

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

---

Daniel L. Chrupcała

**Sacramenti dell'iniziazione cristiana:  
Battesimo – Cresima**

(Ad uso degli studenti)

Jerusalem 2023

# INTRODUZIONE

## INIZIAZIONE CRISTIANA

Il concilio Vaticano II definisce il battesimo, la cresima e l'eucaristia "sacramenti dell'iniziazione cristiana" (AG 14; PO 2), affermando la loro unità e connessione intrinseca (SC 71). Tale denominazione rivela la finalità che questi tre segni sacramentali sono destinati a svolgere nel rapporto dell'uomo con la religione cristiana<sup>1</sup>.

### *Un fenomeno universale socio-religioso*

Il termine "iniziazione" deriva dal verbo latino *ineo*: *entrare dentro* e designa un cammino di crescita, accompagnato talvolta da forme rituali, che introduce l'uomo in un gruppo sociale o religioso per trarne benefici.

È un concetto noto in tutte le culture. "Per iniziazione in senso generale s'intende il rito di passaggio col quale i giovani, al momento di uscire dalla fanciullezza, vengono introdotti nell'età adulta. Tuttavia l'età non è l'elemento più importante... L'iniziazione è il periodo durante il quale l'individuo acquista una propria personalità prendendo coscienza della sua identità"<sup>2</sup>. Pur essendo fondamentalmente un fenomeno *sociale* che concerne l'inserimento legale di un individuo nella vita della comunità, l'iniziazione si tinge comunque di un profondo significato *religioso*, in quanto il "passaggio" dalla pubertà all'età adulta avviene mediante l'azione rituale (per es. la circoncisione). In questo modo la maturità sociale dell'uomo coincide con la sua maturità religiosa; egli diventa membro di un clan e abbraccia a pieno titolo la vita culturale del gruppo.

L'uomo religioso ha la coscienza che il suo essere creaturale deriva da un mistero che lo sovrasta; nello stesso tempo però, egli si recepisce come un "essere con": con gli altri uomini, con il mondo, con le cose. È proprio su questo tipo di antropologia a dimensione cosmica e sociale che poggia la ritualità dell'iniziazione delle religioni naturali. Non si tratta pertanto, in primo luogo, di acquisire una personalità giuridica, ma soprattutto di raggiungere la *maturità del proprio essere*. Mediante l'iniziazione l'uomo assume un modo reale e nuovo di essere (una trasformazione); egli rinasce una seconda volta: *in rapporto al gruppo* che lo accetta definitivamente e *in rapporto al trascendente* (antenati o divinità) che lo proteggerà e in cambio dovrà essere rispettato.

---

<sup>1</sup> Sull'iniziazione: G. Celada, "Unidad de los sacramentos de la iniciación cristiana", *Nicolaus* 4/1 (1976) 139-173; P.M. Gy, "La notion chrétienne d'initiation", *La Maison-Dieu* 132 (1977) 33-54; G. Angelini, "I problemi dell'iniziazione cristiana in prospettiva teologica pratica", *ScCatt* 107 (1979) 181-224; A. Nocent, "Iniziazione cristiana", in D. Sartore - A.M. Triacca (ed.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, 678-695; A. Caprioli, "Iniziazione cristiana", *ScCatt* 114 (1986) 556-564; H. Bourgeois, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Torino 1987; R. Falsini, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1990<sup>3</sup>, 9-66; P. Fernández Rodríguez, "Cuestiones teológico-pastorales sobre la iniciación cristiana", *CienTom* 125 (1998) 529-566.

<sup>2</sup> B. Bujo, "Iniziazione", in H. Waldenfels (ed.), *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, 463. Sul concetto antico di iniziazione nel senso pagano e cristiano si può vedere P. Pasquato, "Iniziazione pagana e iniziazione cristiana (I-III sec.): le vie della salvezza", *Augustinianum* 46 (2006) 5-23.

Solo in un secondo tempo, grazie all'inserimento in questo nuovo ambito, l'iniziato verrà introdotto anche nel possesso di una tradizione dottrinale; l'iniziazione diventa così un'illuminazione sulle realtà che finora rimanevano precluse alla sua conoscenza.

### *La natura propria dell'iniziazione cristiana*

L'iniziazione cristiana ha qualcosa in comune con quella naturale? Certamente, non si può parlare di una dipendenza diretta, ma neanche di una novità, tale da dover ritenere l'iniziazione lo specifico della religione cristiana. Entrambe convergono nell'uso dello stesso mezzo espressivo (il linguaggio simbolico), come pure nell'intento di realizzare un profondo rapporto del credente con la comunità-società, il cosmo e il divino.

Al di là di queste convergenze, esistono anche notevoli *differenze*. In effetti, l'iniziazione cristiana:

- ha *origine divina* (l'istituzione e il valore salvifico dei gesti cristiani derivano da Dio), *ma anche nell'uomo* che deve aderire con fede all'iniziativa divina;

- inserisce in una *religiosità storica* e non tanto in quella cosmica. Il Dio (ebraico-) cristiano si rivela nella storia e assume l'uomo dentro questa storia. L'uomo non è uno spettatore inerme, ma un co-protagonista dell'agire storico-salvifico di Dio;

- ha quale *contenuto* il mistero pasquale di Cristo: morte e risurrezione (l'evento storico e non atemporale). Dio stesso è iniziatore e protagonista della vicenda salvifica;

- esprime *il mistero e la profonda realtà che introduce l'uomo nella vita nuova*. Il mistero pasquale manifesta che il rapporto tra Dio e l'uomo viene rinnovato in maniera decisiva; in Cristo si rivela un Dio "per" l'uomo e si realizza un uomo "amico" di Dio. L'azione di Dio non ha quale scopo l'oppressione dell'uomo, ma tende a renderlo partecipe della propria grandezza (la divinizzazione dell'uomo). L'iniziazione diventa così, in primo luogo, un discorso di Dio che compie nella storia la sua azione salvifica e un discorso su Dio che desidera la salvezza di tutti gli uomini. Ciò spiega perché le religioni non cristiane, che partono invece dall'uomo, sono discriminatorie, in quanto l'iniziazione coincide in esse con l'inserimento entro una comunità di razza o di cultura, opposta a tutte le altre;

- se l'uomo viene introdotto individualmente in una storia della salvezza che determina il suo nuovo modo di esistenza, questo fatto non costituisce ancora una rottura delle relazioni con il mondo. Infatti, l'iniziazione cristiana ha anche una *dimensione comunitaria* in quanto introduce in una storia vissuta nell'ambito della comunità sorta non per l'iniziativa umana, ma divina: la chiesa fondata su Cristo e animata dallo Spirito; ma introduce altresì in un ampio cerchio della famiglia umana. L'iniziazione segna un nuovo modo di rapportarsi del credente con la comunità ecclesiale-creaturale.

- essendo legata con la storia, l'iniziazione cristiana rimane un *sistema aperto*. "Le altre iniziazioni introducono in una sfera d'esistenza dove si acquisiscono nuovi rapporti con la divinità, con gli uomini e con le cose, ma si tratta di rapporti che resteranno sostanzialmente immutabili: essi potranno avere un avvenire ma non hanno un vero

futuro”<sup>3</sup>. Nell’iniziazione cristiana l’uomo non è chiamato a preservare un deposito, bensì ad aprirsi a Dio e al destino che lo attende, a quella salvezza in cui si trova già inserito, ma che deve essere ancora conquistata.

### *L’iniziazione cristiana nel suo cammino storico*

Fare una descrizione dell’evoluzione storica della prassi culturale è un compito proprio della liturgia. Ma è altrettanto vero che lo sviluppo rituale non può essere mai separato da quello dottrinale. La liturgia e la teologia camminano a volte insieme, a volte però l’una influisce sull’altra. L’iniziazione cristiana è un buon esempio di questa interdipendenza.

Senza la pretesa di completezza, guardiamo il cammino che ha percorso l’iniziazione cristiana nei primi secoli, cogliendo i suoi aspetti fondamentali<sup>4</sup>.

