nei sacramenti Dio sia “costretto” a conferire la grazia (l'accusa dei protestanti). Al contrario, con l'*ex opere operato* si afferma che la grazia sacramentale è frutto-dono dell'iniziativa di Dio, perché solo lui opera ciò che il segno significa e non invece la virtù o le buone disposizioni del ministro o del soggetto. Non si respinge l'azione umana come condizione necessaria, ma si nega ogni sua importanza causale o meritoria.

Che il sacramento non è una magia e che l'agire umano è altrettanto importante, lo si desume dalla seconda affermazione. Infatti, qui si dice che i sacramenti non conferiscono la grazia contenuta in essi oggettivamente, se prima non viene tolto ogni ostacolo in modo da donare ad essi la capacità di produrre i loro effetti nel credente. L'ostacolo (*obex*) può essere duplice: *obex sacramenti*, quando cioè esiste un ostacolo che invalida lo stesso atto sacramentale (ad es. celebrare il matrimonio senza la libertà richiesta per il consenso) oppure *obex gratiae*, quando esiste un ostacolo che non rende invalida la celebrazione del sacramento, ma solo priva di effetto soggettivo (ad es. celebrare la penitenza senza il dovuto pentimento).

Non porre ostacolo, significa poi al positivo avere le *disposizioni richieste*, perché il sacramento possa produrre il suo effetto nel credente. Il battesimo e la penitenza, ordinati a conferire la grazia a chi ne è privo (“sacramenti dei morti”), esigono nell'adulto (il bambino senza l'uso di ragione non pone ostacolo) almeno l'attrizione ovvero il rifiuto del peccato mortale. Tutti gli altri sacramenti invece, che conferiscono una maggiore pienezza di grazia (“sacramenti dei vivi”), richiedono lo stato di grazia.

Quindi, senza una risposta adeguata, la grazia conferita da Dio nel sacramento non ha per l'uomo nessuna capacità salvifica. Così l'*opus operatum* di Dio richiede ed esige l'*opus operantis* del credente, una libera apertura di fede e d'amore, un sì all'azione libera e liberante di Dio. Il sacramento insomma non è magia ma un libero agire di Dio e dell'uomo.

Il modo dell'efficacia sacramentale

La dottrina tridentina dell'*opus operatum* si limita ad affermare il fatto dell'operatività oggettiva del sacramento; resta da precisare il modo in cui ciò avviene: in quale rapporto cioè stanno fra di loro l'esterno e l'interno, il segno e ciò che esso indica?

La causalità sacramentale

Benché nella definizione di Trento non compaia la nozione della “causalità”, tuttavia la si presuppone indirettamente (parlando ad es. del battesimo, il concilio ha dichiarato che esso è la causa strumentale della giustificazione: DS 1529). La teologia post-tridentina ha colmato questa lacuna con la sua concezione della causalità sacramentale di stampo tomista.

La *causa* implica sempre l'influsso di una determinata realtà su di un'altra. Ci sono diversi tipi di causa: efficiente, materiale, formale, finale. Quella che si addice ai sacra-

menti è la *causa efficiente*: principio in qualche modo fontale in grado di produrre, con la sua azione, l'essere in un essere diverso da sé. La causa efficiente, a seconda del modo di produrre il suo effetto, può essere duplice.

Causa principale: per capacità propria essa opera un effetto che le è proporzionato o simile (ad es. il fuoco per la capacità propria produce un effetto = il riscaldare che è conforme alla sua natura).

Causa strumentale: avendo ricevuto una capacità dalla causa principale essa opera un effetto che non è proporzionato ad essa, ma piuttosto alla causa principale (ad es. l'uomo che costruisce un tavolo è la causa principale del tavolo stesso, mentre la scure o il martello sono cause strumentali che ricevono la loro capacità di operare un effetto dalla causa principale-l'uomo; l'effetto prodotto dalla causa strumentale non le è conforme, ma si addice propriamente alla causa principale).

La causalità strumentale presuppone una duplice "capacità" (*virtus*): la *virtus instrumenti*: è la capacità (stabile) che deriva dalla natura dello strumento o dal motivo per cui esso esiste; e la *virtus instrumentalis*: è la capacità (transitoria) comunicata allo strumento dalla causa/agente principale e grazie al quale esso è in grado di produrre un effetto che trascende le possibilità della sua natura.

"Capacità" dell'agente principale e "capacità" dello strumento concorrono entrambe alla produzione di un effetto, ma ciascuno a modo suo e in misura diversa: il primo sul fondamento della capacità propria, il secondo grazie a una capacità comunicata. Per cui bisogna attribuire l'effetto totale – anche se vi ha contribuito lo strumento – all'operazione dell'agente principale.

I sacramenti sono *cause efficienti strumentali* della grazia: l'effetto dell'atto sacramentale (la grazia) – pur essendo in linea con la capacità naturale delle realtà, gesti e parole utilizzate (*virtus instrumenti*) – è radicalmente effetto della capacità della causa / agente principale che è Dio (*virtus instrumentalis*)³⁸.

La causalità sacramentale è stata accettata in sostanza da tutti. In vie diverse invece si è cercato di spiegarla. Come intendere la causalità dei sacramenti: in *sensu fisico* (la produzione dell'effetto dipende da un'azione fisica) oppure in *sensu morale* o in *sensu intenzionale* (vari motivi o diritti muovono la causa principale ad agire e produrre un effetto mediante la causa strumentale)?

Le teorie

La causalità fisico-dispositiva. Secondo questa teoria (Alessandro di Hales, Alberto Magno, Tommaso nel periodo giovanile), i sacramenti non contengono né producono direttamente la grazia, ma solo una disposizione fisica che esige la grazia santificante.

³⁸ Tommaso d'Aquino considerava i sacramenti come *strumenti separati* di Dio in relazione allo *strumento congiunto*, ovvero sia l'umanità di Cristo: "Il sacramento concorre alla produzione della grazia come strumento. Lo strumento può essere di due specie: o separato, come il bastone; o congiunto, come la mano. Lo strumento congiunto muove lo strumento separato come la mano muove il bastone. Ora, la causa principale della grazia è Dio stesso, rispetto alla quale l'umanità di Cristo fa da strumento congiunto e il sacramento da strumento separato. Da ciò consegue che la virtù salvifica deriva necessariamente dalla divinità di Cristo attraverso la sua umanità fino ai sacramenti" (*Summa Th.* III q. 62 a. 5 resp.).

Questa disposizione è il carattere nei sacramenti di battesimo, cresima e ordine, e un inspiegabile *ornatus animae* o *habitus* negli altri.

La teoria ha il merito di poter spiegare come mai i sacramenti possono essere ricevuti validamente ma senza frutto, perché vi è un ostacolo: una volta celebrato il sacramento in modo valido, esso produce infatti “qualcosa” (disposizione) nell’anima, che è diverso ancora dalla grazia; quando non c’è ostacolo oppure viene tolto, giunge la grazia. Sta proprio qui il lato debole di questa teoria, in quanto la causalità sacramentale viene attribuita a un termine diverso da quello insegnato dal dogma (ossia la grazia santificante) e, in secondo luogo, perché non si spiega come mai i sacramenti possano produrre una disposizione alla grazia e non la grazia stessa.

La causalità fisico-perfettiva. In opposizione alla precedente, questa teoria (Tommaso, la scuola gesuita) non ritiene sufficiente pensare che il gesto sacramentale possa produrre un valore estrinseco ad esso (una “disposizione” invece della grazia); afferma invece che lo stesso segno contiene in sé fisicamente l’effetto che produce in quanto ne è causa efficiente strumentale. La *virtus instrumenti* è assunta e resa capace perfettamente di produrre un effetto (la grazia) superiore alle sue possibilità, in virtù della *virtus instrumentalis* dell’agente/causa principale (Dio). Lo strumento (gli elementi visibili che fanno parte del segno sacramentale) viene elevato a un grado superiore grazie alla sua *potentia oboedientialis*, ovvero quella capacità della creatura a essere elevata da Dio a un effetto superiore, proporzionato alla sua natura. I sacramenti producono quindi la grazia in quanto sono strumenti nelle mani di Dio.

Questa teoria ha il merito di valorizzare l’elemento creaturale nella partecipazione al mistero salvifico di Cristo e quindi si conforma al realismo del linguaggio biblico; qui infatti il segno sacramentale (ad es. l’abluzione con l’acqua nel battesimo) è ritenuto la causa strumentale diretta per la produzione dell’effetto (Gv 3,5: “rinascere *dall’acqua* e dallo Spirito”; Tt 3,4-6: la rigenerazione *per mezzo* del lavacro). Il lato debole sta nel pericolo di un fisicismo sacramentale che non valorizzi abbastanza il carattere simbolico e interpersonale del sacramento (l’*opus operatum* diventa allora sinonimo di automatismo o meccanicismo sacramentale).

La causalità morale. Secondo questa teoria (la scuola francescana), Dio produce la grazia per una sorta di concomitanza, una volta che il segno sacramentale sia stato posto come atto della chiesa e ricevuto in modo valido. La grazia si ottiene quindi non dai sacramenti in quanto tali (che non la contengono formalmente), ma da Dio che realizza così la sua promessa (con cui si è legato) di assistere l’uomo. I sacramenti causano perciò la grazia in quanto, essendo condizioni della grazia, muovono moralmente Dio a produrla immediatamente in colui che si accosta al rito in fede e obbedienza³⁹.

³⁹ La teoria viene così formulata da Duns Scoto: “La recezione del sacramento è una disposizione che produce necessariamente l’effetto designato dal sacramento e precisamente, non attraverso una forma interna mediante la quale essa avrebbe causato il fine o una disposizione preliminare, ma unicamente per l’assistenza di Dio che produce questo effetto, a sua volta non con una necessità assoluta, bensì con una necessità derivante dal decreto divino. In altri termini, Dio ha disposto in genere che egli stesso partecipi al soggetto del sacramento l’effetto indicato [nel segno sacramentale] e di questa sua volontà ha messo a conoscenza la chiesa” (*Ordinatio* IV d. 1 q. 5: *Opera omnia* XVI,140).

Si tenga presente che la grazia è conferita *in concomitanza / per il fatto* che i segni sacramentali sono stati posti (è la vera causalità efficiente strumentale) e non *dopo* che essi sono stati posti. Il motivo che muove Dio a comunicare la grazia è la dignità intrinseca dei sacramenti che deriva loro dal fatto di essere stati istituiti da Cristo.

Questa teoria ha diversi meriti: richiama all'origine divina della grazia; consente una migliore comprensione del fatto che i sacramenti sono nello stesso tempo validi (e quindi oggettivamente operativi, se realizzati secondo le condizioni stabilite) e informi, perché, pur essendo cause morali della grazia, non la comunicano di fatto al soggetto fintantoché permanga l'ostacolo; infine, essa ricollega l'efficacia sacramentale alla sua promessa manifestata in Cristo (l'istituzione): il sacramento è causa morale della grazia in quanto, esprimendo la volontà oggettiva di Cristo ed essendo l'azione del Cristo glorioso, muove Dio a comunicare fisicamente la grazia (quindi, il sacramento è la causa sacramentale morale della grazia, subordinata alla causa principale morale che è Dio).

La causalità intenzionale. Secondo questa teoria (d'origine francescana, card. gesuita Louis Billot † 1931), i sacramenti vanno intesi come cause efficienti strumentali, ma non in senso fisico, bensì intenzionale; essi, in quanto segni che operano ciò che significano, manifestano l'intenzione del Redentore di comunicare la grazia a coloro che vi si accostano in modo debito, conferendo ad essi un diritto a ricevere la grazia. Quello che viene prodotto immediatamente nel sacramento non è dunque la grazia ma un titolo-diritto che la esige (una specie di testamento che dà il diritto alla proprietà).

Questa teoria concorda con la teoria della causalità morale (anche qui Dio viene mosso a comunicare la grazia) e con quella della causalità fisica-dispositiva (i segni sacramentali non producono direttamente la grazia, ma un titolo-diritto ad essa). L'ultimo aspetto è il lato negativo di questa teoria, come anche il fatto che essa rischia di distruggere il rapporto tra la natura e il soprannaturale, in quanto la grazia sembra passare accanto ai segni sacramentali e non in e attraverso di essi.

L'interpretazione simbolico-celebrativa. Questo modo di spiegare la causalità dei sacramenti parte dai segni sacramentali. Secondo la teoria della ripresentazione dei misteri di Odo Casel (1878-1948), nei sacramenti – come avviene nel culto misterico che fa rivivere nell'azione celebrativa il mito salvifico originario⁴⁰ – vengono ripresentati gli stessi misteri salvifici di Cristo. In quanto rendono presente l'azione salvifica divina sotto il velo dei simboli, anche i sacramenti possono essere chiamati misteri. Gli atti storici dell'umanità di Cristo non possono però ripetersi, perché si sono realizzati una volta per sempre. Tuttavia, essendo atti personali del Figlio di Dio, essi hanno un carattere perenne che consente all'azione culturale-salvifica di Cristo di essere ritual-

⁴⁰ Il *mistero nel senso cultuale* è, secondo Casel, un'azione sacra nella quale una realtà salvifica si rende presente nel rito celebrato. Non si tratta quindi di un ricordo puramente simbolico che nella memoria dei credenti visibilizza in modo figurativo l'azione salvifica del passato, ma di una *ripresentazione* mediante la quale ciò che viene significato dal rito viene anche reso presente. Ogni mistero-celebrazione ha tre componenti essenziali: 1) l'esistenza di un avvenimento primordiale di salvezza; 2) lo stesso avvenimento è reso presente (ripresentato) per mezzo di un rito; 3) ogni uomo di ogni tempo attua come proprio l'avvenimento primordiale di salvezza grazie alla sua presenza rituale.

mente ripresentata nei sacramenti della chiesa. I sacramenti perciò sono gesti personali del Cristo celeste, attuati in forme simboliche visibili.