– La liturgia del periodo apostolico rimane ancora allo stato embrionale e non è per nulla codificata. Si possono comunque notare tre aspetti: (a) il candidato viene presentato da alcuni credenti (un segno della dimensione comunitaria della celebrazione); (b) l’abluzione conclude il cammino di fede; (c) il battezzato professa il “credo” con una formula trinitaria. A livello rituale non si distingue ancora – e così sarà in seguito per lungo tempo – tra il battesimo e la cresima.

– II-III s. I tre aspetti menzionati sopra si tramutano nei tre momenti celebrativi ben configurati, che formano un tutt’uno rituale-sacramentale.

Il *catecumenato*. Era scandito da due verifiche: quella iniziale doveva stabilire i veri motivi che spingevano un candidato, presentato da alcuni fedeli, a voler abbracciare la fede cristiana; dopo l’iscrizione nel numero dei catecumeni, il candidato approfondiva la dottrina cristiana e veniva formato a uno nuovo stile di vita; al termine di questo periodo aveva luogo la seconda verifica (un esame) finalizzata a esprimere un giudizio sull’idoneità del candidato. Superata questa prova, il catecumeno era iscritto nel numero degli eletti o prescelti e per un breve tempo veniva sottoposto a frequenti esorcismi e ripetute imposizioni delle mani (i riti chiamati *scrutinia*).

I *riti propriamente battesimali*. Si svolgevano di solito nella notte pasquale ed erano divisi in tre parti: (1) la spogliazione del battezzato e la sua rinuncia a Satana; (2) la benedizione degli olii e la prima unzione del battezzato; (3) il bagno battesimale è il punto culminante: mentre era immerso nell’acqua, il battezzato esprimeva la sua fede nella Trinità in forma di dialogo con il ministro (la formula battesimale).

I *riti post-battesimali*. Dopo la seconda unzione amministrata dal presbitero e dopo essersi rivestito, il neofita rientrava nel luogo di culto, dove riceveva dal vescovo una nuova (terza) unzione (chiamata *consignatio*: un segno di croce fatto sulla fronte) e un

---

<sup>3</sup> E. Ruffini, “Iniziazione cristiana”, in G. Barbaglio - S. Dianich (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1982<sup>3</sup>, 663.

<sup>4</sup> Per la storia della prassi: E. Ruffini, *Il battesimo nello Spirito. Battesimo e confermazione nell’iniziazione cristiana*, Torino 1975, 27-82; Falsini, *L’iniziazione cristiana*, 20-32. Sull’aspetto patristico dell’iniziazione: J. Lecuyer, “Théologie de l’Initiation chrétienne d’après les Pères”, *La Maison-Dieu* 58 (1959) 5-26.

abbraccio in segno di accoglienza definitiva nella comunità. Come si vede, quello che in seguito verrà chiamato sacramento della cresima non è separato dal battesimo e questo fatto esprime la convinzione di una incompletezza dell'iniziazione battesimale finché questa non fosse stata confermata con l'unzione e l'abbraccio del vescovo.

Il culmine conclusivo dei riti post-battesimali era costituita dalla celebrazione eucaristica.

– IV-V s. È il periodo di grande sviluppo dei riti e della teologia dell'iniziazione (catechesi e omelie di Cirillo di Gerusalemme, Gregorio di Nissa, Teodoro di Mopsuestia, Ambrogio e Agostino). La struttura tripartita rimane invariata, ma si verificano alcuni significativi mutamenti dovuti all'insorgere di nuove situazioni.

(a) Il fenomeno delle conversioni di massa influisce sull'istituto del catecumenato il quale, benché presenti una massima fioritura organizzativa, si riduce in pratica ad alcuni aspetti rituali e a una rapida istruzione religiosa. Molti abbracciano la fede cristiana per motivi di comodo, ma non vogliono assumerne gli impegni e così restano a lungo nel catecumenato, rimandando senza fine la data del battesimo.

(b) Nei riti propriamente battesimali si nota la sostituzione dell'acqua naturale con quella benedetta o consacrata. È una novità che arricchisce il simbolismo del gesto battesimale (la rigenerazione riguarda anche le cose), ma ha pure risvolti negativi: l'attenzione si sposta dalla persona del battezzato e dal suo atteggiamento alla cosa materiale che diventa veicolo di salvezza per l'uomo (è un remoto inizio del processo di "cosificazione" dei sacramenti). Ancor più grave è il modo di concepire la salvezza cristiana: il suo significato comunitario-ecclesiale lascia campo alla dimensione individualistico-escatologica. Un esempio è il battesimo dei bambini, la cui prassi era finora motivata dal fatto che la famiglia poteva garantire al neonato l'educazione cristiana. Adesso invece la sua legittimità si basa sulla necessità del battesimo come l'unica via per assicurare la salvezza. Ecco perché il ruolo dei padrini, occupato dagli stessi genitori (primi educatori di fede), d'ora in poi verrà assunto da persone estranee (supplenti).

(c) Nei riti post-battesimali si registra in Occidente un fatto importante: la possibilità della loro separazione dalla cerimonia battesimale. Le ragioni di salute del neofita o la lontananza del vescovo hanno causato già verso la fine del III s. un rinvio dell'amministrazione della *consignatio* e dell'abbraccio del vescovo. A questa motivazione di ordine pratico si aggiunge poi una riflessione teologica circa il valore dei riti post-battesimali. L'insistenza nel riservare al vescovo la *consignatio* e l'affermazione di uno stretto legame tra la *consignatio* e il dono dello Spirito santo fanno nascere la convinzione che l'iniziazione è incompleta finché non venga portata a compimento dall'unzione impartita dal vescovo e da una donazione particolare dello Spirito. È qui, appunto, in questa presa di coscienza teologica, che bisogna ricercare l'origine della futura prassi del sacramento della cresima, intesa nel senso di una celebrazione liturgica distinta da quella battesimale.

– dal VI s. in poi vanno notati due fatti che sconvolgono la prassi dell'iniziazione: il battesimo dei bambini diventa una pratica abituale e unica del battesimo, e la celebrazione unitaria del battesimo e della cresima si trasforma in due momenti liturgici separati nel tempo (in Occidente). Le conseguenze di questo cambiamento sono notevoli: scompare di fatto l'istituto del catecumenato, mentre la cresima, staccata in modo definito dal battesimo, perde la sua reale importanza. Anche l'eucaristia, prima amministrata ai bambini, nel medioevo viene rimandata all'età della discrezione e, più tardi, preceduta dalla penitenza (XVII s.).

Concludendo questa rapida descrizione dell'evolversi della prassi rituale dell'iniziazione cristiana, occorre sottolineare un fatto importante: con il successivo sviluppo del processo dell'iniziazione, l'attenzione si è lentamente concentrata sull'aspetto simbolico del battesimo, mentre *è sceso in secondo piano il concetto complessivo dell'iniziazione*. Quello che la teologia biblico-patristica chiamava unione con Cristo, entrare in lui e rivestirsi di lui, compartecipare al suo destino, venir inseriti nella chiesa-corpo di Cristo, essere afferrati dallo Spirito santo donato dal Cristo glorificato, e quindi come un evento fondamentale e unico che dura tutta la vita, d'ora in poi verrà visto principalmente come un atto puntuale e staccato nel tempo; i sacramenti vengono celebrati quali riti di passaggio a scadenze fisse.

#### *Sacramenti dell'iniziazione nel Catechismo della chiesa cattolica*

Il nuovo *Catechismo della chiesa cattolica* presenta nella Parte seconda dedicata alla celebrazione del mistero cristiano una Sezione (seconda) intitolata "I sette sacramenti della chiesa". Questa Sezione è composta da quattro capitoli; i primi tre riguardano i sacramenti: *I sacramenti dell'iniziazione cristiana* (art. 1-3: battesimo, confermazione, eucaristia), *I sacramenti di guarigione* (art. 4-5: penitenza, unzione) e *I sacramenti del servizio della comunione* (art. 6-7: ordine, matrimonio).

Che cosa dice il *Catechismo* sul tema dell'iniziazione cristiana? Anzitutto viene descritto il fatto dell'iniziazione, la sua origine e gli aspetti fondamentali.

Diventare cristiano richiede, fin dal tempo degli apostoli, un cammino e una iniziazione con diverse tappe. Questo itinerario può essere percorso rapidamente o lentamente. Dovrà in ogni caso comportare alcuni elementi essenziali: l'annuncio della Parola, l'accoglienza del Vangelo che provoca una conversione, la professione di fede, il battesimo, l'effusione dello Spirito santo, l'accesso alla comunione eucaristica (n. 1229).

I sacramenti del battesimo, della cresima e dell'eucaristia sono parte di un percorso, preceduto da altri momenti che scandiscono il tempo di una preparazione diretta. In questo senso l'iniziazione cristiana (dell'adulto) comprende un lungo itinerario che coinvolge l'uomo dal giorno in cui egli si apre all'annuncio della Parola fino alla ricezione dell'eucaristia.

I tre sacramenti, battesimo-cresima-eucaristia, costituiscono il culmine dell'iniziazione cristiana: per mezzo di essi e in connessione alla fede, avviene il passaggio nella definitiva condizione cristiana, ossia una trasformazione interiore dell'uomo, conformazione a Cristo e aggregazione alla chiesa-comunità di salvezza. Il ruolo dei sacramenti

dell'iniziazione consiste principalmente nel condurre gli uomini alla vita divina. "Attraverso i sacramenti dell'iniziazione cristiana, l'uomo riceve la vita nuova di Cristo" (n. 1420). Per questo motivo essi rappresentano il fondamento dell'esistenza cristiana (cf. n. 1533).

Con i sacramenti dell'iniziazione cristiana, il battesimo, la confermazione e l'eucaristia, sono posti i *fondamenti* di ogni vita cristiana. "La partecipazione alla natura divina, che gli uomini ricevono in dono mediante la grazia di Cristo, rivela una certa analogia con l'origine, lo sviluppo e l'accrescimento della vita naturale. Difatti i fedeli, rinati nel santo battesimo, sono corroborati dal sacramento della confermazione e, quindi, sono nutriti con il cibo della vita eterna nell'eucaristia, sicché, per effetto di questi sacramenti dell'iniziazione cristiana, sono in grado di gustare sempre più e sempre meglio i tesori della vita divina e progredire fino al raggiungimento della perfezione della carità" (n. 1212).

La sequenza o la successione dei tre momenti sacramentali non è di ordine puramente cronologico ma teologico, in quanto esprime lo sviluppo di un'unica realtà secondo un criterio storico-salvifico. L'oggetto della triplice celebrazione sacramentale è l'evento pasquale di Cristo e, legato ad esso, il dono dello Spirito. Con il battesimo l'uomo viene inserito nella morte e risurrezione di Cristo, con la cresima riceve il dono pasquale dello Spirito, principio di vita nuova, e nell'eucaristia celebra la pasqua di Cristo insieme con la chiesa-corpo di Cristo.

Sottolineando il legame intrinseco che esiste tra i sacramenti dell'iniziazione, di fatto però la prassi rituale ha portato alla dissociazione dei tre momenti celebrativi.

Lungo la storia l'iniziazione cristiana ha subito un'evoluzione. Quello che merita la massima attenzione è l'istituto del catecumenato e i riti preparatori che conducevano il catecumeno verso la celebrazione sacramentale.

Questa iniziazione ha assunto forme molto diverse nel corso dei secoli e secondo le circostanze. Nei primi secoli della chiesa l'iniziazione cristiana ha conosciuto un grande sviluppo, con un lungo periodo di *catecumenato* e una serie di riti preparatori che scandivano liturgicamente il cammino della preparazione catecumenale per concludersi con la celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (n. 1230).

Nella chiesa antica i tre sacramenti costituivano la parte finale dell'iniziazione. Ma quando il battesimo dei bambini è diventato la forma abituale della celebrazione, questa si è trasformata in "un atto unico che, in modo molto abbreviato, integra le tappe preparatorie dell'iniziazione cristiana" (n. 1231). Il bambino non è tuttavia dispensato dalla recezione di una istruzione religiosa; essa viene data in un *catecumenato post-battesimale* nell'ambito della *catechesi*. Comunque, è un dato di fatto che questo cambiamento ha influito sul vero significato dell'iniziazione cristiana.

Dopo aver descritto brevemente la vicenda storica che ha portato in Occidente alla separazione della cresima dal battesimo, il *Catechismo* riconosce il valore della prassi rituale conservata in Oriente, che tiene invece uniti i due sacramenti.

La pratica delle chiese orientali sottolinea maggiormente l'unità dell'iniziazione cristiana. Quella della chiesa latina evidenzia più nettamente la comunione del nuovo cristiano con il proprio vescovo (n. 1292).

Questo rito di unzione è rimasto in uso fino ai nostri giorni sia in Oriente sia in Occidente. Perciò in Oriente questo sacramento viene chiamato *crismazione*, unzione con il crisma, o *myron*, che significa «crisma». In Occidente il termine *confermazione* suggerisce ad un tempo la conferma del battesimo, la quale porta a compimento l'iniziazione cristiana, e il rafforzamento della grazia battesimale, tutti i frutti dello Spirito santo (n. 1289; cf. anche n. 1242).

Benché nella prassi occidentale la cresima sia staccata dagli altri due sacramenti, non per questo il sacramento della cresima deve essere sottovalutato né tantomeno escluso dal processo dell'iniziazione.

Con il battesimo e l'eucaristia, il sacramento della confermazione costituisce l'insieme dei «sacramenti dell'iniziazione cristiana», la cui unità deve essere salvaguardata. È dunque necessario spiegare ai fedeli che la recezione di questo sacramento è necessaria per il rafforzamento della grazia battesimale (n. 1285).

Senza la celebrazione della cresima l'iniziazione cristiana rimarrebbe incompiuta (n. 1306). Per evidenziare meglio l'unità dei due sacramenti, si consiglia pertanto di scegliere quale testimone della cresima la stessa persona del padrino o della madrina del battesimo (n. 1311).

L'eucaristia è il terzo sacramento dell'iniziazione cristiana.

La santa eucaristia completa l'iniziazione cristiana. Coloro che sono stati elevati alla dignità del sacerdozio regale per mezzo del battesimo e sono stati conformati più profondamente a Cristo mediante la confermazione, attraverso l'eucaristia partecipano con tutta la comunità allo stesso sacrificio del Signore (n. 1322).

Come già precedentemente nel caso della cresima, anche nell'eucaristia si nota una differenza tra l'Oriente e l'Occidente per quanto riguarda la prassi liturgica.

Le chiese orientali conservano una viva coscienza dell'unità dell'iniziazione cristiana amministrando la santa Comunione a tutti i neo-battezzati e confermati, anche ai bambini piccoli, ricordando la parola del Signore: "Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedito" (Mc 10,14). La chiesa latina, che permette l'accesso alla santa Comunione solo a coloro che hanno raggiunto l'uso della ragione, mette in luce che il battesimo introduce all'eucaristia accostando all'altare il bambino neo-battezzato per la preghiera del Padre nostro (n. 1244).

Il motivo per cui all'eucaristia viene riservato un posto-apice nell'iniziazione cristiana si spiega con il fatto della centralità di questo sacramento; infatti, l'eucaristia è fonte e culmine della vita ecclesiale e tutti i sacramenti, quindi compresi anche il battesimo e la confermazione, "sono strettamente uniti alla sacra eucaristia e ad essa sono ordinati" (n. 1324).

### *Due modelli dell'iniziazione cristiana*

#### **I. L'iniziazione degli adulti**

Oggi, dunque, in tutti i riti latini e orientali, l'iniziazione cristiana degli adulti incomincia con il loro ingresso nel catecumenato e arriva al suo culmine nella celebrazione unitaria dei tre sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia (cf. AG 14).

L'iniziazione degli adulti (dei fanciulli) consiste di quattro tempi: (1) il precatecumenato, (2) il catecumenato, (3) la purificazione-illuminazione durante la Quaresima che termina nella notte pasquale con la celebrazione dei tre sacramenti, (4) la mistagogia.