Notevole in questa interpretazione è il ricupero della valenza operativa dei riti sacramentali. Il simbolo / segno non è una specie di aggiunta all'azione di Cristo o alla grazia; in quanto atto del Cristo celeste nella chiesa, esso è carico dell'efficacia salvifica del mistero pasquale: produce ciò che significa. In questo senso, ossia in quanto la grazia manifestandosi nel simbolo sacramentale si dà in esso, è possibile considerare il simbolo come causa della grazia.

Sacramento: una definizione

Il sacramento è un atto personale del Cristo glorioso dispiegato, nella potenza dello Spirito santo, in una forma simbolica posta in atto dalla chiesa e rivolta alle situazioni decisive dell'uomo credente. La sua struttura simbolica è costituita dagli elementi materiali (cose, gesti, parole), dal ministro e dal soggetto; in tale struttura si realizza un segno efficace di grazia, oggettivamente operativo dei doni da esso significati (*opus operatum*). La causa della grazia santificante deriva dal mistero pasquale di Cristo, ripresentato sacramentalmente. La grazia presente nei sacramenti diventa soggettivamente operativa, se il credente rimuove gli eventuali ostacoli che si frappongono all'incontro con Cristo (*opus operantis subiecti*).

Capitolo VIII

ORIGINE DEI SACRAMENTI

In quanto *atti di Cristo* sacramentalizzati negli *atti della chiesa*, l'origine dei sacramenti si pone su due livelli connessi fra di loro: essi derivano da Gesù Cristo (l'origine remota) e dall'azione rituale della chiesa posta dall'assemblea celebrante e dal ministro (l'origine prossima).

1. Origine remota: da Cristo ai sacramenti

Per rispondere alla domanda da dove vengono i sacramenti, occorre in primo luogo soffermarsi sul momento fondante, riflettendo cioè sulla questione dell'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo (fatto e modalità), sulla potestà della chiesa sui sacramenti e infine sul motivo del settenario sacramentale.

a) L'istituzione

Fino alla contestazione protestante l'origine cristica dei sacramenti veniva accettata in modo quasi pacifico (la patristica e il medioevo).

L'istituzione divina dei sacramenti è presentata dai Padri come un dato di fatto e non come una tesi da dimostrare. A parte le testimonianze relative a un singolo sacramento (Giustino, Origene, Efrem, Agostino), si trovano anche le affermazioni riguardanti tutti i sacramenti. Ad es. Ambrogio dice: "Chi è l'autore dei sacramenti, se non il Signore Gesù? Questi sacramenti infatti vengono dal cielo" (*De sacramentis* IV,4,1).

Nel medioevo la questione dell'istituzione è passata dal piano storico-salvifico ed ecclesiale a quello apologetico. Con la determinazione degli elementi essenziali del segno (materia e forma), la scolastica ha cercato di stabilire come questi elementi derivino dalla volontà di Cristo. Non sempre però si può reperire nei detti e nei fatti della vita di Gesù la materia e la forma di ogni sacramento; motivo per cui già nella prima scolastica c'è stata qualche esitazione per quanto concerne la cresima e l'unzione, considerati di origine apostolica. Ma la maggioranza attribuiva ai sacramenti l'origine cristica. Bonaventura scrive: "Cristo istituì i sette sacramenti come mediatore del NT e principale legislatore" (*Breviloquium* IV,4).

Tommaso d'Aquino escludeva che i sacramenti fossero di origine umana articolando la sua argomentazione circa il fatto dell'istituzione divina in due asseriti essenziali.

Solo Cristo poteva istituire i sacramenti. Soltanto Gesù, Dio fatto uomo, poteva comunicare agli elementi materiali la capacità di produrre gli effetti soprannaturali. Infatti, "colui che istituisce una cosa è colui che comunica ad essa la forza e il potere, come avviene nel caso di coloro che istituiscono le leggi. Ora, il potere di un sacramento viene da Dio solo. È dunque lui solo che può istituire un sacramento" (*Summa Th.* III q. 64 a. 2c). Il compito degli apostoli e dei loro successori non era quello di istituire i sacramenti, ma di edificare la chiesa fondata sui sacramenti.

Cristo istituì i sacramenti in ciò che appartiene alla loro costituzione essenziale. Gli elementi che fanno parte della struttura dei sacramenti, detti *de necessitate sacramento-*

rum, risalgono a Cristo (alcuni si trovano già nella Scrittura, altri la chiesa li ha ricevuti tramite la tradizione “familiare” degli apostoli). Invece quelli elementi che contribuiscono a rendere più solenne la celebrazione o aumentano la devozione dei fedeli sono di istituzione umana.

I teologi scolastici posteriori hanno seguito le argomentazioni di Tommaso e hanno accettato all’unanimità il fatto che tutti i sacramenti risalgono alla volontà istitutiva di Cristo⁴¹. Questa opinione comune è stata infranta da Lutero che ha negato l’origine critica di almeno quattro dei sette sacramenti (cresima, unzione, ordine, matrimonio).

Il fatto

Opponendosi alle tesi dei protestanti, il concilio di Trento ha dichiarato:

Se qualcuno afferma che *i sacramenti della nuova legge non sono stati istituiti tutti da Gesù Cristo*, nostro Signore, o che sono più o meno di sette, e cioè: il battesimo, la confermazione, l’eucaristia, la penitenza, l’estrema unzione, l’ordine e il matrimonio, o anche che qualcuno di questi sette non è veramente e propriamente un sacramento: sia anatema (DS 1601).

Questa verità di fede non entra in merito alla modalità con cui i sacramenti sono stati istituiti, ma si limita a definire *il fatto* della loro istituzione ad opera di Cristo. Tale istituzione va intesa come *immediata* (per una diretta iniziativa di Cristo) o *mediata* (gli apostoli hanno interpretato l’intenzione di Cristo di voler istituire i sacramenti)?

Il testo conciliare allude, a quanto pare, alla prima possibilità. Questa deduzione si basa sul fatto che è stato proprio questo il dato negato dai protestanti e dipende inoltre dal linguaggio impiegato: l’ “istitutore” è colui che determina i principi e gli elementi essenziali di una cosa, per cui solo un istitutore immediato è veramente tale. Parlando poi dell’unzione dei malati (DS 1695, 1716) il concilio ha fatto una distinzione tra la “istituzione” (attribuita a Cristo) e la “promulgazione” (attribuita all’apostolo); solo un’istituzione immediata spiega il motivo di questa distinzione.

L’insegnamento conciliare è comprovato dal fatto che nella Scrittura appare evidente l’istituzione critica di tre sacramenti (battesimo: Mt 18,19; eucaristia: Lc 22,19; penitenza: Gv 20,23). Per gli altri invece esiste almeno una decisa tradizione apostolica, da ricondurre a sua volta a Cristo (1Cor 4,1: gli apostoli sono “ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio”).

In conformità alla tesi prevalente dell’istituzione immediata dei sacramenti da parte di Cristo, la riflessione teologica ha cercato di confermare questo dato, ricercando nel NT i testi relativi al fondamento, al fatto dell’istituzione vera e propria, e alla prassi ecclesiale. In linea di principio, la ricerca dei testi probativi è valida. Tuttavia, i riferimenti biblici devono essere letti nel loro contesto e non tutti hanno il medesimo valore dimostrativo. Per questo motivo la teologia contemporanea preferisce intendere il concetto dell’istituzione nel senso più ampio, in quanto cioè l’atto istituzionale viene inse-

⁴¹ Il dibattito semmai ha riguardato la questione se l’istituzione va attribuita a Cristo in quanto Dio o a Cristo in quanto uomo. Duns Scoto e la sua scuola hanno sostenuto la prima tesi, ritenendo che Cristo-uomo è stato la causa meritoria dei sacramenti, ma l’istituzione in senso proprio va attribuita a Cristo in quanto Figlio di Dio. La maggioranza dei teologi propendeva tuttavia per la seconda tesi: Gesù Cristo nella sua natura umana, unita personalmente all’io divino del Verbo, è stato la causa strumentale dell’istituzione dei sacramenti.

rito nell'atto escatologico rappresentato dall'evento Cristo e chiesa, e compreso come implicitamente contenuto in essi.

L'evento Cristo. Cristo costituisce il sacramento fondamentale e decisivo dell'auto-comunicazione di Dio all'uomo. In quanto tale, egli compie tutta l'economia salvifica precedente ed è quindi autore dei sacramenti, perché fa passare i "sacramenti" annunciatori di salvezza, presenti nella storia umana e nella vicenda d'Israele (i segni dell'acqua, del convito, della purificazione delle colpe, dell'unzione, dell'unione coniugale e del ministero), dalla "figura" alla realtà/realizzazione, collegandoli con la sua persona. Quindi, il motivo più profondo per il quale unicamente Cristo può essere ritenuto l'istitutore dei sacramenti risiede nel mistero salvifico: solo da lui possono giungere tutte le grazie della redenzione, significate e offerte nei sacramenti.

L'evento chiesa. La chiesa è la continuazione dell'evento Cristo. Essa è sacramento della sua presenza salvifica nel mondo, una comunità escatologica che rende visibile la pasqua di Cristo, la annuncia e vive di essa. I singoli sacramenti sono una articolazione di questa ministerialità sacramentale della chiesa, inserendo il mistero pasquale nelle situazioni vitali del credente.

L'eucaristia. Il fondamento della comunità escatologica di salvezza si trova nell'istituzione dell'eucaristia, sorgente e vertice dell'economia sacramentale. È il "memoriale" della pasqua che fa nascere e rinascere la chiesa. L'economia sacramentale si radica così nella chiesa come comunità eucaristica e nell'eucaristia come atto che fa la chiesa e la plasma come comunità di salvezza. L'istituzione dei sacramenti, come la nascita della chiesa, è collegata all'istituzione del memoriale eucaristico; è qui che viene ripresentato il mistero pasquale, da cui tutti i sacramenti derivano la loro efficacia.

La modalità

Anche se si ammette il fatto dell'istituzione immediata dei sacramenti da parte di Cristo, rimane sempre aperta la questione della modalità di una tale istituzione. Alla domanda su "come" furono istituiti i sacramenti, vengono date due risposte.

Istituzione generica. Mentre per il battesimo, l'eucaristia e la penitenza ci fu una istituzione specifica, per gli altri sacramenti Cristo si limitò a indicare *in modo generico* un effetto di grazia in modo che esso rimanga immutato nel tempo per quanto riguarda la sostanza, lasciando poi alla chiesa apostolica la facoltà di determinare la natura e la struttura dei riti sacramentali.

I sostenitori di questa tendenza fanno appello alle significative modifiche che lungo i secoli ebbero luogo nella maniera d'intendere il segno sacramentale della cresima (l'imposizione delle mani, poi fu aggiunta l'unzione con il crisma), dell'unzione (il ministro laico, poi solo il vescovo e il presbitero), dell'ordine (l'imposizione delle mani e la preghiera consacratrice, poi fu aggiunta la consegna degli strumenti, infine la sola imposizione delle mani) e del matrimonio (il mutuo consenso dei due battezzati accompagnato da una benedizione, poi fu introdotta la forma della celebrazione obbligatoria).

Istituzione specifica. Cristo istituì i sacramenti *in modo specifico*, determinando cioè, oltre alla grazia, la loro materia e forma. L'istituzione fu *in specie immutabilis*, ovvero senza possibilità di modificare, aggiungere o togliere qualcosa al segno stabilito. I cambiamenti di cui sopra non riguarderebbero il segno sacramentale (materia, forma, ministro), ma aspetti rituali di secondaria importanza. I sostenitori di questa tendenza (ad es. Francisco Suárez, Roberto Bellarmino, Alfonso de' Liguori) ritenevano che l'ammissione di una determinazione specifica da parte della chiesa significherebbe che essa istituì i sacramenti.

Questa posizione è mitigata da coloro che ammettono un'istituzione specifica da parte di Cristo, nel senso che ogni singolo sacramento risale a un atto della sua volontà, ma ritengono che tale istituzione va intesa *in specie mutabilis*: Cristo cioè diede alla chiesa il potere di aggiungere e modificare qualcosa per adattare meglio alle diverse generazioni il significato dell'effetto dei sacramenti, ma senza cambiare quello che fa parte della loro natura e dell'integrità (la sostanza).

Tenendo come certo il fatto dell'origine cristiana dei sacramenti, occorre evitare una eccessiva rigidità nel concepire tale istituzione. Non si deve dimenticare che la tradizione e il dinamismo dello Spirito sono strettamente legati con i sacramenti. Essi furono affidati alla chiesa, sacramento di salvezza, che deve incarnarsi nelle diverse culture e quindi determinare anche secondo le necessità la forma celebrativa dei sacramenti e la loro modalità d'attuazione (cf. la recente riforma liturgica del concilio Vaticano II), dimostrandosi comunque sempre fedele al comando di Cristo. In questo senso si può ritenere che almeno alcuni dei sacramenti furono istituiti da Cristo *in modo generico*.

b) Il potere della chiesa sui sacramenti

Il concilio (di Trento) dichiara, inoltre, che la chiesa ha sempre avuto il potere di stabilire e modificare nell'amministrazione dei sacramenti, *fatta salva la loro sostanza*, quegli elementi che ritenesse più utili per chi li riceve o per la venerazione degli stessi sacramenti, a seconda delle diversità delle circostanze, dei tempi e dei luoghi (DS 1728).

Il motivo per cui la chiesa ha il potere sulla celebrazione dei sacramenti fino a poter porre condizioni che ne rendano invalida la stessa attuazione rituale deriva dal fatto che essa è, per volontà di Cristo, depositaria dei sacramenti ed essi manifestano nella realtà quello che la chiesa è: il sacramento di Cristo celeste.

I cambiamenti avvenuti lungo la storia non sono arbitrari, ma hanno una finalità pastorale: permettere ai fedeli di vivere in pieno la ricchezza dei segni sacramentali. Se non avesse questo potere, la chiesa non sarebbe più una comunità vivente e vivificata dallo Spirito ma una specie di museo archeologico.