Secondo questo modello, l'iniziazione cristiana parte dall'azione evangelizzatrice della chiesa, si sviluppa nella catechesi di cui il catecumenato è la fase privilegiata, conduce alla celebrazione sacramentale del mistero pasquale, e termina nell'introduzione al significato del mistero per poterlo vivere. L'iniziazione unisce così l'aspetto personale e comunitario: è un'esperienza cosciente e progressiva di fede vissuta nella chiesa. I sacramenti dell'iniziazione sono la massima espressione dell'adesione di fede al mistero di Dio e il vertice dell'agire salvifico di Dio che trasforma l'uomo e lo inserisce nell'ambito della vita divina.

## II. L'iniziazione dei bambini

Il *Catechismo della chiesa cattolica* enuncia in questi termini la duplice prassi:

Nei riti orientali l'iniziazione cristiana dei bambini incomincia con il battesimo immediatamente seguito dalla confermazione e dall'eucaristia, mentre nel rito romano essa continua durante alcuni anni della catechesi, per concludersi più tardi con la confermazione e l'eucaristia, culmine della loro iniziazione cristiana (n. 1233).

In Occidente l'iniziazione dei bambini presenta due immagini: nella *proposta liturgica* si connettono i tre sacramenti, benché distanziati nel tempo: il battesimo alle prime settimane, la cresima e l'eucaristia verso i 7-8 anni; invece nella *prassi* la sequenza dei sacramenti segue lo sviluppo psicologico del bambino: il battesimo, la penitenza, l'eucaristia, la cresima.

La prassi diffusa dell'iniziazione dei bambini ha esercitato certamente un forte influsso sul valore dei sacramenti dell'iniziazione. Per il fatto che l'iniziazione è caratterizzata dal fattore "tempo", i sacramenti del battesimo, della cresima e dell'eucaristia, staccati l'uno dall'altro, rischiano di diventare riti di passaggio a scadenze determinate. La catechesi (a volte ridotta al catechismo), più che l'iniziazione al mistero complessivo di Dio, che ha la sua massiva realizzazione ed efficacia proprio nei tre segni sacramentali (si è iniziati dai sacramenti), diventa una preparazione-iniziazione ai sacramenti stessi.

A prescindere dalle giustificazioni pastorali date a sostegno di una determinata scelta liturgica, in ogni caso non si deve perdere di vista il valore complessivo dell'iniziazione cristiana: i tre sacramenti non rappresentano l'iniziazione cristiana in quanto tale, ma sono la parte più significativa di un cammino di fede-vita, che introduce nel divenire cristiano.

# IL SACRAMENTO DEL BATTESIMO

Il battesimo è la prima tappa del cammino di iniziazione sacramentale seguita da altri riti intimamente connessi: la cresima e l'eucaristia. Dal punto di vista teologico i tre sacramenti costituiscono un tutt'uno: la pienezza dell'unione con Cristo e dell'incorporazione alla chiesa si avrà nel momento in cui un nuovo membro della comunità di fede prenderà parte a pieno titolo alla mensa eucaristica.

## Capitolo I

### LE PREFIGURAZIONI DEL BATTESIMO

Il battesimo cristiano, in quanto rito di iniziazione, si ricollega a riti simili presenti in altre culture. Già prima della venuta di Cristo esistevano nella storia religiosa dell'umanità alcuni modelli di iniziazione; e non si deve pensare soltanto al giudaismo. In quasi tutte le religioni sono riscontrabili i riti di questo genere.

Una tale convergenza e a volte una certa dipendenza di un gesto cristiano dalla religiosità naturale, non è un fatto negativo né tantomeno un fattore che svaluta la religione cristiana. Facendosi vicino all'uomo, Dio rispetta il suo essere creaturale e si adatta all'evoluzione storico-culturale dell'umanità (pedagogia divina). In concreto ciò vuol dire che una successiva tappa della rivelazione non cancella quella precedente, ma la perfeziona. Questo discorso generale vale anche per i sacramenti e – nel presente caso – per il battesimo. Dopo aver subito un processo di evoluzione purificatrice, qualche elemento della ritualità naturale è passato in quella cristiana, acquistando un particolare significato salvifico.

Per avere una giusta comprensione del rito battesimale cristiano non è sufficiente pertanto considerarlo unicamente a partire dal suo lato esterno (in quanto segno), ma occorre determinare il valore antropologico-sociologico di questo evento esterno. Prima di assumere un significato salvifico-individuale, il battesimo riveste un profondo carattere sociale: è un mezzo di aggregazione alla chiesa. Abbiamo qui una piattaforma comune della religiosità umana e proprio su tale significato antropologico-naturale va eseguita una prima lettura del battesimo.

Se la chiesa ha sempre condannato le pratiche superstiziose dei riti pagani, dall'altro canto ha assunto da essi alcuni elementi che, per il fatto di possedere un significato antropologico comune, aiutano a esprimere meglio il senso del battesimo cristiano<sup>5</sup>.

Con ciò non s'intende affermare che il battesimo derivi in linea diretta dalle religioni pagane. Vuol dire piuttosto collocare il rito cristiano nell'ambito della storia religiosa

---

<sup>5</sup> “Nelle terre di missione – si legge nella costituzione liturgica del Vaticano II – sia consentito accogliere, oltre agli elementi che si hanno nella tradizione cristiana, anche quegli elementi di iniziazione in uso presso ogni popolo, nella misura in cui possono essere adattati al rito cristiano” (SC 65; cf. LG 17, NA 2, AG 11).

dell'umanità. Questo consente di scorgere certe somiglianze, come pure grandi differenze dovute alla novità della rivelazione storico-salvifica di Dio.

## **1. Il paganesimo**

In alcune forme rituali presenti nel paganesimo si possono rintracciare le strutture simboliche del battesimo cristiano.

### *Riti di iniziazione*

Come viene confermato dalle scienze della storia delle religioni e della sociologia, il fenomeno della comunione tra gli esseri umani è fondato sulla natura sociale dell'uomo (non si sviluppa per virtù propria e tantomeno è frutto di un libero contratto stipulato tra persone autonome). La comunione con e in mezzo agli altri diventa per l'uomo il luogo della sua realizzazione personale.

Si spiega così la presenza in tutti i popoli primitivi dei cosiddetti "riti di iniziazione". Sono mezzi tramite i quali i singoli acquistano la maturità del proprio essere e vengono inseriti ufficialmente e con pieni diritti nella comunità. È vero che, a causa della debolezza o delle malvagità umane, molti di questi riti sono talvolta degenerati in pratiche crudeli e aberranti. A parte questo lato negativo e varie differenziazioni, c'è da rilevare tuttavia la presenza di alcuni fattori positivi comuni a tutti i riti primitivi. Gli elementi essenziali sono i seguenti: 1) il distacco dalla famiglia naturale; 2) i mutamenti simbolici nella persona (circoncisione, taglio dei capelli, cambio del nome) che stanno a significare l'idea del morire e del rinascere per una nuova esistenza grazie all'intervento di Dio; 3) un lungo periodo di prova e di ritiro (una sorta di catecumenato), da superare sotto la guida degli adulti, al termine del quale il candidato fa il suo ingresso ufficiale nel clan come individuo maturo, e da fanciullo si trasforma in membro maggiorenne del gruppo.

### *Abluzioni cultuali*

Non convince la spiegazione secondo cui le cause e/o le finalità di queste pratiche sarebbero da rintracciare nell'igiene o nell'estetica. Occorre invece situare le abluzioni nell'ambito antropologico, quali espressioni dell'originario sentimento umano di purezza morale-culturale. L'uomo tenta di raggiungere il desiderio interiore di purezza nei fatti del mondo i quali, per lo stesso valore iscritto nel loro essere creaturale (l'acqua lava, il fuoco purifica...), gli si presentano come adatti a realizzarlo. Questo desiderio di purezza personale aumenta di grado, quando l'uomo vuole entrare in contatto col sacro; in tal caso, l'abluzione diventa una preparazione indispensabile per poter svolgere un servizio culturale.

### *Abluzioni nei misteri ellenistici*

Nei riti di iniziazione delle religioni misteriche le abluzioni (accanto ai pasti sacri) acquistano un altro significato; un bagno nell'acqua o nel sangue dell'animale sacrifi-

cato è ritenuto portatore di vita. Pure in questo caso, il sentimento umano di una esistenza immortale o di un congiungimento con il divino sta all'origine di simili pratiche. L'abluzione esprime questo desiderio dell'animo umano, ma diventa altresì il mezzo rituale per ricevere in dono dalla divinità una lunga vita o una compartecipazione alla vita stessa della divinità.

Nei riti misterici veniva rinnovato il ciclo della morte e della vita; l'iniziato moriva e ritornava in vita in corrispondenza alla ripetizione della morte e della rinascita di un dio o eroe. Nel battesimo cristiano – e qui sta la differenza fondamentale – non è Cristo a morire e a risorgere ancora una volta, ma l'uomo diventa personalmente solidale con il mistero compiuto una sola volta, e da questo trae la salvezza<sup>6</sup>.

## 2. Il giudaismo

Il cristianesimo affonda le sue radici nell'AT. È il motivo per cui esso riprende talvolta certe pratiche anticotestamentarie, non senza averle prima modificate.

### *Abluzioni*

Anche la religione israelitica, come tutte le altre, conosceva la prassi delle auto-abluzioni di tipo religioso<sup>7</sup>. Le varie prescrizioni si trovano in Lv 11–15 (Legge della santità) e Nm 19 (cf. 2Re 5,14; Gdt 12,7-9). Per Israele la purezza cultuale è un'esigenza che scaturisce dall'alleanza. Nel caso della contaminazione, l'abluzione purificatrice si presenta come un mezzo necessario per poter rientrare nella comunità liturgica. Tali azioni costituiscono nei vangeli motivo di scontro tra Gesù e le autorità del tempo.

Quando Gesù fu invitato da un fariseo a pranzo, questi “si meravigliò che non avesse fatto le abluzioni prima di pranzo” (Lc 11,37-38). Il comportamento “trasgressivo” di Gesù viene imitato dai suoi seguaci; da qui un aspro rimprovero. “Si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi, venuti da Gerusalemme. Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani impure, cioè non lavate [...] lo interrogarono: «Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani impure?»” (Mc 7,1-5//Mt 15,1-2). La “tradizione degli antichi” (la legge orale) comprendeva svariati precetti e pratiche aggiunte alla legge di Mosè. Gesù non rifiuta queste forme di ritualità in quanto tali, ma si oppone ad esse perché rappresentano “dei vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana” (Col 2,8) e pretendono inutil-

---

<sup>6</sup> Si veda A.J.M. Wedderburn, “The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology”, *NT* 29 (1987) 53-72.

<sup>7</sup> Sui bagni ebraici: J. Delorme, “La pratique du baptême dans le Judaïsme contemporain des origines chrétiennes”, *Lumière et Vie* 26 (1956) 21-60; C. Perrot, “Le rites d'eau dans le judaïsme”, *Le Monde de la Bible* n. 65 (1990) 22-25; P. Grech, “La pratica del battesimo ai tempi di Gesù”, in Id., *Il messaggio biblico e la sua interpretazione. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi* (Suppl. RivBib 44), Bologna 2005, 215-225; H.K. Harrington, “What Is the Purpose of Ritual Ablutions in Ancient Judaism?”, *JAsiaAdventSem* 12 (2009) 1-17; A. Labahn, “Aus dem Wasser kommt das Leben. Waschungen und Reinigungsriten in frühjüdischen Texten”, in D. Hellholm *et alii* (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity* (BZNW II/176), Göttingen 2011, 157-220.

mente di conseguire, per il solo fatto di essere compiute (formalismo farisaico), una purità rituale di ordine interiore (morale).

### *Circoncisione*

È il rito giudaico di iniziazione religiosa per eccellenza<sup>8</sup>. La circoncisione, praticata anche prima, viene assunta dagli ebrei e portata a livello di un ordine divino (il comando dato ad Abramo: Gen 17,10-14). In questo modo, la forma rituale, che fuori del giudaismo era un segno di maturità e di aggregazione al clan (un rito puberale), per gli ebrei diventa un segno esteriore di segregazione dal mondo circostante, d'appartenenza al popolo eletto e di alleanza con YHWH (Es 4,24-26). Il bambino viene circonciso già all'ottavo giorno dalla nascita (Gen 17,12; Lv 12,3; Lc 1,59; 2,21; Fil 3,5) e gli viene imposto il nome [a questa pratica si riallaccia la prassi cristiana del battesimo dei bambini]; non si richiede nulla da lui, neppure la fede, perché ogni grazia è frutto del dono divino e l'uomo non può aggiungervi nulla. Tuttavia, è necessario dimostrare nella vita la fedeltà interiore agli impegni scaturiti dall'alleanza, ossia avere la circoncisione del cuore: "Circoncidete dunque il vostro cuore ostinato" (Dt 10,16). A motivo dell'indempienza di questo precetto, nel periodo post-esilico si insisterà molto sul senso etico-religioso della circoncisione (Lv 26,41; Ger 4,4; 6,10; Ez 44,7).

Nel NT la circoncisione non viene più richiesta (At 15,28-29). Con la nuova alleanza, "Dio ha dichiarato antica la prima: ma, ciò che diventa antico e invecchia, è prossimo a scomparire" (Eb 8,13). "Se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato a osservare tutta quanta la Legge... Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la fede che si rende operosa per mezzo della carità" (Gal 5,2-3.6).

Nonostante un netto rifiuto del rito giudaico della circoncisione, il suo senso viene assunto e diventa modello del battesimo cristiano, una circoncisione spirituale istituita da Cristo, tramite la quale si entra nella chiesa (Col 2,11-12)<sup>9</sup>.

### *Il battesimo dei proseliti*

Le origini del battesimo di Giovanni venivano spesso collegate con il "battesimo dei proseliti". Anche se non esistono prove sicure, è probabile che questa pratica fosse in uso anche al tempo di Gesù<sup>10</sup>. Si trattava di un rituale di ammissione nella comunità

---

<sup>8</sup> Ovviamente solo per gli ebrei maschi. E le donne o le bambine ebre, come venivano iniziate? Occorre quindi essere cauti e non esagerare troppo nel presentare la circoncisione come una prefigurazione simbolica del rito cristiano di iniziazione, il quale ha invece una destinazione universale.

<sup>9</sup> Cf. R.E.H. Uprichard, "The Relationship of Circumcision to Baptism with particular reference to Colossians 2.11-13", *IrBibSt* 2 (1980) 203-210; E. Ferguson, "Spiritual Circumcision in Early Christianity", *SJT* 41 (1988) 485-497.

<sup>10</sup> Per la discussione vedi: H.H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John", *HUCA* 15 (1940) 313-334; J. Jeremias, "Proselytentaufe und Neues Testament", *TZ* 5 (1949) 418-428; T.F. Torrance, "Proselyte Baptism", *NTS* 1 (1954-55) 150-154; T.M. Taylor, "The Beginnings of Jewish Proselyte Baptism", *NTS* 2 (1955-56) 193-198; K. Pusey, "Jewish Proselyte Baptism", *ExpT* 95 (1983-84) 141-145; J. Maier, *Il Giudaismo del secondo tempio*, Brescia 1991, 364-367; É. Puech, "Jean Baptiste était-il essénien?", *Le Monde de la Bible* n. 89 (1994) 7-8; É. Nodet, "Le baptême des prosélytes, rite d'origine essénienne", *RB* 116 (2009) 82-110; D. Sängler, "„Ist er herauf-

giudaica composto di varie parti: interrogazione, istruzione, circoncisione, immersione nell'acqua e aspersione col sangue della vittima sacrificale (cf. Talmud: *bKerithoth* 9a; *bYebamoth* 46a). Il rito si basava ovviamente – era un presupposto imprescindibile – sulla fede nell'agire salvifico di Dio durante l'esodo dall'Egitto. Lo stesso principio della legittimità del battesimo dei proseliti verrà applicato da Paolo al rito cristiano (cf. 1Cor 10,1-2). Come i proseliti che aderivano nei riti iniziatici alla fede nel Dio di Mosè, così ora i seguaci di Gesù aderiscono alla fede in Cristo mediante il battesimo fatto in suo nome. Il bagno dei proseliti poi – diversamente da altre abluzioni purificatrici – poteva essere *amministrato soltanto una volta nella vita* [un'altra somiglianza con il battesimo cristiano], ma al contrario di come avverrà nel rito cristiano (e già in quello di Giovanni), il battesimo dei proseliti *non aveva una destinazione universale* (a tutto il popolo di Israele / a tutti gli uomini), essendo riservato solo ai gentili che desideravano entrare nella comunità dell'alleanza.