Quello che la chiesa non può invece cambiare è la "sostanza dei sacramenti" (*salva illorum substantia*). Che cosa è in concreto? La materia e la forma che costituiscono il segno "fisico" del sacramento? La composizione metafisica del segno istituito da Cristo e comprendente il significante e il significato inseparabilmente uniti? Quel nucleo essenziale che risale alla volontà istitutiva di Cristo?

Se riteniamo, come principio, che la "sostanza" è *quello che Cristo stabilì fosse conservato nel segno sacramentale*, ciò non può riferirsi solo alla realtà esterna del segno.

Il segno sacramentale è soprattutto simbolo espressivo di un'azione salvifica che si collega a Cristo e quindi come tale non può essere mai cambiato neppure dalla chiesa; se ciò accadesse, verrebbe tradito il senso e la portata salvifica del segno. D'altro canto, i singoli segni assunti da Cristo e utilizzati dalla chiesa derivano dall'AT; solo entrando in questo ambiente sarà possibile raggiungere il nucleo originario dei segni e discernere gli elementi immutabili di sostanza e quelli che possono subire un'eventuale modifica.

c) Il numero dei sacramenti

Definizione del numero. Il potere della chiesa sui sacramenti nel senso appena delineato si vede in modo particolare nel contesto della determinazione del numero dei sacramenti. Fino al XII-XIII s. si celebravano sacramenti e sacramentali senza specificarne il numero esatto⁴².

La comprensione sempre più chiara di "sacramento" ha permesso nel medioevo di maturare la riflessione teologica, definita poi dal concilio di Firenze e da quello di Trento come verità di fede: i sacramenti della Nuova Legge sono sette, né più né meno, "e cioè il battesimo, la confermazione, l'eucaristia, la penitenza, l'estrema unzione, l'ordine e il matrimonio" (DS 1601).

La dottrina cattolica dei sacramenti è condivisa dalla chiesa orientale; già dal tempo di Fozio (IX s.) vi erano ammessi sette sacramenti. Lo stesso va detto delle chiese che fin dal V s. si separarono (copti, siri, armeni, nestoriani). La differenza si nota soltanto nell'ordine: la penitenza e l'unzione figurano di solito all'ultimo posto.

In pratica, fino al XVI s. non sorse mai una controversia sui sacramenti relativa al loro riconoscimento.

Ordine dei sacramenti. Nella chiesa latina, esso si ispira alla successione enunciata da Pietro Lombardo (*Sentenze* IV d. 2 c. 1). Nelle *Sententiae divinitatis*, opera composta nel 1147 e contenente per la prima volta il numero settenario, si dice che i primi cinque sacramenti furono istituiti per l'individuo, mentre gli ultimi due vanno considerati come sacramenti sociali per la chiesa. Tra i primi cinque poi, i primi tre sono sacramenti della vita e gli altri due (penitenza e unzione) sacramenti contro il peccato.

Giustificazione del settenario. All'origine della sistematizzazione medievale del settenario sta la motivazione *antropologica*: la totalità del mistero pasquale comprende la totalità dell'esistenza umana, inserendosi nelle situazioni fondamentali della vita dell'uomo. I vari teologi cercarono di giustificare la presenza dei sette sacramenti con i servizi salutari prestati da essi. Si moltiplicarono così le cosiddette "prove di convenienza" per il settenario. Tommaso d'Aquino ad es. applica gli effetti dei singoli sacramenti alle diverse situazioni della vita umana con un duplice scopo: quali *mezzi di perfezionamento dell'uomo* in tutto quanto spetta al servizio di Dio nella religione cristiana e quali *rimedi contro i danni prodotti dal peccato* (*Summa Th.* III q. 65 a. 1).

⁴²Nella chiesa d'Occidente è ben noto il caso della lavanda dei piedi (Gv 13,1-17) che spesso veniva compiuta dopo il battesimo (con riferimento a Gv 13,10). Essa fu considerata un sacramento (Ambrogio). Nonostante questa prassi, la chiesa non ha mai riconosciuto in essa un sacramento, respingendo le opinioni isolate dei teologi, prive al riguardo di una tradizione.

Quanto al *primo scopo*, egli impiega un'analogia della vita spirituale con quella corporea. Nella vita corporea l'uomo viene perfezionato in due modi: in riferimento alla propria persona e nel suo rapporto con l'insieme della società in cui vive.

Il perfezionamento della propria persona si realizza in due maniere: prima di tutto in se stesso, in quanto cioè essa consegue una certa perfezione. E così, mediante la generazione l'uomo comincia ad essere e a vivere – nella vita spirituale ciò corrisponde al battesimo che è una rinascita spirituale (Tt 3,5); mediante la crescita l'uomo viene portato al massimo della grandezza e della forza – nella vita spirituale ciò corrisponde alla cresima con la quale viene conferito lo Spirito santo per fortificare (Lc 24,49); mediante l'alimentazione l'uomo viene conservato nella vita e nella forza – nella vita spirituale ciò corrisponde all'eucaristia che alimenta per la vita eterna (Gv 6,51). La seconda maniera di perfezionare la propria persona comprende l'eliminazione degli ostacoli della vita, per es. delle malattie che colpiscono sia il corpo che lo spirito. E così l'uomo ha bisogno di una cura mediante la quale viene ristabilita la salute – nella vita spirituale ciò corrisponde alla penitenza (Sal 41,5); e mediante un'altra gli viene restituito il vigore originario grazie a un conveniente nutrimento ed esercizio – nella vita spirituale ciò corrisponde all'unzione che elimina i residui del peccato e prepara alla gloria futura (Gc 5,15).

Il secondo modo di perfezionamento si rapporta alla società. Questo avviene quando l'uomo riceve l'autorità di guidare gli uomini e di svolgere le funzioni pubbliche – nella vita spirituale ciò corrisponde al sacramento dell'ordine (Eb 7,27); oppure quando l'uomo compie la procreazione naturale – siccome ciò si realizza nel matrimonio, sia nella vita corporea che in quella spirituale, il matrimonio non è solo un sacramento ma anche un servizio alla natura (Ef 5,25).

Quanto al *secondo scopo*, Tommaso spiega che il numero dei sacramenti è ordinato a rimediare i danni prodotti dal peccato: il battesimo contro l'assenza di vita spirituale, la cresima contro la debolezza dell'anima, l'eucaristia contro le ricadute nel peccato, la penitenza contro i peccati personali commessi dopo il battesimo, l'unzione contro i residui del peccato non cancellati del tutto dalla penitenza, l'ordine contro la disgregazione del popolo, il matrimonio contro la concupiscenza personale e la dissoluzione del popolo in seguito ai decessi⁴³.

Accanto alle argomentazioni antropologiche del passato, oggi si cerca di fondare il settenario sacramentale su un motivo di natura *soteriologica*; si tratta cioè della consapevolezza che l'unico evento della salvezza, la pasqua di Cristo, si concretizza in eventi particolari, i sacramenti appunto, che sono una diversa presenza dell'evento pasquale di Cristo. Ma pur esprimendo lo stesso evento e avendo la stessa dignità, ogni sacramento è diverso dall'altro e realizza un suo compito proprio nell'economia salvifica di Dio.

⁴³ Ispirandosi alla dottrina di Tommaso, il *Catechismo della chiesa cattolica* insegna: "I sette sacramenti toccano tutte le tappe e tutti i momenti importanti della vita del cristiano: grazie ad essi, la vita di fede dei cristiani nasce e cresce, riceve la guarigione e il dono della missione. In questo si dà una certa somiglianza tra le tappe della vita naturale e quelle della vita spirituale" (n. 1210). Seguendo questa analogia, il *Catechismo* presenta quindi i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, i sacramenti della guarigione e infine i sacramenti che sono al servizio della comunione e della missione dei fedeli.

Necessità dei sacramenti. I sacramenti sono necessari per la salvezza? Tommaso risponde in modo affermativo (*Summa Th.* III q. 61 a. 1), sostenendo che solo grazie agli effetti dei sacramenti l'uomo è in grado di essere liberato dal mondo materiale assoggettato dal peccato e rendere nella fede il culto perfetto a Cristo.

Questa affermazione generale cambia però nel momento in cui ci si chiede se *tutti* i sacramenti siano necessari per la salvezza. In tal caso, Tommaso considera necessari soltanto tre sacramenti: il battesimo assolutamente per tutti gli uomini, la penitenza per i cristiani peccatori, l'ordine per la chiesa al fine di garantire la guida del popolo di Dio. La necessità di altri sacramenti sta solo nell'assicurare più facilmente la salvezza (*Summa Th.* III q. 65 a. 4). Nonostante il dettato di Gv 6,53, egli non ritiene necessaria l'eucaristia e dichiara sufficiente una "comunione spirituale" (*Summa Th.* III q. 65 a. 2)⁴⁴.

Il concilio di Trento, ponendosi contro il principio salvifico di Lutero (la sola fede), condanna quanti affermano che

i sacramenti della nuova legge non sono necessari alla salvezza, ma superflui, e che senza di essi o senza il desiderio di riceverli, gli uomini con la sola fede ottengono da Dio la grazia della giustificazione, anche se alle singole persone non sono tutti necessari (DS 1604).

La concezione scolastica della necessità dei sacramenti per la salvezza dipende dalla visione della chiesa come istituzione giuridica in seno a una società feudale. Oggi, grazie all'accento posto sul carattere sociale dei sacramenti, sulla loro valenza culturale e antropologica, il problema si pone diversamente. Non si tratta tanto dell'*obbligo* di riceverli, quanto invece della *possibilità* di accogliere in essi il dono della salvezza di Dio. Il credente non chiede di sapere se deve ricevere i sacramenti, ma sa che può farlo e l' "obbligo", in tal caso, si trasforma nell'offerta gratuita del dono salvifico.

2. Origine prossima: dalla chiesa ai sacramenti

Per poterli ricevere, i sacramenti devono essere amministrati. Pertanto nella struttura fondamentale del sacramento sono comprese le figure del ministro e del soggetto. I sacramenti, originati dalla pasqua e istituiti da Cristo, vengono attuati dalla chiesa nel rito. Quindi nella celebrazione sacramentale prendono parte l'assemblea, il ministro e il soggetto.

a) L'assemblea celebrante

Nel passato, il ruolo dell'assemblea dei fedeli nel compimento dell'atto sacramentale era poco sentito. L'attenzione si concentrava sul rapporto ministro-soggetto, dimenticando che l'assemblea riunita è l'espressione della ministerialità della chiesa.

L'assemblea celebrante è il *raduno visibile* di coloro che proclamano Gesù come Signore. È il primo simbolo/segno della presenza operante del Signore glorioso nella comunità. In tale raduno si manifesta il mistero invisibile della chiesa. La comunità ha così un carattere sacramentale, perché essa è "sacramento" che cioè attualizza in un

⁴⁴ Nell'attuale diritto canonico viene prescritta per legge la necessità di ricevere (ma non la necessità di mezzo salvifico) tre sacramenti: la cresima (can. 890), l'eucaristia (cann. 898 e 920) e la penitenza (can. 989). In questi casi, la trascuratezza volontaria va contro il precetto della chiesa.

determinato luogo e tempo il sacramento fondamentale della chiesa. In questo senso, il rito assume una natura radicalmente ecclesiale, oltre che quella cristica; durante la celebrazione, tutta la comunità diventa organo visibile del Signore risorto. Ciò significa che *ogni azione sacramentale è azione di tutta la chiesa* e non esiste un'azione sacramentale che non sia nello stesso tempo l'azione ecclesiale. Anche quando manca l'assemblea, tale atto è sempre di natura cristico-ecclesiale⁴⁵.

L'assemblea non è una massa informe ma una *comunità ordinata gerarchicamente*, con una molteplicità di ministeri e carismi che la compongono e la formano. Di conseguenza, ogni atto sacramentale è un atto della chiesa in cui ognuno ha un proprio ruolo (il ministro e l'assemblea celebrante) e ognuno si trova a servizio dell'altro.

b) Il ministro umano

La Trinità. L'origine e la fonte di ogni grazia, e quindi anche di quella sacramentale, è sempre Dio. Per cui il dispensatore dei sacramenti è Dio Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito santo. Questo fatto, confermato dai testi paolini (1Cor 3,7.9; 4,1), viene difeso con fermezza dai Padri. Agostino ad esempio, parlando della validità del battesimo degli eretici, scrive: "Accettiamo il vostro battesimo, perché il battesimo non è di scismatici o eretici ma di Dio e della chiesa" (*De baptismo* I,14,22).

Cristo e la chiesa. Specificando ancora, possiamo dire che i sacramenti sono atti di Cristo glorioso (il "sacramento" del Padre) ed è propriamente lui il ministro principale della loro attuazione celebrativa. Questa ministerialità di Cristo nello Spirito santo si manifesta però storicamente nella ministerialità della chiesa, corpo terrestre di Cristo celeste e suo sacramento. Quindi, "la chiesa è la *dispensatrice visibile* dei sacri segni, mentre lo Spirito santo vi agisce come il *dispensatore invisibile* della vita che essi significano. Insieme con lo Spirito c'è e agisce Cristo Gesù" (Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem* 63). Così, i sacramenti sono nello stesso tempo atti di Cristo-capo (la causa principale) e della chiesa-corpo mistico (la causa subordinata).

L'uomo. Nell'ambito del mondo visibile, Cristo e la chiesa sono rappresentati e agiscono attraverso il ministro umano (come la mano che muove le dita). È lui, l'uomo, segno visibile di Cristo e dispensatore secondario e unico dei sacramenti. Ciò vuol dire che questa ministerialità non può essere sostituita, per assurdo, da un animale, oppure – come a volte descrivono le vite dei santi – da un angelo. Per esercitare questo ruolo, il ministro deve adempiere ad alcune condizioni. I *requisiti* richiesti sono tre, di cui i primi due riguardano la validità e il terzo la liceità.