#### *Le pratiche battesimali degli Esseni (Qumran)*

Anche nelle sette giudaiche erano praticati i riti battesimali, riservati agli iniziati che dopo un lungo periodo di prova venivano ammessi nella comunità<sup>11</sup>. Essi erano legati agli atti di penitenza (il digiuno), ma a differenza del battesimo cristiano non avevano il carattere di unicità. È il motivo per cui il contenuto escatologico – così marcato nel battesimo cristiano – non viene accentuato in queste pratiche.

I vari riti purificatori del giudaismo possono essere ritenuti come una preparazione remota al battesimo cristiano. La somiglianza risiede nell'essenza rituale: un lavacro con l'acqua. Gesù ha ripreso questo segno, proprio perché era ben noto e portatore di significato. Tuttavia, se i riti giudaici avevano quale effetto la purificazione individuale e aggregazione alla comunità, in nessuno di essi si ritrova l'inaudito effetto del futuro battesimo cristiano: una reale trasformazione dell'essere in virtù della solidarietà personale nella morte-risurrezione di Cristo.

---

gestiegen, gilt er in jeder Hinsicht als ein Israelit“ (bYev 47b). Das Proselytentauchbad im frühen Judentum”, in Hellholm *et alii* (ed.), *Ablution, Initiation, and Baptism*, 291-335.

<sup>11</sup> Vedi O. Betz, “Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament”, *RevQ* 1 (1958-59) 213-234; E.F. Sutcliffe, “Baptism and Baptismal Rites at Qumran?”, *HeyJ* 1 (1960) 179-188; J. Gnilka, “Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe”, *RevQ* 3 (1961-62) 185-207; L.F. Badia, *The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism*, Lanham MD 1980; B.E. Thiering, “Qumran Initiation and New Testament Baptism”, *NTS* 27 (1981) 615-631.

## Capitolo II

### IL BATTESIMO NEL NT

L'importanza del battesimo si riconosce facilmente dal rilievo che gli vien dato dagli scritti neotestamentari. In effetti, nessun altro sacramento può vantare così numerose attestazioni e riferimenti biblici. Malgrado questa ricchezza, sarebbe inutile però cercare nel NT una spiegazione del termine "battezzare" (βάπτω, βαπτίζω). Dal punto di vista etimologico esso significa *immergere / sommergere* e nel mondo greco rare volte assume il significato di *fare un bagno o lavarsi*; nel NT invece il suo uso viene ristretto in modo tale da diventare un termine tecnico del gesto culturale di "battezzare"<sup>12</sup>.

Questo bisogno di creare per il battesimo una nuova terminologia dimostra che ai primi cristiani provenienti dal giudaismo, e quindi a coloro che conoscevano le abluzioni dell'AT e alcune prassi battesimali del tempo (proseliti, Esseni, Giovanni Battista), un simile rito appariva abbastanza originale. La novità però non stava tanto nel rito, quanto nel suo significato. Non stupisce perciò che l'interesse si è spostato in tutto dall'aspetto filologico al contenuto specifico del battesimo cristiano.

Il dato scritturistico riguardante il battesimo si presenta complesso e non mancano, di certo, interrogativi in merito all'evolversi storico di questa prassi. Se da una parte risulta che Gesù non ha battezzato, dall'altra parte invece si vede chiaramente che la chiesa primitiva pratica e interpreta teologicamente il battesimo, e ciò avviene su un'ampia scala e senza contestazioni<sup>13</sup>.

#### 1. Il battesimo di Giovanni

Il battesimo praticato da Giovanni Battista è un rito di iniziazione di nuovo tipo. Nella forma si tratta di un'abluzione con l'acqua, non in senso culturale però (come intendevano gli ebrei in genere), ma in funzione escatologica. Per cui esso si avvicina di più ai modelli battesimali praticati dagli Esseni, che avevano il significato fondamentale di una aggregazione dei nuovi adepti nella comunità religiosa in vista dell'evento escato-

---

<sup>12</sup> Per informazioni più complete cf. A. Oepke, "βάπτω", *GLNT* II (1966) 41-88; E.J. Schnabel, "The Language of Baptism: The Meaning of βαπτίζω in the New Testament", in A.J. Köstenberger - R.W. Yarbrough (ed.), *Understanding the Times: New Testament Studies in the 21st Century. Essays in Honor of D. A. Carson on the Occasion of His 65th Birthday*, Wheaton 2011, 217-246; Id., "The Meaning of βαπτίζω in Greek, Jewish, and Patristic Literature", *FilN* 24 (2011) 3-40.

<sup>13</sup> Si può consultare: J. Coppens, "Baptême", *DBSuppl* I (1928) 852-924; A. George, "Les textes du Nouveau Testament sur le Baptême. Présentation littéraire", *Lumière et Vie* 26 (1956) 9-20; D.M. Stanley, "The New Testament Doctrine of Baptism: An Essay in Biblical Theology", *ThSt* 18 (1957) 169-215; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London 1962; G. Dellling, *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlin 1963; R. Scroggs - K.I. Groff, "Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ", *JBL* 92 (1973) 531-548; A. Manrique, *Teologia Bíblica del Bautismo*, Madrid 1977; P. Nepper-Christensen, "Die Taufe im Matthäusevangelium. Im Lichte der Traditionen über Johannes den Täufer", *NTS* 31 (1985) 189-207; G. Barth, *Il battesimo in epoca protocristiana*, Brescia 1987; S. Cipriani, "Battesimo", in P. Rossano et alii (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 147-155; S. Légasse, *Alle origini del battesimo. Fondamenti biblici del rito cristiano*, Cinisello Balsamo 1994; L. Hartman, 'Auf den Namen des Herrn Jesus'. *Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, Stuttgart 1992; Id., "Baptême", *EtudesThRel* 70 (1995) 161-228; S.E. Porter - A.R. Cross (ed.), *Baptism, the New Testament and the Church* (JSNT SS 171), Sheffield 1999.

logico della salvezza (la venuta del messia). Nonostante certe somiglianze, il battesimo di Giovanni se ne distingue per alcune caratteristiche principali<sup>14</sup>.

(1) Diversamente da come avveniva nelle abluzioni rituali ebraiche, *il ministro e il soggetto* del battesimo di Giovanni dovevano essere *due persone distinte*; il ministro era il “messaggero del Signore” (Is 40,3; Ml 3,1), vestito come il profeta Elia (1Re 1,8). Tale battesimo poteva essere ricevuto soltanto una volta, rivestendo così l’aspetto di una iniziazione. Infine, la predicazione battesimale di Giovanni era aperta all’intero popolo di Israele (l’universalismo).

Questi elementi di distinzione rispetto al passato legano il rito giovanneo con il futuro battesimo cristiano.

(2) Il battesimo di Giovanni era un *battesimo di penitenza per la remissione dei peccati*: allora «vi fu Giovanni, che battezzava nel deserto e proclamava un battesimo di conversione per il perdono dei peccati. Accorrevano a lui tutta la regione della Giudea e tutti gli abitanti di Gerusalemme. E si facevano battezzare da lui nel fiume Giordano, confessando i loro peccati» (Mc 1,4-5//Mt 3,5-6; cf. Gv 3,23). La finalità penitenziale spiega l’insistenza posta dal Battezzatore sulle “opere / frutti della conversione” in vista dell’imminente giudizio dell’ira divina; Giovanni, vedendo “molti farisei e sadducei venire al suo battesimo, disse loro: «Razza di vipere! Chi vi ha fatto credere di poter sfuggire all’ira imminente? Fate dunque un frutto degno della conversione ... ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco»” (Mt 3,7-10//Lc 3,7-14). L’abluzione, quindi, non è efficace in sé (purificazione rituale), se non viene accompagnata dalla fede e dal cambiamento di vita (purificazione morale); solo a questa condizione il segno esteriore di rinnovamento porta all’uomo la sua reale efficacia.

(3) Il rito giovanneo era una *preparazione immediata* all’evento che stava per verificarsi: la venuta del messia e del regno di Dio. “Io non lo conoscevo – dice Giovanni indicando Gesù –, ma sono venuto a battezzare nell’acqua, perché egli fosse manifestato a Israele” (Gv 1,31). Il valore escatologico di questo battesimo era quello di introdurre gli ebrei nel gruppo di coloro che attendevano il messia e costituivano fin da allora la sua comunità. Per questo motivo Giovanni vede nel suo rito d’immersione una preparazione al vero battesimo di Cristo (in corrispondenza all’aspettativa generale): “Poiché il popolo era in attesa e tutti, riguardo a Giovanni, si domandavano in cuor loro se non fosse lui il Cristo, Giovanni rispose a tutti dicendo: «Io vi battezzo con acqua; ma viene colui che è più forte di me, a cui non sono degno di slegare i lacci dei sandali. Egli vi battezzerà in Spirito santo e fuoco»” (Lc 3,15-16//Mt 3,11//Mc 1,6-8//Gv 1,19-27).

Dopo la morte del Precursore, il battesimo veniva ancora praticato dai suoi discepoli e da quelli di Gesù (Gv 3,22.26; 4,1-2), fino alla comparsa del nuovo rito legato a Cristo (Mt 28,19; At 1,5). Da questo momento il battesimo di Giovanni ha finito il suo ruolo di preparazione. D’ora in poi diventa necessario il battesimo “nel nome di Gesù”,

---

<sup>14</sup> Cf. più ampiamente S. Bénétreau, “Baptêmes et ablutions dans le judaïsme: l’originalité de Jean Baptiste”, *Foi et Vie* 80 (1981) 96-108; L.R. Webb, *John the Baptizer and Prophet. A Socio-Historical Study* (JSNT SS 62), Sheffield 1981, 95-216.

come dirà Paolo a coloro che in precedenza si sono sottoposti al rito giovanneo: “«Giovanni battezzò con un battesimo di conversione, dicendo al popolo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù». Udito questo, si fecero battezzare nel nome del Signore Gesù” (At 19,4-5).

Fin dall’inizio quindi la chiesa ha visto nel battesimo di Giovanni una preparazione all’evento Cristo e una anticipazione del vero battesimo. L’erronea posizione dei protestanti, ma anche di alcuni teologi medievali, che mettevano il battesimo di Giovanni sullo stesso piano del battesimo cristiano, ha spinto il concilio di Trento a precisare:

Se qualcuno afferma che il battesimo di Giovanni aveva la stessa efficacia del battesimo di Cristo: sia anatema (DS 1614).

Soltanto la morte e la risurrezione di Gesù Cristo potevano dare all’abluzione con acqua quell’efficacia di reale rinnovamento, che il battesimo di Giovanni annunciava in modo prefigurativo.

Tra il battesimo di penitenza praticato dal Battista e quello successivo derivato da Gesù esiste quindi un duplice rapporto (simile a quello che unisce l’A con il NT). Da una parte si nota una *continuità*, per il fatto che il rito di Giovanni è proteso verso il battesimo cristiano e lo annuncia in forma profetica. Lo stesso Gesù, sottoponendosi al battesimo nel Giordano e lasciando che i suoi discepoli battezzassero, ha fatto capire la sua intenzione di prolungare in un certo senso l’opera del Precursore, prevista nel disegno di Dio (Mc 11,27-33//; Lc 7,29-30). Dall’altra parte però tra i due si instaura un rapporto di *superamento-novità* in quanto il battesimo di conversione è solo una preparazione o una figura del battesimo che opererà una vera trasformazione interiore, che purifica come “fuoco” (Mt 3,11), e ciò sarà realizzato “in Spirito santo” (Mc 1,8; Gv 1,33), ossia in forza dello Spirito donato da Cristo<sup>15</sup>. Nel battesimo cristiano infatti – che costituisce il compimento e la realtà rispetto al precedente – la salvezza non viene soltanto proclamata, ma è presente e rende gli uomini partecipi dei frutti salvifici del mistero pasquale di Cristo.

Il battesimo di Giovanni si pone così in mezzo tra le due economie salvifiche; proclama il superamento dell’antica e, nel medesimo tempo, prepara e annuncia il suo compimento in quella nuova (il battesimo cristiano).

## 2. Il battesimo di Gesù nel Giordano

Tutti i vangeli sinottici riportano il racconto del battesimo di Gesù (Mt 3,13-17//Mc 1,9-11//Lc 3,21-22). Tra le narrazioni esistono alcune differenze; ma al di là di queste gli evangelisti concordano nel dire che Gesù “venne al Giordano da Giovanni, per farsi battezzare da lui” (Mt 3,13), “fu battezzato nel Giordano da Giovanni” (Mc 1,9) o che anche lui, dopo tutto il popolo, ha ricevuto il battesimo (Lc 3,21). Il quarto vangelo non

---

<sup>15</sup> Cf. C. Coulot, “«Il vous baptisera d’Esprit Saint». Le logion de Jean-Baptiste sur les deux baptêmes (Mc 1,7-8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26-27.33)”, in R. Kuntzmann (ed.), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à B. Renaud*, Paris 1995, 291-305.

parla espressamente di questo avvenimento, ma lo si può supporre dalle parole con cui il Battista commenta il suo incontro con Gesù avvenuto al Giordano (Gv 1,29-34)<sup>16</sup>.

Ma qual è il vero significato del gesto di Gesù? Per scoprirlo, occorre affidarsi alla narrazione evangelica che non contiene una mera notizia storica, quanto piuttosto una reinterpretazione dell'evento fatta in prospettiva cristologica.

In un breve dialogo svoltosi tra Gesù e il Battista circa l'opportunità di ricevere il battesimo da parte di Gesù, Matteo (e solo lui) riporta la seguente motivazione: «Ma Gesù gli rispose: «Lascia fare per ora, perché conviene che adempiamo ogni giustizia». Allora egli lo lasciò fare» (Mt 3,15). La protesta di Giovanni sembra esprimere la coscienza della chiesa primitiva (Gesù era senza peccato e il battesimo di Giovanni aveva un ruolo precursore rispetto a quello cristiano). Nella sua risposta Gesù sottolinea il legame tra l'attività battesimale di Giovanni e la volontà salvifica di Dio («adempire ogni giustizia»); quindi, sottomettendosi al battesimo, egli riconosce l'origine celeste (cf. inoltre Mc 11,30//) della via salvifica di giustizia offerta in questo momento («lascia fare per ora»). Ma col farlo, Gesù dimostra anche di volersi identificare o essere solidale con l'umanità peccatrice che in tale segno di pentimento ritrova la strada verso Dio.

La misteriosa voce dal cielo designa Gesù come il Figlio prediletto (Mt 3,17//Mc 1,11). Il richiamo a Is 42,1: «Ecco il mio servo che io sostengo...» (e non al Sal 2,7 come sembra fare invece Lc 3,22) è evidente grazie al doppio senso del sostantivo *παῖς* «servo – figlio». Gesù quindi è il Servo sofferente di YHWH, annunciato da Isaia, che si carica del peccato degli uomini (Is 53,7); ma è anche il Figlio di Dio, inviato dal Padre per realizzare l'opera della salvezza nella veste del messia sofferente. È in tale ottica, ossia come l'inizio del ministero pubblico di Cristo, che il kerygma primitivo ha compreso il battesimo di Gesù (At 1,22; 10,37-38).

Il simbolo giovanneo dell'«agnello di Dio» con cui Gesù viene chiamato dal Battista (Gv 1,29.36) esprime in modo altrettanto chiaro il senso dell'immersione battesimale di Cristo. Egli si offre come «agnello di espiazione» (Lv 14), o come agnello pasquale (Es 12,1; Gv 19,36), per diventare vittima di riparazione e strumento di redenzione. In un linguaggio di forte carica teologica il quarto evangelista rilegge quindi l'avvenimento del Giordano in prospettiva pasquale: la morte, l'esaltazione e la salvezza di Gesù sono già incluse nel suo battesimo.

Visto in questa luce eminentemente cristologica-salvifica, non stupisce allora il fatto che la chiesa primitiva abbia potuto considerare il battesimo ricevuto da Gesù nel Giordano come un luogo originario (annuncio profetico) da cui trarre la ragione della sua prassi battesimale, e ciò ancor prima dei testi dell'istituzione.