⁴⁵ Il corpo mistico è lo spazio necessario in cui si accede tramite i segni sacramentali, alla grazia salvifica di Cristo. "Forse si può dire in una forma un po' immaginosa che i sacramenti sono come una 'partitura' di Cristo, scritta nello spazio della chiesa e riproducibile solo in essa; noi cristiani dobbiamo eseguire questa partitura mediante la nostra opera ma ciò che risuona è esclusivamente dono di Dio e opera di Cristo e dev'esser suonato solo nello spazio della chiesa" (J. Auer - J. Ratzinger, *Il mistero dell'eucaristia. La dottrina generale dei sacramenti e il mistero dell'eucaristia*, Assisi 1989², 122).

L'idoneità

Essa implica le esigenze di natura oggettiva, ossia si tratta di certi requisiti che dipendono dalla legge divina o ecclesiale. Il ministro:

- deve essere *una persona distinta dal soggetto del sacramento*⁴⁶;
- deve possedere *il potere sacramentale* richiesto per la celebrazione dei singoli sacramenti (solo il battesimo e il matrimonio non richiedono la potestà d'ordine)⁴⁷;
- deve avere non soltanto la capacità (conferita dall'ordinazione: il diritto) ma anche *l'autorità giuridica* (o la missione conferita dalla chiesa: l'esercizio del diritto) per poter compiere un singolo atto sacramentale in modo valido, secondo le condizioni stabilite dall'autorità ecclesiale (il diritto canonico).

L'intenzione

Se non si vuole vedere nei sacramenti dei puri strumenti materiali ma delle realtà viventi, è indispensabile che al loro compimento appartenga non solo l'esecuzione materiale del rito ma anche un'intenzione personale. Il ministro deve avere la coscienza di servire Cristo e la sua chiesa. Ciò si nota, in particolar modo, nei sacramenti dell'eucaristia, nella quale il ministro pronuncia le parole in persona di Cristo⁴⁸, della penitenza, dove il ministro esercita un potere giudiziale, e del matrimonio che ha la forma di un contratto.

La necessità dell'intenzione (espressa nell'assioma *fare ciò che fa la chiesa*), pena l'invalidità dell'atto sacramentale, si impone nel XII s. e diventa dal medioevo in poi un'opinione comune (Alessandro di Hales, Alberto Magno, Tommaso, Bonaventura, G. Duns Scoto).

L'intenzione viene richiesta da due parti; *da parte del ministro*: il rito sacramentale è un atto umano-ministeriale e per essere tale di fatto deve essere libero e consapevole (non meccanico)⁴⁹, e un atto compiuto nel nome di Cristo e della chiesa (non un'azione a titolo proprio)⁵⁰; *da parte del segno sacramentale*: il senso dell'atto sacramentale,

⁴⁶ L'*autobattesimo* fu dichiarato invalido da Innocenzo III nel 1206. Nel *matrimonio*, l'uomo e la donna, mentre concludono l'alleanza nuziale, agiscono rispettivamente da ministro e soggetto del sacramento. Un caso particolare è l'*autocomunione del sacerdote* nella messa. Si tratta però della recezione del sacramento già celebrato. Il ministro dell'eucaristia è sacerdote che nel sacrificio dell'altare pone la realtà del Cristo eucaristico e non chi distribuisce la comunione (come il sacerdote, anche ogni fedele potrebbe prendersi la comunione da sé).

⁴⁷ Contro Lutero che, rifiutando il sacerdozio ministeriale, aveva affidato l'ufficio sacerdotale a tutti i cristiani investiti del sacerdozio battesimale, la chiesa cattolica ha dichiarato a Trento che "il potere di amministrare tutti i sacramenti non spetta a tutti i cristiani" (DS 1610).

⁴⁸ Sul ministro che agisce "in persona di Cristo", cf. S. Butler - D.M. Ferrara, "Quaestio disputata «In persona Christi»", *ThSt* 56 (1995) 61-91.

⁴⁹ Il *sacramento amministrato da un ministro ubriaco* è invalido. Risulta poi quantomeno dubbio se il soggetto intuisce che il ministro sta scherzando; a questo riguardo il concilio di Trento insegna, a proposito della penitenza, che la sola fede fiduciale "non opera nessuna remissione dei peccati e si dimostrerebbe neglimentissimo circa la propria salvezza chi, accorgendosi che un sacerdote lo assolve per burla, non ne cercasse diligentemente un altro che agisca con serietà" (DS 1689).

⁵⁰ L'eventuale pretesa di "fare quello che ha fatto Cristo" è illusoria e inoltre va contro il mandato di Cristo stesso. Se infatti, da una parte, egli non ha lasciato nessuna disposizione scritta né ha ordinato di farla, dall'altra parte, ha affidato agli apostoli e alla chiesa il mandato di portare la salvezza al mondo intero. Pertanto, la chiesa guidata dallo Spirito santo ha la facoltà di esplicitare nei sacramenti (e lo fece, come nel caso della formula dell'asso-

quale segno che significa ciò che Cristo e la chiesa intendono significare con esso, viene determinato dall'intenzione interna del ministro⁵¹.

Per i protestanti, che attribuivano ai sacramenti un semplice valore di attestazione della fede, l'efficacia dei sacramenti poteva dipendere soltanto dalla fede fiduciale del soggetto. Contro questa posizione, il concilio di Trento dichiara che

nei ministri, quando celebrano e conferiscono i sacramenti, si richiede l'intenzione almeno di fare quello che fa la chiesa (DS 1611).

Ne risulta pertanto che nel compimento del rito sacramentale, il ministro deve avere – come condizione minimale (“almeno”) – l'intenzione di attuare quanto la chiesa intende fare ogni volta che compie quel rito.

Come comprendere tale intenzione? Non è sufficiente che il ministro abbia soltanto *un'intenzione esterna* che si esprime nel porre in modo serio e corretto il rito sacramentale esteriore, anche se interiormente egli non vuole fare ciò che fa la chiesa⁵². È necessario invece avere *un'intenzione interna* che non consiste unicamente nel porre un rito esterno, ma implica anche un vero atto interno nel voler fare *quod facit Ecclesia*.

Si distinguono due gradi dell'intenzione interna: *attuale*, che coesiste cioè cronologicamente con la celebrazione del sacramento; *virtuale*, ossia quella formulata in precedenza una volta per tutte e mai revocata, e sotto il cui influsso il ministro pone l'azione sacramentale, anche se in quel momento essa non gli si presenta come un'autocoscienza attuale. È sufficiente che vi sia almeno l'intenzione virtuale.

La condizione dottrinale e morale

La tradizione della chiesa ha sempre affermato che la validità dei sacramenti è indipendente dalla *fede personale* del ministro. Il caso emblematico costituisce la ferma reazione contro i donatisti del IV-V s. che ritenevano invalidi i sacramenti presieduti da eretici o apostati. Contro questa posizione ha reagito per primo Agostino d'Ippona. In seguito il concilio di Trento ha chiuso in modo definitivo la questione, scomunicando quanti affermano che

il battesimo anche se amministrato dagli eretici nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, con l'intenzione di fare quello che fa la chiesa, non è un vero battesimo (DS 1617).

luzione e della forma del matrimonio e dell'ordinazione) quanto è stato rivelato da Cristo e trasmesso nella Scrittura. L'intenzione di Cristo diventa così l'intenzione della chiesa.

⁵¹ Ciò non infrange in alcun modo l'*opus operatum*. L'intenzione del ministro non è infatti un elemento intrinseco dell'efficacia oggettiva dei sacramenti, ma *una condizione previa e indispensabile*, affinché un segno sacramentale possa ritenersi valido. L'intenzione *precede* allora l'*opus operatum*. Una volta che il rito è stato posto in modo valido, il sacramento diviene per se stesso efficace (*ex opere operato*). Per questo motivo una variazione, pur transitoria, della forma del sacramento prescritta dalla chiesa (e dalla quale si presume che il ministro non abbia più l'intenzione di fare quello che fa la chiesa) rende invalida l'amministrazione di un sacramento. Un esempio costituisce la vicenda delle ordinazioni anglicane che nel 1896 Leone XIII ha dichiarato invalide; qui il cambiamento della forma ha fatto presumere che sia stata respinta anche la realtà del sacramento, con la negazione di un ordine sacerdotale; in seguito l'antica forma dell'ordinazione è stata ripresa, ma la successione ha subito l'interruzione, rendendo così invalide le ordinazioni posteriori.

⁵² È la tesi sostenuta al concilio di Trento da Ambrogio Catarino († 1553) e alla quale hanno aderito in seguito molti teologi. Il fondamento di questa opinione risiedeva in una forte difesa dell'oggettività del sacramento e, dall'altra parte, nella polemica contro il soggettivismo dei protestanti, per cui l'intenzione del ministro non solo è stata ritenuta di poco conto ma persino negata.

A parte il battesimo che può amministrare anche un non cristiano, il ministro degli altri sacramenti dev'essere perlomeno un battezzato.

Anche la *santità* del ministro (lo stato di grazia) non è ritenuta una premessa necessaria per la validità. Ciò significa che un ministro in peccato mortale può amministrare validamente i sacramenti. La tesi dell'indipendenza dello stato morale del ministro rispetto alla valida celebrazione dei sacramenti fu definita come verità di fede dal concilio di Trento, con la condanna di coloro che affermano

che il ministro, quando si trova in peccato mortale, anche se avrà adempiuto tutto ciò che è essenziale a celebrare e a conferire il sacramento, non celebra e non conferisce il sacramento (DS 1612).

Il motivo teologico risiede nel fatto che il ministro principale dei sacramenti è sempre Cristo e l'azione sacramentale è un'azione di tutta la chiesa. Quando perciò il ministro agisce con l'intenzione interna di essere il ministro di Cristo e della chiesa, egli compie un segno sacramentale che non dipende né dalla sua condizione dottrinale né da quella morale. L'effetto soprannaturale di grazia non dipende infatti dallo strumento umano ma dalla causa principale che è Dio (*l'opus operatum*), e quindi anche uno strumento indegno può essere un valido ministro dell'attuazione del rito sacramentale.

Inoltre, l'indipendenza dei sacramenti dall'ortodossia e dalla purezza del ministro garantisce per i fedeli la sicurezza morale e sacramentale di recezione della grazia. La salvezza degli altri può passare anche attraverso le mani di un ministro indegno.

La fede e la santità del ministro non sono necessarie per la validità dei sacramenti; è chiaro però che una *degnata e autentica celebrazione* dei sacramenti richiede che il ministro, che agisce "in persona Christi et ecclesiae", sia integrato personalmente in Cristo e nella chiesa che non solo è una comunità di sacramenti ma anche di fede e di governo.

c) Il soggetto dei sacramenti

Dal momento che il segno visibile dei sacramenti media il dono della grazia invisibile, la sola creatura capace di riceverli è *l'uomo*: un essere dotato di corpo e aperto al mistero di Dio, in virtù della sua natura spirituale e personale. Di conseguenza il soggetto dei sacramenti non può essere: un animale (non ha uno spirito-anima né una personalità), un angelo (privo di corpo) o un morto (non è più una persona).

Anche tra gli uomini però, *non tutti possono ricevere tutti i sacramenti*. La penitenza, l'ordine e il matrimonio li riceve solo chi è giunto all'uso della ragione; inoltre, l'unzione è riservata alle persone colpite da una malattia o agli anziani. Il sacramento dell'ordine è amministrato soltanto a un maschio (*vir baptizatus*). Tanto l'ordine quanto il matrimonio dipendono poi da numerosi impedimenti stabiliti dalla chiesa (cf. il diritto canonico) e influenzati dalla civiltà e dalla società (il diritto civile).

Se i sacramenti agiscono *ex opere operato*, essi non possono tuttavia agire nell'uomo a prescindere da lui, senza cioè che egli manifesti un'intenzione e si decida liberamente a voler accettare quanto gli viene gratuitamente offerto da Dio. Anche se manca una definizione magisteriale in merito, è convinzione costante della chiesa che *per la valida recezione del sacramento* da parte del soggetto adulto si richiede, come condizione necessaria, almeno *l'intenzione* positiva di volerlo ricevere. Tale intenzione deve essere

perlomeno virtuale o implicita (eccetto la penitenza, l'ordine e il matrimonio in cui l'intenzione deve essere esplicita). Un caso particolare riguarda coloro che non sono ancora pervenuti all'uso della ragione (o ne sono privi). Essi partecipano validamente ai sacramenti (il battesimo e i sacramenti dell'iniziazione, l'unzione); ciò viene motivato dal fatto che Dio, come non impone a nessuno la sua grazia, così non vuole neanche privarne coloro che non godono della libertà di scelta.

Sul piano di una *fruttuosa* celebrazione del sacramento non è sufficiente avere solo l'intenzione di riceverlo. La mancanza della disposizione morale (lo stato di grazia) e la fede incompleta o difettosa del soggetto – come nel caso del ministro – non influiscono sull'efficacia salvifica del sacramento che rimane valido; esse condizionano però la piena fecondità del sacramento nell'uomo. È necessario quindi che per un'efficace recezione del sacramento egli abbia le disposizioni interiori richieste: lo stato di grazia (per i “sacramenti dei vivi”) e l'attrizione dei peccati (il dolore) insieme alle condizioni di fede e di opzione evangelica (per i “sacramenti dei morti”).

Un sacramento celebrato validamente, ma privo di effetto personale a motivo della mancanza nel soggetto delle disposizioni necessarie, può diventare efficace quando viene rimosso l'impedimento (la *reviviscenza* dei sacramenti; su questo si veda più avanti). L'impedimento deve essere noto al soggetto; nel caso in cui egli non ne fosse consapevole, la grazia sacramentale agisce immediatamente.

Capitolo IX

EFFETTO DEI SACRAMENTI

Per comprendere a fondo la realtà dei sacramenti occorre guardare la loro natura intima, quello cioè che spiega il loro senso e lo scopo per cui furono istituiti. I sacramenti fanno parte del disegno storico-salvifico di Dio compiutosi in Cristo e il loro significato consiste in una continua offerta e comunicazione di questa salvezza di Dio per tutte le situazioni in cui un (uomo) cristiano si trova a vivere in questo mondo.

Il contenuto salvifico dei sacramenti comprende due effetti generali: un primo effetto permanente e la grazia. Si è già parlato del modo dell'efficacia sacramentale (*ex opere operato*), ora vediamo ciò che l'azione sacramentale produce.

Per caratterizzare i vari livelli dell'efficacia oggettiva del sacramento, i teologi scolastici elaborarono (sulla scia di Agostino) una descrizione in tre parti del rito sacramentale.

Il *sacramentum tantum* ("solo sacramento") è il segno sacramentale visibile, distinto dal contenuto, costituito dagli elementi del rito (cose, gesti, parole) e che ha la funzione esclusiva di significare. Esso non esiste che come relazione al significato / effetto (*la res*).

La *res et sacramentum* ("effetto e sacramento") è il termine intermedio del processo sacramentale; è *res* rispetto al segno (*sacramentum tantum*) perché viene significato da questo, e al tempo stesso è *sacramentum* nei confronti della grazia (*res tantum*) perché è ordinato ad essa. La *res et sacramentum* indica l'effetto oggettivo (nel senso che esso non dipende dalla fede e dalla santità né del ministro né del soggetto) permanente (che perdura nel tempo) del sacramento validamente celebrato, e cioè il "carattere" nei tre sacramenti che lo conferiscono (battesimo, cresima, ordine), il Cristo presente nell'eucaristia nei segni del pane e del vino, e negli altri tre sacramenti un primo effetto permanente, la cui definizione è oggetto di discussione teologica. Questo primo effetto è "segno / sacramento" del secondo (*res tantum*), una sorta di sacramento interiore, significato e causato dal rito sacramentale (*sacramentum tantum*)⁵³.

La *res sacramenti / tantum* ("effetto del sacramento / solo effetto") è l'efficacia e l'azione interiore del sacramento, costituita dalla "grazia" prodotta e comunicata nel segno sacramentale.

L'incontro sacramentale porta quindi con sé un duplice effetto: l'incorporazione permanente a Cristo e alla chiesa, e il dono dello Spirito (lo Spirito-"dono" e i vari doni particolari dello Spirito), che suscita nell'uomo la salvezza e la vita divina (grazia).

⁵³ "Il carattere sacramentale è effetto (*res*) rispetto al sacramento esterno (*sacramentum tantum*), ed è sacramento (*sacramentum*) rispetto all'ultimo effetto (*res tantum*)". "Benché il carattere sia effetto e sacramento (*res et sacramentum*), tuttavia non ogni elemento che è effetto e sacramento (*res et sacramentum*) è carattere" [infatti, non lo è ad es. il corpo e sangue di Cristo nell'eucaristia, che è *res et sacramentum*, ma non è carattere; e lo stesso si può dire dei sacramenti della penitenza, dell'unzione e del matrimonio] (Tommaso, *Summa Th.* III q. 63 a. 3 ad. 2-3). Sul primo effetto, cf. F. Millán Romeral, "La 'Res et Sacramentum'. ¿Fósil teológico o intuición fecunda?", in E. Estévez - F. Millán Romeral (ed.), *Soli Deo gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga, Marciano Vidal*, Madrid 2006, 333-354.

1. Il carattere

Il termine proviene dal greco *χαράσσω* / “incidere”. Nell’ambito cristiano è stato introdotto da Agostino d’Ippona. Indicava un segno di riconoscimento e di distinzione, esprime appartenenza e proprietà. Nell’epoca anteriore ad Agostino veniva impiegato il vocabolo neotestamentario *σφραγίς* “segno / sigillo”.

a) Mysterion e carattere sacramentale

Ci è voluto un lungo periodo di riflessione teologica prima che la dottrina sull’esistenza e sulla natura del carattere trovasse la sua espressione più compiuta nelle definizioni del concilio di Trento. Questa dottrina però si trova già presente in modo implicito nel NT.

Fondamento biblico. La ragion d’essere del “carattere” risiede nell’evento di *alleanza*: quella conclusa da Dio con l’umanità (alleanza cosmica), con il popolo d’Israele (alleanza antica) e infine con la chiesa in Cristo (alleanza nuova ed eterna). Le successive alleanze rappresentano altrettante tappe della rivelazione di Dio all’uomo e dell’attuazione nella storia del suo mistero salvifico. L’alleanza è sempre bilaterale, ma nel caso in cui Dio conclude alleanza con l’uomo essa diventa unilaterale, in quanto Dio fedele non viene mai condizionato dall’infedeltà dell’altra parte. In ognuna di queste alleanze Dio assume un impegno irrevocabile nei confronti del suo partner: nonostante le trasgressioni dell’uomo, Dio realizza sempre quanto aveva promesso.

L’incarnazione manifesta il vertice della fedeltà di Dio e rappresenta, nel contempo, una nuova proposta di alleanza definitiva (escatologica). Anch’essa è irrevocabile: assumendo la natura umana, Dio si lega per sempre e senza limiti all’uomo. La chiesa è la comunità della nuova ed eterna alleanza.

I sacramenti sono segni / simboli di questa alleanza. Con il battesimo il credente viene incorporato nella comunità dei tempi escatologici (la chiesa) ed entra a far parte dell’alleanza definitiva. Il carattere è segno di questo evento ed esprime un’appartenenza irrevocabile a Cristo e alla sua chiesa. Dio assume un impegno nei confronti dell’uomo, che non verrà mai cancellato né revocato nonostante che il battezzato si può allontanare dai benefici dell’alleanza o perdere la grazia. Il carattere della cresima porta alla pienezza l’alleanza sigillata nel battesimo, mentre quello dell’ordine configura in modo permanente a Cristo capo e abilita ad agire in suo nome a servizio della comunità.

Il carattere rappresenta quindi per il singolo quello che la chiesa sperimenta nel suo insieme: trovarsi ormai nella situazione escatologica, oggettivamente salvifica e irrevocabile, sotto la guida dello Spirito santo (Ef 1,13-14; 4,30). È la caparra di redenzione degli eletti (2Cor 1,21-22).

Evoluzione storica. I primi Padri parlano del “sigillo”, un termine che non indica direttamente il carattere sacramentale ma la trasformazione a immagine di Cristo operata dai sacramenti dell’iniziazione e dalla presenza nei battezzati dello Spirito santo. Qui il “sigillo” include sia il carattere (l’appartenenza permanente a Cristo e alla chiesa) sia la grazia (il dono della giustificazione e della santità).

La questione del battesimo amministrato dagli eretici (III s.)⁵⁴ e la controversia con i donatisti, la quale ha messo in rilievo la validità delle ordinazioni amministrato dagli eretici (IV s.), hanno portato a separare e distinguere i due elementi inclusi nel termine “sigillo”. Agostino, per primo, preciserà che pur non usufruendo del dono della grazia pasquale (gli eretici), il sacramento può essere ricevuto in modo valido, e ciò si deve al fatto che esso imprime un “carattere” il quale, simile al segno dell’imperatore impresso a fuoco sulla pelle dei soldati, rimane anche se essi sono dei disertori⁵⁵.

Per Tommaso d’Aquino, il carattere indica “una potenza spirituale” prodotta da Dio, che implica la capacità di partecipare al culto divino della chiesa e di esercitarlo in senso proprio⁵⁶. Si tratta quindi di una finalità speciale d’indole cultuale che viene esercitata in modo pieno all’interno della comunità ecclesiale.

Mentre per la corrente tomista il carattere sacramentale viene posto in relazione con la chiesa quale comunità visibile di culto, la maggior parte degli scolastici lo pone invece in relazione alla grazia: è un “sigillo” che dispone ad essa, rende l’uomo simile a Cristo e distingue il credente dal non credente. Il carattere svolge quindi varie *funzioni formali*; esso si connota come un segno indelebile:

configurante: realizza una particolare conformità a Cristo, innestando il credente nelle tre funzioni di Cristo: sacerdote, profeta e re;

distintivo: distingue chi lo possiede dagli altri membri della chiesa;

deputativo/obbligante: abilita a partecipare al culto e obbliga ad assolvere gli impegni relativi al rispettivo carattere sacramentale ricevuto;

dispositivo: dispone alla ricezione della grazia e la richiama come un titolo-diritto.

La dottrina del carattere sacramentale è stata più tardi formulata dal magistero. Il concilio di Firenze proclama:

Tra questi sacramenti, ve ne sono tre: battesimo, confermazione e ordine, che imprimono nell’anima un carattere indelebile, ossia un segno spirituale che distingue dagli altri, per cui non possono essere amministrati più volte alla stessa persona. Gli altri quattro non imprimono il carattere e quindi è ammesso ripeterli (DS 1313).

In modo quasi analogo ribadisce contro i protestanti il concilio di Trento:

Se qualcuno afferma che nei tre sacramenti del battesimo, della confermazione e dell’ordine non viene impresso nell’anima il carattere, cioè un segno spirituale ed indelebile, per cui non possono essere ripetuti: sia anatema (DS 1609).

⁵⁴ Al momento dell’ingresso nella chiesa, le persone battezzate dagli eretici dovevano ricevere o no un nuovo battesimo? Il conflitto verteva sull’applicazione delle due prassi opposte: quella africana (le chiese dell’Africa settentrionale e dell’Asia Minore) che riteneva necessaria la ripetizione (Cipriano di Cartagine) e quella romana (le chiese di Roma e di Alessandria) che lo negava riconoscendo l’assoluta unicità del battesimo (papa Stefano I).

⁵⁵ “Se una pecora, che è incorsa nell’errore e ha ricevuto il marchio esteriore dal predone che l’ha sedotta, torna alla salvezza dell’unità cristiana, deve essere ricondotta sulla retta via, liberata dalla seduzione, guarita dalle sue ferite; ma bisogna riconoscere il suo marchio, non disprezzarlo” (*De baptismo* 6,1). “Se il segno sacramentale del battesimo cristiano è efficace anche negli eretici e basta per consacrare, non è tuttavia sufficiente a partecipare alla vita eterna” (*Epistola* 98,5). Il “marchio del Signore” o il carattere garantisce perciò la validità del sacramento, indipendentemente da dove e come è stato ricevuto.

⁵⁶ “Poiché gli uomini per mezzo dei sacramenti vengono deputati a una qualche realtà spirituale appartenente al culto di Dio, ne consegue che per loro mezzo i fedeli vengono insigniti da un qualche carattere spirituale»; carattere è «un segno col quale una realtà viene designata come destinata ad un certo fine, come il denaro viene segnato con un carattere per l’uso dei cambi e i soldati vengono segnati con un marchio come destinati alla milizia” (*Summa Th.* III q. 63 a. 1c.3).

Riassumendo questa dottrina, possiamo dire che il carattere indelebile: – è diverso e in certo qual modo si distingue dalla grazia santificante; – rimane per sempre anche nel peccatore (chi cade nel peccato mortale, perde la grazia, ma non il carattere); – è il motivo dell'irripetibilità dei tre sacramenti; – garantisce la reviviscenza della grazia sacramentale.

Il carattere viene impresso quando il sacramento è celebrato e conferito in modo valido. È uguale in tutti e non dipende dalle qualità morali-dottrinali del soggetto. La crescita nella vita di grazia non produce un aumento del carattere che resta sempre lo stesso, essendo distinto dalla grazia. Il rapporto fra i tre caratteri è di tipo *perfettivo*, ossia il carattere successivo completa e perfeziona il precedente/i.

La tradizione attribuisce il carattere, senza però spiegarne il motivo, soltanto ai tre sacramenti. Per giustificare questa scelta si potrebbe ricorrere alla relazione del carattere con la Trinità e le funzioni di Cristo. Tutti i sacramenti ci introducono nella vita trinitaria, ma proprio in questi tre segni s'instaura una relazione stabile con una persona della Trinità (battesimo – figlio del Padre; cresima – tempio dello Spirito santo; ordine – testimone e ministro dell'azione di Cristo). In secondo luogo, questi tre sacramenti assimilano in modo particolare con una delle tre funzioni di Cristo (battesimo – rende partecipi del sacerdozio; cresima – abilita e obbliga alla funzione magisteriale; ordine – rende partecipi della funzione pastorale e regale).

b) Il carattere come relazione

Volendo specificare la *natura del carattere sacramentale*, dobbiamo dire che esso non va inteso semplicemente in un senso intenzionale o morale, ma come *una realtà fisica* (seppure non materiale) *che tocca ontologicamente il soggetto* e fonda il suo nuovo modo di essere e di rapportarsi con Cristo e con la chiesa. Il carattere è una realtà soprannaturale perpetua e formativa che conferisce al nucleo personale dell'uomo (anima) un'impronta in conformità alla finalità del carattere.

Considerato dalla parte di Dio, esso è radicato sull'assoluta fedeltà di Dio alle sue promesse di alleanza, mentre visto dalla parte dell'uomo, significa una relazione con Cristo, con la chiesa e con la grazia.

Relazione con Cristo. Il carattere stabilisce un riferimento oggettivo e ontico-reale a Cristo, conferisce un' "impronta", un riflesso della sua natura umano-divina, che produce un'appartenenza al Signore e abilita l'uomo ad agire nella chiesa con i lineamenti dell'uomo-Dio. Configurato a Cristo, il credente partecipa – a diversi livelli – della sua funzione sacerdotale, profetica e regale.

Relazione con la chiesa. Nello stesso tempo in cui rende partecipi del mistero di Cristo, il carattere incorpora anche al mistero della chiesa. A livello dell'essere, il carattere fonda una partecipazione al mistero della chiesa a prescindere dalla scelta del battezzato, mentre a livello dell'agire, esso chiama a operare a servizio della missione della chiesa a seconda della natura e finalità del carattere ricevuto.

Relazione con la grazia. Il carattere dispone alla grazia, la esige e garantisce la possibilità oggettiva di riceverla. Pur distinti, il carattere e la grazia sono quindi fra loro in

stretto rapporto. In questo senso il carattere diventa fondamento della vocazione universale alla santità, della configurazione alla natura divina di Cristo. Esso rappresenta una *consacrazione* oggettiva, che precede le singole scelte di vita (le quali si caratterizzeranno per una *santificazione* soggettiva) e richiede una risposta esistenziale conforme all'essere dell'uomo credente in Cristo e nella chiesa.

c) *La reviviscenza dei sacramenti*

I sacramenti celebrati validamente, ma senza produrre nell'uomo la grazia a motivo di un ostacolo / impedimento posto da lui (*obex sacramenti*), possono in seguito comunicare la grazia. Ciò avviene quando 1) il sacramento è stato celebrato in modo valido, 2) l'uomo ha rimosso l'ostacolo, 3) nel soggetto esiste un legame causale con il sacramento celebrato nel passato. L'ultima condizione si riferisce al carattere. La grazia del sacramento può rivivere, dal momento che ciò che lega il rito del passato con il presente (nel quale non esiste ormai l'impedimento) è l'essere stati incorporati ontologicamente ed escatologicamente a Cristo nella chiesa. Il fondamento della reviviscenza dei sacramenti rimane quindi sempre il carattere battesimale, perfezionato da altri due⁵⁷.

In virtù del valido rito celebrato in precedenza, la grazia "rivive" nell'uomo. A parte l'eucaristia e la penitenza (ripetibili sempre), tutti gli altri sacramenti possono rivivere nel soggetto.

Si comprende meglio il problema della reviviscenza, tenendo presente il fatto della fedeltà di Dio alle sue promesse. Anche se l'uomo infrange l'alleanza e si allontana dalla grazia, Dio è sempre fedele e non rinnega l'impegno assunto. Il sacramento rivive, perché Dio, una volta accolto nel battesimo l'uomo quale suo figlio, lo ha accolto in modo definitivo. La grazia rimane sempre a disposizione dell'uomo; si richiede solo la conversione / il ritorno a Dio.

2. La grazia

I sacramenti sono in sommo grado eventi di grazia. Dipendono infatti dall'iniziativa libera e gratuita di Dio, e inoltre conferiscono quello che significano.

a) *Il mistero di Dio come grazia*

La grazia non è soltanto uno *status*, visto in chiave metafisica e in un senso più o meno anonimo. È in prima istanza un *evento di incontro*, in cui l'amore personale di Dio si incontra con la risposta umana. In tale incontro, Dio concede il suo favore all'uomo, ovvero lo chiama a partecipare alla vita divina. La grazia corrisponde allora a un generoso e progressivo farsi vicino di Dio all'uomo, che nell'incarnazione arriva al suo punto estremo: Cristo è la grazia di Dio fatta persona. Così il mistero nascosto in Dio

⁵⁷ A proposito del battesimo ricevuto per finzione, Agostino scrive: "Non occorre che colui che si è accostato al sacro fonte solo in apparenza sia nuovamente battezzato, perché con una devota conversione e una sincera confessione si purga quello che non poteva purgarsi senza battesimo, in modo che ciò che è stato dato in precedenza (con il battesimo fittizio), diviene efficace per la salvezza proprio quando quella finzione viene eliminata mediante una sincera confessione" (*De bapt. contra Donat.* I,12,18).

fin dall'eternità viene rivelato nell'esistenza di Gesù di Nazaret ed è comunicato alla chiesa tramite lo Spirito. La rivelazione della grazia si presenta allora come un fatto gratuito che non scaturisce da alcun merito dell'uomo, ma dipende in tutto dalla generosità e dall'iniziativa di Dio. L'uomo che nei sacramenti si avvicina al mistero salvifico di Dio realizzato in Cristo, viene confermato o nuovamente inserito nell'evento pasquale di Cristo, dal quale e tramite il quale gli viene offerta gratuitamente la grazia della salvezza.

b) La grazia come esistenza nello Spirito

Il dono della grazia scende dall'alto e realizza nell'uomo – che l'accoglie (con fede) e si lascia trasformare da essa – una nuova esistenza nello Spirito. Liberato da tutto ciò che l'opprimeva e divenuto partecipe della natura divina, l'uomo vive ormai nella comunione con Dio e con la creazione.

La grazia è in primo luogo *un evento di liberazione*. È una “liberazione da” qualche cosa: colpa e condanna (Rm 6,22; 8,1), legge (Gal 3,13), dominio del peccato (Rm 7,24), morte ultima (1Cor 15,54-57). A questa liberazione in senso negativo si aggiunge poi un aspetto positivo, una “liberazione per”: rimanere liberi (Gal 5,1), camminare secondo lo Spirito (Gal 5,13-26), lasciarsi sempre trasformare da Gesù e dalla sua parola di verità.

Strettamente collegato con la liberazione è *il dono della vita divina*. La salvezza che viene dalla pasqua di Cristo e nella quale l'uomo si immerge nel battesimo, lo fa rinascere come una nuova creatura rivestita di Cristo. “Là dove ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia” (Rm 5,20). Il credente nato dall'alto possiede in sé la vita, perché possiede il Figlio (1Gv 5,12), e diventa partecipe della vita divina (2Pt 1,4), dal momento che vive ormai quale figlio adottivo del Padre, come attesta la presenza dello Spirito (Gal 4,4-6; Rm 8,15-17).

La liberazione e la figliolanza divina si congiungono a un terzo elemento: *la nuova vita di comunione*. Viene ricomposta così la rottura e la divisione causate dal peccato. La grazia realizza una nuova relazione dell'uomo non solo con se stesso ma anche con gli altri: in senso verticale con Dio, e in senso orizzontale con gli uomini e coll'intero cosmo.

c) La grazia sacramentale

Il dono della grazia fin qui delineato viene qualificato come “grazia santificante”. Si tratta di una condizione soprannaturale, elargita all'uomo quando essa manca (il battesimo), che gli viene restituita quando è stata perduta (la penitenza) e cresce quando in lui è già presente (gli altri sacramenti). La grazia santificante è chiamata *grazia prima*, quando viene donata all'uomo che ne è privo, oppure *grazia seconda*, quando è aumentata in colui che già la possiede.

Tutti i sacramenti producono la grazia santificante. Se è così, nasce spontanea la domanda: perché esiste un settenario sacramentale e come si caratterizza la grazia propria

di ogni sacramento? In quale rapporto si trovano tra di loro la grazia santificante e la grazia sacramentale?

La presenza della grazia sacramentale, propria di ogni sacramento, si desume dal fatto che 1) Cristo ha istituito “diversi sacramenti” e ne ha sottolineato una rispettiva e speciale necessità per la salvezza (Gv 3,5: battesimo; 6,53: eucaristia); 2) diversi sacramenti, avendo “segni diversi”, devono produrre anche effetti diversi, in quanto il segno indica ciò che viene significato; 3) i sacramenti sono dati per le “diverse situazioni della vita umana” e a queste devono corrispondere quindi diverse grazie.

Alla questione del rapporto tra la grazia santificante e quella sacramentale sono state date varie risposte. Alcuni ritenevano la grazia sacramentale come *un particolare “abito” soprannaturale*, distinto dalla grazia santificante o anteriore ad essa; altri vedevano nella grazia sacramentale *un diritto alle diverse grazie attuali* significate dal sacramento conferito; altri infine consideravano la grazia sacramentale *la stessa grazia santificante*, ma determinata nel senso indicato e attuato da ciascun sacramento.

Oggi si preferisce seguire l’ultima posizione che propende per l’identità invece che per la distinzione. Dal momento che esiste una sola forma di partecipazione alla vita di Dio, quella acquisita da Cristo, di conseguenza la grazia santificante e la grazia sacramentale non possono essere concepite come due realtà parallele, ma piuttosto come *due modi per esprimere la medesima realtà*. Quindi, la grazia prodotta dai sacramenti non è altro che la grazia santificante, l’unica grazia divina che opera effetti diversi nei diversi sacramenti in relazione alla loro diversa significazione e finalità. Ciò si nota a un triplice livello (cristologico-ecclesiologico-antropologico).

Riferimento a Cristo. Se i sacramenti sono ripresentazione liturgica dell’unico mistero di Cristo, si deve pensare quindi a un’unica grazia che, in forza del diverso segno sacramentale, si caratterizza come attuazione dello stesso mistero partecipato a livelli differenziati. Siccome ci sono vari modi o aspetti con cui il credente è chiamato a partecipare al mistero di Cristo, diversi sacramenti sono altrettanti modi o aspetti con cui è conferita in essi l’unica grazia dell’evento pasquale.

Riferimento alla chiesa. Il credente non solo deve sviluppare una crescita personale in conformità a Cristo, ma anche nell’essere vocazionale / missionario all’interno della chiesa. Poiché ogni sacramento caratterizza un modo specifico di essere nella comunità ecclesiale, di conseguenza la grazia sacramentale va contemplata in questo quadro di caratterizzazione del *modus vivendi* del cristiano nella chiesa.

Riferimento alla situazione vitale del credente. I sacramenti prendono di mira le situazioni vitali dell’uomo credente. E così l’unica grazia santificante diventa settiforme, ossia assume una diversa determinazione e una funzione particolare in corrispondenza ai svariati momenti della vita umana. L’unica grazia di Cristo viene quindi comunicata nel singolo sacramento come grazia sacramentale propria di quel sacramento.

d) Risposta alla grazia

Se la grazia è unicamente opera di Dio, ciò non vuol dire che l’uomo debba rimanere passivo. Proprio perché la grazia è un evento d’incontro, Dio esige che il suo “sì” trovi

una risposta nel libero “sì” dell’uomo. La risposta dell’uomo consente al dono della grazia (conferita da Dio in modo oggettivo, vale a dire sempre e comunque in un sacramento validamente celebrato) di operare soggettivamente i suoi frutti. I sacramenti sono cioè efficaci *ex opere operato*, ma senza la collaborazione dell’uomo non possono agire in lui.

Come si manifesta la risposta dell’uomo? In modo concreto, ossia nelle sue “opere”. Esse rivelano l’azione della grazia e nello stesso tempo dimostrano che la grazia è stata davvero accolta. Il mistero di Dio diventa una “esistenza nello Spirito” e risposta umana alla grazia, di camminare nella novità di vita iniziata nel battesimo.

Capitolo X

I SACRAMENTALI

Parlare oggi dei sacramentali non è facile. In un mondo secolarizzato, razionalistico e scettico, essi vengono ritenuti parte di una concezione sorpassata del cosmo, nel quale l'uomo si difendeva dalle forze oscure con molteplici riti sacri ed esorcismi. Ci si chiede allora se e quale senso abbiano ancora le benedizioni delle persone e delle cose. Non vi si nasconde forse un pericolo di superstizione o di magia? Inoltre, sembra problematico trovare per i sacramentali un posto adeguato nell'ambito della sacramentalità della chiesa e dei sacramenti.

Benché nel passato pratiche e impieghi dei sacramentali siano stati talvolta poco appropriati, tuttavia questo non vuol dire che essi non abbiano senso. Tutt'altro. Dal punto di vista teologico i sacramentali occupano un posto rilevante nella fede della chiesa. Infatti, mentre il mistero salvifico di Dio rivela e attualizza il significato escatologico del cosmo-creatura di Dio, i sacramentali sono una forma di concretizzazione / manifestazione di questo mistero nel tempo della chiesa. A parte gli atti decisivi in cui il mistero di Dio si dispiega nel mondo (i sacramenti con l'eucaristia al centro), la grazia dello stesso mistero viene espressa anche in altre forme, i sacramentali appunto; invero, il mistero di Cristo, in cui il disegno salvifico di Dio ha trovato il suo compimento, non si chiude con i sacramenti. Limitare perciò l'economia sacramentale ai sette sacramenti sarebbe un segno di misconoscenza della ricchezza del mistero salvifico. Nell'universo liturgico (con i suoi numerosi riti, gesti e momenti celebrativi), che rende presente il piano storico-salvifico di Dio sul mondo e sull'uomo, si riflette tutto l'universo. Il cosmo e l'esistenza umana vengono "sacramentalizzati", ovvero diventano segni della grazia di Dio. In questo quadro un posto eminente spetta certamente ai sette sacramenti, ma anche i sacramentali hanno la loro importanza.

1. Nozione generale

La costituzione sulla liturgia *Sacrosanctum concilium* del concilio Vaticano II, parlando dei sacramentali, ne offre la seguente descrizione:

La santa madre chiesa ha inoltre istituito i sacramentali. Questi sono segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l'effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita (SC 60).

Nel numero successivo si collega il tema dei sacramentali con quello dei sacramenti:

Pertanto la liturgia dei sacramenti e dei sacramentali offre ai fedeli ben disposti la possibilità di santificare quasi tutti gli avvenimenti della vita per mezzo della grazia divina che fluisce dal mistero pasquale della passione, morte e risurrezione di Cristo, mistero dal quale derivano la loro efficacia tutti i sacramenti e sacramentali; e così ogni uso onesto delle cose materiali può essere indirizzato alla santificazione dell'uomo e alla lode di Dio (SC 61).

In questi due testi troviamo gli elementi essenziali della nozione comune dei sacramentali.

Origine. Diversamente dai sacramenti che derivano da un atto istitutivo di Cristo, i sacramentali sono espressione della fede della chiesa e del suo amore per l'uomo, in

quanto *la santa madre chiesa ha istituito i sacramentali*. Proprio perché sono di origine ecclesiale, essi possono essere modificati o aboliti, come pure se ne possono costituire dei nuovi. Ciò non vuol dire però che l'esistenza dei sacramentali sia dovuta a un puro esercizio canonico dell'autorità ecclesiastica. L'origine dei sacramentali infatti ha una motivazione remota di ordine biblico-teologico, che risiede nella bontà originaria della creazione e nell'universalità dell'opera salvifica di Cristo. Tutta la creazione è opera di Dio e quindi buona in sé. L'uomo che sta al vertice del creato ha ricevuto l'ufficio di celebrare la liturgia del cosmo, riferendo tutta la creazione al suo creatore. Neppure il peccato ha cancellato tale progetto di Dio, rimasto sempre latente nel cuore umano. Con l'incarnazione e il mistero pasquale di Cristo, Dio risponde a questo profondo desiderio dell'uomo, distruggendo il peccato e indirizzando di nuovo a sé l'umanità e il cosmo. I sacramentali esprimono questa coscienza della chiesa nella bontà della creazione e nel significato salvifico dell'evento Cristo; rendono esplicita la sacramentalità iscritta nel cosmo e nell'uomo, e manifestano la fede in Dio creatore e redentore. La potenza di Dio sta all'origine di ogni cosa e ogni cosa è chiamata a essere santificata dall'opera salvifica di Cristo.

Essenza. I sacramentali sono *segni sacri*. In quanto *segni* visibili, non possono essere compresi unicamente per il loro aspetto materiale ma per quello che rappresentano al di là della forma esteriore (gesti, segni e formule). Anche nei sacramentali quindi (come già nei sacramenti) è necessario percepire il significato profondo delle realtà e dei gesti. Inoltre, vi compare la stessa forma dei sacramenti: si ricollegano al mistero pasquale di Cristo (memoria), lo proclamano presente nella chiesa e nel mondo (dimostrazione), richiedono a viverlo (impegno) e annunciano il futuro atteso (prefigurazione). I sacramentali sono segni *sacri*, perché pur utilizzando il linguaggio umano, fanno parte del linguaggio della fede professato dalla chiesa nella liturgia.

Anche i sacramentali quindi, *a imitazione dei sacramenti*, sono segni che si radicano nell'ordine creaturale ma superandolo nel significato assunto in rapporto alla rivelazione del mistero di Dio nella storia; essi sono indirizzati a significare qualcosa ("segni misti") e a ottenerlo ("segni pratici").

Causalità. La differenza fondamentale tra i sacramenti e i sacramentali consiste nel fatto che mentre i primi portano la loro efficacia in se stessi (*ex opere operato*), il contenuto salvifico dei secondi è realizzato *per impetrazione della chiesa*, ossia l'effetto dei sacramentali (la grazia) non viene prodotto dal segno esterno ma dalla fede della chiesa che compie il segno, dalla fede del ministro⁵⁸ e del soggetto⁵⁹, attuata e professata nel segno (*ex opere operantis ecclesiae et subiecti*). La forza dei sacramentali risiede

⁵⁸ A seconda della relazione di un sacramentale con la chiesa in quanto corpo che agisce ufficialmente, *il ministro dei sacramentali* può essere il vescovo (consacrazioni, dedizioni e benedizioni dell'abate e dell'abbadessa), il presbitero (tutte le benedizioni collegate con la celebrazione dell'anno liturgico e con la vita dei fedeli), il diacono (la maggior parte delle benedizioni non collegate con la celebrazione eucaristica), il laico (nell'ambito della sua vita). Talvolta il ministro e il soggetto possono essere la stessa persona (una benedizione).

⁵⁹ *Il soggetto dei sacramentali* è un cristiano cattolico, ma anche un non-cattolico e in alcuni casi un non-cristiano.

dunque nella fede. È un'esigenza imprescindibile. Se manca la fede, il segno non può operare quello che significa.

Effetti. I sacramentali sono destinati a produrre nel credente *effetti soprattutto spirituali*. Non si nega che tramite essi si possano raggiungere anche effetti temporali, ma questi vanno sempre considerati in maniera subordinata a quelli superiori di ordine spirituale-salvifico; quanto più l'uomo viene santificato, tanto più viene risanata la sua vita terrena. I sacramentali hanno alla loro base il mistero pasquale di Cristo e quindi lo sforzo di fede del soggetto (*ex opere operantis*) produce un effetto in linea con questo mistero. Anche se non si tratterà, come nei sacramenti, di stabilire una comunione con Cristo e quindi di ricevere la sua grazia santificante, i sacramentali comunicano tuttavia determinate grazie che aiutano ad approfondire il rapporto con il Signore, a plasmare cristianamente la vita o indirizzarla verso Dio (la conversione).

Finalità. I sacramentali sono strettamente legati ai sacramenti e in particolare all'eucaristia. La prima finalità dei sacramentali consiste infatti nel *predisporre gli uomini* a ricevere l'effetto dei sacramenti. Questa funzione si effettua in un triplice modo: *preparando la celebrazione dei sacramenti*: la dedicazione della chiesa e dell'altare, la benedizione del calice, della patena e delle vesti liturgiche (eucaristia); la benedizione dell'acqua battesimale e dell'olio dei catecumeni (battesimo); la benedizione del crisma (cresima); la benedizione dell'olio degli infermi (unzione dei malati); *accompagnandola*: i gesti di benedizione durante la messa, l'uso dell'incenso, l'unzione battesimale; e *completandola*: la benedizione finale della messa, la benedizione degli alimenti (eucaristia); l'uso dell'acqua benedetta (battesimo)⁶⁰.

La seconda finalità dei sacramentali è invece quella di *santificare* gli avvenimenti e le situazioni di vita umana (lavoro, riposo, pasti, preghiera, dolore, morte, ecc.) che assurgono così a diventare momenti d'incontro con Dio che salva e offre la sua grazia.

2. Sintesi storica

La storia dei sacramentali è strettamente connessa con quella dei sacramenti, almeno fino alla distinzione avvenuta nel medioevo⁶¹.

I sacramentali sono radicati nella vicenda stessa dell'umanità e si incontrano nelle tradizioni religiose di tutti i popoli. Anche quella del popolo di Israele è piena di gesti e riti di purificazione-benedizione e di consacrazioni di vario tipo, che sono espressione significativa della fede professata dal popolo ebraico.

Gesù Cristo è erede di questa tradizione; egli riprende e utilizza gesti di esorcismo (Mc 1,25; 9,25), unzioni sui malati (Mc 7,33), imposizioni delle mani, benedizioni (Mc 6,41; 10,16; Lc 24,50). Lo stesso farà la comunità cristiana. I suoi gesti sacramentali sono in linea con la vicenda religiosa di ogni uomo alla ricerca di Dio e con l'esperienza culturale del popolo d'Israele. A questa continuità che si verifica nell'ambito del mistero

⁶⁰ Cf. K. Bommès, "I sacramentali della chiesa", in H. Luthe (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Cinisello Balsamo (Milano) 1989², 422-425.

⁶¹ Per quanto segue vedi A. Donghi, "Sacramentali", in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, 1254-1259.

salvifico di Dio dispiegato nella storia, si aggiunge poi l'evento Cristo che conferisce alla ritualità e al linguaggio simbolico della chiesa il loro pieno significato. Compiendo i riti sacramentali, la chiesa non agisce come una potenza indipendente che si fronteggia con la realtà del mondo indipendente; al contrario, essa fu inviata e si trova a servizio di Cristo e la sua azione ha di mira la diffusione nel mondo dell'opera salvifica di Cristo.

Questa ampia visione dei sacramentali si ritrova anche nell'epoca patristica che li guarda non quali gesti inventati dal cristianesimo ma condivisi con la maggioranza delle religioni e ora perfezionati nel significato dalla novità dell'evento Cristo. Le benedizioni delle cose (olio, latte, miele, vino, ecc.) non sono dovute al fatto che queste realtà siano profane o cattive in se stesse, ma, con il gesto della benedizione, le realtà della natura e della vita quotidiana vengono riconosciute quale espressione della bontà del creatore. Esse inoltre, alla luce della pasqua, sono segno di un mondo nuovo inaugurato con la risurrezione di Cristo. A queste benedizioni nel senso delle preghiere di lode-ringraziamento, prevalenti nei primi secoli, si aggiungeranno (VI s.) le benedizioni nel senso di santificazione o di esorcismo (acqua battesimale, olio dell'esorcismo per i riti di preparazione al battesimo).

Per quanto concerne la terminologia, va osservato che quello che oggi chiamiamo "sacramentale", fino al XII-XIII s. veniva indicato con il termine unico "sacramento". La prima distinzione si deve a Ugo di S. Vittore († 1141), il quale parla di *tria genera sacramentorum: sacramenta maiora* (battesimo e eucaristia), *sacramenta minora* (altri sacramenti) e *un terzo genere di sacramenti*, senza nome, che comprende numerosi gesti sacramentali. Questa distinzione diventa in seguito sempre più netta. Il termine "sacramentale" compare in Pietro Lombardo († 1160) che distingue in maniera chiara tra i *sacramenta principalia* e *alia sacramenta*, detti sacramentali.

Dopo il concilio di Trento appaiono diverse classificazioni dei sacramentali. La più comune li divide in sei classi:

- orans* (pregare): la preghiera del Padre nostro e le altre preghiere di carattere pubblico;
- tinctus* (immergere/tingere): l'aspersione con l'acqua benedetta e le diverse unzioni sacre;
- edens* (mangiare): la preghiera sui pasti e la manducazione dei cibi benedetti;
- confessus* (confessare/riconoscersi reo): l'atto penitenziale della messa e atti pubblici di contrizione;
- dans* (dare): le elemosine e in generale le opere di misericordia corporale e spirituale;
- benedicens* (benedire): le benedizioni di persone e di cose, le consacrazioni e dedizioni a Dio.

Le trattazioni sempre più elaborate dei sacramentali (riguardanti le questioni dell'istituzione, della suddivisione, dell'efficacia e degli effetti) porteranno con sé un lato negativo. Infatti, diversamente da come avveniva nel periodo patristico in cui i sacramentali coprivano quasi tutti gli aspetti della vita cristiana, nell'epoca post-tridentina e fino alla teologia manualistica del XX s. la prospettiva cambia: i sacramentali vengono ristretti a un determinato numero di benedizioni ed esorcismi, affidati quasi sempre al ministro ordinato e fissati nei rituali stabili.

La riforma liturgica del concilio Vaticano II ha affrontato l'argomento dei sacramentali affermando, tra l'altro, la necessità di "compiere in essi alcuni adattamenti alle esigenze del nostro tempo" (SC 62; cf. n. 79).

3. Divisione dei sacramentali

Dal punto di vista del contenuto, i sacramentali vengono comunemente divisi in due gruppi fondamentali: le benedizioni e gli esorcismi.

a) Benedizioni

Il sacramentale è in primo luogo ed essenzialmente una benedizione. Benedire, come risulta dal linguaggio biblico, significa “dir bene”. Quando si riferisce a Dio, la benedizione è un atto di gratitudine con cui l’uomo riconosce la bontà di Dio e gli rende grazie, accogliendo le realtà create come sgorganti dalla sua benevolenza. Alla lode ascendente dell’uomo corrisponde poi l’azione discendente di Dio che protegge con la sua potenza vivificante la realtà benedetta.

Nel NT l’oggetto principale della benedizione è Cristo, fondamento e mediatore di ogni benedizione (At 3,26; Rm 15,19; Ef 1,3); il segno della croce, fatto nella benedizione, significa il ritorno di una realtà creata sotto la croce di Cristo. Si comprende allora che i sacramentali non hanno nulla da spartire con una sorta di “purificazione” delle realtà materiali; le cose create sono infatti buone (Gen 1,4-25; 1Tm 4,4) e i sacramentali celebrano la potenza del loro creatore, associando gli uomini all’iniziativa di Dio di ristabilire l’ordine originario ferito dal peccato e riportare tutto sotto la signoria di Cristo. Le benedizioni si suddividono in due tipi: costitutive e invocative.

Costitutive: sono sacramentali che separano oggetti o persone dall’ordine terreno (profanità) per destinarle, in modo stabile, al culto divino e renderle sante (ad es. la consacrazione delle vergini, di un calice, di un luogo di preghiera, la professione religiosa, la benedizione di un abate). Rappresentano un atto di vera dedizione o di consacrazione, con cui la chiesa affida realtà o persone al servizio e alla gloria della Trinità. Le benedizioni costitutive sono regolate dai singoli riti.

Invocative: hanno quale fine la lode di Dio, impetrando qualche bene, ma senza cambiare lo stato delle realtà o dei soggetti (le benedizioni delle case, dei frutti, dei malati, degli sposi, ecc.). Si tratta delle preghiere di fede con cui la chiesa chiede, affinché si riconosca che tutto è dono di Dio e si attui su ogni realtà o persona la protezione e i benefici divini. Le benedizioni invocative non hanno un numero definito e possono estendersi alle più svariate realtà e situazioni umane.

Anche se a volte i riti o le preghiere possono evocare le antiche formule votive popolari, tuttavia le benedizioni non vanno confuse con la magia. In esse si vuole mostrare, in primo luogo, che una realtà mondana viene liberamente sottratta alla disponibilità dell’uomo per stare sempre ed esclusivamente dinanzi a Dio e per Dio. Riservando, poi, questa realtà o persona a uno “stato speciale”, la chiesa rivela che nella sua preghiera la consegna a Dio ha avuto luogo tramite Gesù Cristo (al cui servizio la cosa o la persona viene assegnata), conferma questa donazione umana con il potere derivante da Cristo e la dichiara come assunta da Dio.

C’è da osservare che la parola di offerta e di preghiera della chiesa produce il suo effetto; ciò diventa possibile per il fatto che la chiesa-corpo di Cristo agisce nel mondo

per Cristo e in vece sua. L'azione della chiesa, la missione e il mandato ricevuti dal Signore sono perciò il motivo e la garanzia dell'efficacia delle benedizioni.

b) Esorcismi

Riguardano l'allontanamento dell'influsso demoniaco su certi soggetti, rivolgendo a Dio la preghiera, affinché trionfi su tutto ciò che vuole separare il credente dalla vita in Cristo. Un esorcismo solenne viene effettuato nel caso di una ossessione reale ed è compiuto da un sacerdote a ciò deputato. Un altro esorcismo è quello all'interno del rito battesimale che viene praticato sul battezzato per preservarlo dagli influssi del male.

Se Cristo ha vinto ormai il peccato e Satana, ciononostante fino alla parusia il mondo e l'umanità dovranno convivere con i residui del peccato e del demonio. Nel tempo dell'attesa escatologica la chiesa è impegnata quindi, con il potere ricevuto da Cristo (Mt 10,1; 16,17; Lc 9,1), a sostenere la lotta contro ogni forma di potere malefico, proclamando così la signoria universale del Signore Gesù e la sua vittoria sul male.

L'esistenza di Satana, di spiriti maligni e del male costituiscono una verità rivelata dalla Scrittura. Le descrizioni bibliche hanno bisogno però di un'adeguata rilettura teologica, che le spogli da un quadro cosmologico del tempo senza tuttavia negare il loro contenuto. Solo così gli esorcismi acquisteranno il loro pieno significato e, cosa altrettanto importante, saranno anche compresi e stimati meglio dall'uomo.

4. Sacramentali nel loro contesto (chiesa, mondo, regno di Dio)

Per non correre il rischio di leggere i sacramentali in una chiave riduttiva o formale-giuridica, occorre tener conto del contesto globale in cui si colloca la loro teologia.

La descrizione offerta dalla *Sacrosanctum concilium* 60-61 va inserita in un ampio ambito della liturgia, intesa quale esercizio del sacerdozio di Cristo, nella quale si realizza la santificazione dell'uomo e viene esercitato il culto pubblico integrale (n. 7). I sacramentali assumono così un profondo valore santificante e culturale-ecclesologico: sono atti o realtà che si collegano alla pasqua di Cristo (celebrazione) e predispongono il credente ad accogliere e a vivere i suoi frutti salvifici (vita).

La chiesa, alla quale appartengono i sacramentali, vive – come proclama la *Lumen gentium* – nel mondo e cammina nella storia (nn. 8-9). Tutti i battezzati sono rivestiti del sacerdozio comune, attuato ed esercitato in modi diversi (nn. 10-11), e svolgono una ministerialità salvifico-cosmica (nn. 12-13). Questa missione della chiesa nel mondo si esprime appunto nei sacramentali, i quali dimostrano che solo nella luce di Cristo trovano risposta i grandi interrogativi dell'uomo e hanno piena realizzazione tutte le realtà del mondo. I sacramentali non sono pertanto gesti rituali chiusi in sé, né isolati, ma vanno inseriti nella vita della chiesa e nella sua missione universale. Rendere il mondo puro e santo attraverso i sacramentali non è altro che un processo di ri-conversione del mondo a Cristo – centro della storia salvifica (Col 1,13-20) – e di inserimento del creato nel suo mistero (*la cristologizzazione del mondo*). Quel mondo che è stato maledetto a causa dell'uomo (Gen 3,17-19), viene ora benedetto per la mediazione dell'uomo nei

sacramentali e santificato dall'opera redentrice di Cristo. Il senso dell'azione ecclesiale-umana nei sacramentali sta proprio qui: operare nel mondo con Cristo, in Cristo e per Cristo.

La relazione della chiesa con il mondo va vista però nella prospettiva fondamentale del regno di Dio (*l'escatologizzazione del mondo*). È questo il destino finale verso cui tendono sia la chiesa che il mondo, un destino reso già parzialmente presente e operante nei sacramenti. In tale contesto, i sacramentali si trovano come al confine tra la chiesa e il mondo, richiamando alla prima la necessità della purificazione-santificazione, e indicando al secondo il senso e fine dell'esistenza umana illuminata dalla pasqua e la necessità quindi di dover accogliere Cristo e il suo messaggio salvifico. I sacramentali non sono solo riti umani ma anche segni che indicano e garantiscono la presenza di un mondo reale che sta al di sopra di quello visibile e sperimentabile, un mondo che ha alla sua base la storia della salvezza operata da Dio, un mondo in cui questo nostro mondo trova il suo senso e il suo compimento. Il ruolo dei sacramentali consiste nel servire a questo senso del mondo e a questo suo compimento.

I sacramentali esprimono l'origine, la natura e il destino cristocentrico della creazione. La centralità di Cristo vuol dire che tutte le realtà del cosmo e della vita umana si riferiscono al Signore glorioso. Mediante i sacramentali l'uomo è invitato a scorgere nel mondo il suo intimo significato simbolico e a guardare il creato come luogo d'incontro con il Signore. Motivo per cui *l'estensione dei sacramentali è universale*; riguarda lo spazio, il tempo, le realtà create, il peccato e le potenze del male (esorcismi).

Conclusione della terza parte

L'inquadramento sistematico di quest'ultima tappa ci ha permesso di studiare più a fondo i temi essenziali della teologia sacramentale: la nozione di sacramento, l'origine dei sacramenti, gli effetti dei sacramenti, i sacramentali; sono le problematiche che stanno alla base dell'ulteriore analisi dedicata a ciascun sacramento.

Accogliendo le acquisizioni teologiche della scolastica e le formulazioni dogmatiche del magistero, non si deve, comunque, dimenticare di inserire questo discorso generale sui sacramenti nell'ambito del *mysterion* neotestamentario. Solo così i concetti dogmatici potranno essere compresi in modo pieno, evitando anche il rischio di riduzioni in materia di linguaggio e di contenuto.

Bibliografia (alcune indicazioni)

- Auer J. - Ratzinger J., *Il mistero dell'eucaristia. La dottrina generale dei sacramenti e il mistero dell'eucaristia* (Piccola dogmatica cattolica 6), tr. dal ted., Assisi 1989², 37-182.
- Bornkamm G., “μυστήριον”, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VII, 645-715.
- Chauvet L.-M., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti* (Liturgia e vita 2), tr. dal fr., Torino 1988.
- Donghi A., “Sacramentali”, in D. Sartore - A.M. Triacca (ed.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 1253-1270.
- Luthe H. (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria* (Biblioteca di cultura cristiana 4), tr. dal ted., Cinisello Balsamo (Milano) 1989², 13-137.419-458 (capp. I-III.XI).
- Maggiani S., “Rito/Riti”, in D. Sartore - A.M. Triacca (ed.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 1223-1232.
- Nicolas J.-H., *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. II: La Chiesa e i sacramenti* (Teologia e filosofia XX/2), tr. dal fr., Città del Vaticano 1992, 125-208.
- Nocke F.-J., *Parola e gesto. Per comprendere i sacramenti* (Giornale di teologia 180), tr. dal ted., Brescia 1988, 7-62.
- Occhipinti G., *I sacramenti* (Teologia di scienze religiose. Manuali di base 25), Casale Monferrato 1991, 17-79.
- Rizzi A., “Rito”, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Torino 1977, 136-148.
- Rocchetta C., *Sacramentaria fondamentale. Dal “mysterion” al “sacramentum”* (Corso di teologia sistematica 8), Bologna 1990².
- *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali “meraviglie della salvezza” nel tempo della chiesa* (Nuovi saggi teologici 19), Bologna 1988⁴, 27-250.
- Ruffini E., “Sacramentalità ed economia sacramentale negli scritti dei padri della chiesa”, in E. Ruffini - E. Lodi, “Mysterion” e “sacramentum”. *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi* (Nuovi saggi teologici 24), Bologna 1987, 57-212.
- Schillebeeckx E., *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio* (Teologia 3), vers. it. sulla base delle vers. fr. e ted., Cinisello Balsamo (Milano) 1987⁹ rist.
- Schneider Th., *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti* (Biblioteca di teologia contemporanea 44), tr. dal ted., Brescia 1989³.
- Schulte R., “I singoli sacramenti come articolazione del sacramento radicale”, in J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*. IV/2, vol. 8, tr. dal ted., Brescia 1977², 50-189.
- Vorgrimler H., *Teologia dei sacramenti* (Giornale di teologia 212), tr. dal ted., Brescia 1992, 11-138.

Indice

INTRODUZIONE	1
Parte prima: Fondamento antropologico	
CAPITOLO I: L'UOMO E LA SUA RAPPRESENTAZIONE SIMBOLICA	3
A. Linguaggio e simbolo	4
1. L'uomo è un essere di linguaggio	4
a) Struttura linguistica dell'uomo	4
b) Linguaggio simbolico come forma dell'esistenza relazionale	5
2. Linguaggio simbolico	7
a) Percezione scientifica e simbolica della realtà	7
b) Che cosa è un simbolo?	7
c) Le basi dell'attività simbolica	8
3. Espressione simbolica	9
B. Simbolo e rito	10
1. Che cosa è il rito?	10
2. La classificazione dei riti e la loro connotazione	11
3. Significato del rito religioso	12
CAPITOLO II: IL SACRAMENTO IN PROSPETTIVA STORICO-UNIVERSALE	14
A. Il mondo come "sacramento"	14
1. La natura simbolica creazione	14
a) Struttura simbolica del cosmo e dell'uomo	14
b) Potenzialità dell'elemento creato	15
2. La struttura cristica della creazione	15
a) Cristo – principio dinamico della creazione	15
b) L'uomo aperto all'accoglienza di Cristo	16
B. Il "sacramento" nella storia dell'umanità	16
1. La storia religiosa: presenza "sacramentale" di Dio all'umanità	17
a) Presenza di Dio nella creazione	17
b) Presenza di Dio nell'uomo	17
2. I <i>sacramenta naturalia</i>	17
a) Azione divina ritualizzata	18
b) Azione umana ritualizzata	19

Parte seconda: Panorama storico

A. INSEGNAMENTO BIBLICO	20
CAPITOLO III: EVENTO CRISTO E SACRAMENTI	20
1. Il contesto: la fede sacramentale di Israele	20
a) Israele: “sacramento” di Dio nella storia	20
b) Israele: un’economia sacramentale “in figura”	21
c) Forme sacramentali del culto giudaico	21
2. L’evento Cristo	22
a) Gesù di Nazaret e il regno di Dio	22
b) La novità culturale dell’evento Cristo	23
c) La memoria eucaristica fonte della chiesa	24
d) L’economia sacramentale della chiesa nasce dalla pasqua di Gesù	25
3. La prassi sacramentale della chiesa primitiva	25
a) Il nuovo culto	25
b) Il battesimo	26
c) Le assemblee eucaristiche	26
d) L’ordinamento ministeriale	27
4. La tradizione: il fondamento della nuova prassi sacramentale	27
a) Il compimento della promessa in Cristo	28
b) Una nuova coscienza culturale	28
CAPITOLO IV: IL <i>MYSTERION</i> NEOTESTAMENTARIO	30
1. La testimonianza della Scrittura	30
2. <i>Mysterion</i> : l’azione salvifica di Dio nella storia	31
3. Sacramento: l’attualizzazione rituale del <i>mysterion</i>	32
4. Sacramento: l’evento di salvezza continuato nel tempo	33
B. TRADIZIONE	35
CAPITOLO V: L’EPOCA PATRISTICA	35
1. Il mistero come evento (II-III s.)	35
2. Oriente: il mistero come rito (IV-VI s.)	36
3. Occidente: il mistero-sacramento (III-VI s.)	37
CAPITOLO VI: IL MEDIOEVO E IL CONCILIO DI TRENTO	41
1. Il primo medioevo (VII-XI s.)	41
2. La pre-scolastica (XII s.)	42
3. La grande scolastica (XIII s.)	43
4. I sacramenti e il magistero prima di Trento	45
5. I sacramenti nella dottrina dei protestanti	46

6. Il concilio di Trento	47
--------------------------------	----

Parte terza: Visione sistematica

CAPITOLO VII: NOZIONE DI SACRAMENTO	49
1. Significato classico	49
2. Sacramento in quanto <i>mysterion</i>	50
a) La Trinità fondamento del sacramento- <i>mysterion</i>	50
b) Significato cosmico di sacramento	50
c) I misteri della vita di Cristo	51
d) Sacramenti: atti di Cristo	51
e) Sacramenti: evento e memoriale	53
3. <i>Mysterion</i> in quanto sacramento	54
a) Il rapporto tra parola, sacramento e fede	54
b) Sacramento come simbolo	56
c) Simbolo e segno sacramentale	56
d) Struttura del segno sacramentale	58
Materia e forma (cose, gesti e parole)	58
Ministro e soggetto	59
4. <i>Mysterion</i> e sacramento	59
<i>Opus operatum</i> dell'atto sacramentale	59
Il modo dell'efficacia sacramentale	61
La causalità sacramentale	61
Le teorie	62
Sacramento: una definizione	65
CAPITOLO VIII: ORIGINE DEI SACRAMENTI	66
1. Origine remota: da Cristo ai sacramenti	66
a) L'istituzione	66
Il fatto	67
La modalità	68
b) Il potere della chiesa sui sacramenti	69
c) Il numero dei sacramenti	70
2. Origine prossima: dalla chiesa ai sacramenti	72
a) L'assemblea celebrante	72
b) Il ministro umano	73
L'idoneità	74
L'intenzione	74
La condizione dottrinale e morale	75
c) Il soggetto dei sacramenti	76

CAPITOLO IX: EFFETTO DEI SACRAMENTI	78
1. Il carattere	79
a) <i>Mysterion</i> e carattere sacramentale	79
b) Il carattere come relazione	81
c) La reviviscenza dei sacramenti	82
2. La grazia	82
a) Il mistero di Dio come grazia	82
b) La grazia come esistenza nello Spirito	83
c) La grazia sacramentale	83
d) Risposta alla grazia	84
 CAPITOLO X: I SACRAMENTALI	 86
1. Nozione generale	86
2. Sintesi storica	88
3. Divisione dei sacramentali	90
a) Benedizioni	90
b) Esorcismi	91
4. Sacramentali nel loro contesto (chiesa, mondo, regno di Dio)	91
 BIBLIOGRAFIA	 93
INDICE	94