---

<sup>16</sup> Sul battesimo di Gesù cf. ad es. P. Zarrella, «Il battesimo di Gesù nei Sinottici (Mc. 1,9-14; Mt. 3,13-17; Lc. 3,21-22)», *ScCatt* 97 (1969) 3-29; Ch. Schütz, «I misteri della vita pubblica e dell'attività di Gesù. 1. Il battesimo di Gesù», in J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis*, VI, Brescia 1971, 80-101; S. Légasse, «Le baptême de Jésus et le batpême chrétien», *LA* 27 (1977) 51-68; R.E.H. Uprichard, «The Baptism of Jesus», *IrBibSt* 3 (1981) 187-202; K. McDonnell, «Jesus' Baptism in the Jordan», *ThSt* 56/2 (1995) 209-236; R.A. Campbell, «Jesus and His Baptism», *TynBull* 47 (1996) 191-214; A. Puig i Tàrrach, «Pourquoi Jésus a-t-il reçu le baptême de Jean?», *NTS* 54 (2008) 355-374; I. Gruenwald, «The Baptism of Jesus in Light of Jewish Ritual Practice», *Neotest* 50/2 (2016) 301-325.

### 3. Il battesimo scaturito dall'evento Cristo

Nei sinottici non si dice mai che Gesù abbia battezzato. Lo facevano inizialmente i suoi discepoli, seguendo la pratica di Giovanni Battista, ma non lui. I passi di Gv 3,22; 4,1, nei quali si parla del battesimo amministrato da Gesù, vanno spiegati con la tendenza teologica del quarto evangelista di mostrare la superiorità di Gesù e del suo gruppo rispetto al movimento del Battista. Lo stesso evangelista, tra l'altro, corregge con una parentesi il malinteso sorto tra la gente: "sebbene non fosse Gesù in persona a battezzare, ma i suoi discepoli" (Gv 4,2)<sup>17</sup>.

Se Gesù non ha mai battezzato, è altrettanto vero che nel periodo pre-pasquale egli non ha nemmeno ordinato ai suoi discepoli di farlo. La loro missione consisteva nel sanare i malati e nel proclamare la venuta del regno di Dio. Del resto, un battesimo di penitenza, legato all'idea del giudizio e delle punizioni, si concilierebbe male con il messaggio d'amore, di perdono e di salvezza del regno annunciato da Gesù.

Solo in seguito alla pasqua compare un ordine diretto di Gesù di battezzare. Due testi evangelici riportano le parole dette dal Risorto ai discepoli, in cui viene fatta l'esplicita menzione del battesimo.

Mc 16,15-16: "Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato".

Mt 28,19: "Andate e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo".

È noto che questi passi appartengono all'ultimo stadio della redazione evangelica; infatti, come si deduce dalla tradizione manoscritta, Mc 16,9-20 è una conclusione secondaria, inserita nel vangelo di Marco soltanto nel II s.; invece la forma battesimale trinitaria di Mt 28,19 – ripresa con molta probabilità dalla prassi liturgica del tempo –, è nata con la stesura finale del vangelo di Matteo verso gli anni 80-90 (è autentica dal punto di vista letterario)<sup>18</sup>. Quindi, non si può affermare che i due detti storicamente siano stati pronunciati da Gesù. Il fatto di attribuirli direttamente al Signore risorto ha una chiara motivazione teologica che risiede nel voler ricondurre il battesimo cristiano alla persona di Gesù.

L'imperativo "andate", che troviamo in ognuno di questi testi, dà il significato alle successive parole di Gesù: "battezzare" è un ordine del Cristo risorto. La missione degli apostoli consiste nell'annuncio universale del vangelo e nella riunificazione dei credenti nella comunità di salvezza mediante il battesimo che lega effettivamente l'uomo al mistero trinitario, prima accettato nella fede. Non si tratta quindi di una azione nata per iniziativa propria della chiesa, ma della realizzazione dell'espressa volontà del Signore. Benché i testi con il comando di Gesù siano posteriori, di fatto però essi esprimono una realtà storica. Infatti, soltanto un ordine diretto ricevuto da Gesù, che gli evangelisti

---

<sup>17</sup> Cf. al proposito M.C. De Boer, "Jesus the Baptizer. 1 John 5:5-8 and the Gospel of John", *JBL* 107 (1988) 87-106; R.T. France, "Jesus the Baptist?", in J.B. Green - M. Turner (ed.), *Jesus of Nazareth Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids MI 1994, 94-111.

<sup>18</sup> Cf. G. Ongaro, "L'autenticità e integrità del comma trinitario in Mt 28,19", *Bib* 19 (1938) 267-279; J. Hug, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20)*, Paris 1978; J. Schaberg, *The Father, the Son and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Matthew 28:19b*, Chico CA 1982.

hanno messo sulle labbra del Signore risorto, è in grado di spiegare l'accettazione del tutto pacifica del battesimo e il suo immediato affermarsi come segno e mezzo di aggregazione alla comunità escatologica.

È in tale senso che la chiesa ha compreso il significato della sua missione nel mondo. In seguito alla pasqua i discepoli di Gesù hanno subito ripreso la pratica battesimale di Giovanni (del resto accettata anche da Gesù), ma in una prospettiva diversa. Il rito giovanneo con il suo contenuto escatologico si prestava molto bene all'ultima tappa della storia della salvezza iniziata con la venuta di Cristo. Nel contempo però non si poteva dimenticare il fatto fondamentale: la morte e la risurrezione del Signore. Quindi, con la ripresa del segno esteriore del battesimo di Giovanni, la chiesa lo ha riempito della nuova realtà connessa con la figura del messia Gesù. Da quel momento, il battesimo conferito nel nome di Gesù, ossia quello che lega alla sua persona, non viene più fatto soltanto con acqua, ma con "acqua" e "Spirito"; quello Spirito, promesso e inviato dopo la risurrezione di Gesù. Il battesimo di Giovanni che annunciava profeticamente un altro battesimo "in Spirito e fuoco" (Mt 3,11) si è compiuto nel giorno della pentecoste, quando la chiesa è stata battezzata nello Spirito santo e fuoco (At 1,5; 2,1-4)<sup>19</sup>. Dopo questo evento, il battesimo dell'acqua è diventato un mezzo per rendere partecipi anche gli altri del battesimo primordiale della chiesa.

Riassumendo, con il gesto del battesimo la comunità primitiva esprimeva insieme la conversione (in linea con Giovanni), il riconoscimento di Gesù quale messia promesso, e l'azione salvifica di Dio scaturita dalla pasqua e donata nella potenza dello Spirito.

#### **4. Il battesimo nella comunità apostolica**

Fin dalle sue origini la chiesa ha praticato il battesimo. Gli scritti del NT, se da un lato non offrono una descrizione formale del rito, dall'altro sono già una interpretazione teologica dell'atto di iniziazione alla fede e alla chiesa.

##### *a) La prassi della prima comunità cristiana (Atti degli apostoli)*

Il libro degli Atti abbraccia un arco di circa trent'anni di storia della chiesa apostolica; narra la progressiva espansione del movimento cristiano che, dopo modesti inizi a Gerusalemme, riesce a raggiungere la capitale dell'impero romano e "gli estremi confini della terra". La pentecoste segna il punto di partenza di questo percorso. La chiesa nasce in maniera ufficiale e, sotto la guida dello Spirito, incomincia a mettere in pratica il comando del Signore di annunciare il vangelo e battezzare "tutte le nazioni". Dovunque la chiesa si espande, compaiono sempre gli stessi passi della sua prassi evangelizzatrice: la proclamazione della buona novella incentrata sulla persona di Gesù, l'accoglienza dell'annuncio riscontrata in una parte dell'uditorio, la ricezione del battesimo e

---

<sup>19</sup> Cf. J.D.G. Dunn, "Spirit-and-Fire Baptism", *NT* 14 (1972) 81-92; S. Brown, "«Water-Baptism» and «Spirit Baptism» in Luke-Acts", *ATR* 59 (1977) 135-151.

dello Spirito, l'inserimento nella comunità. Il battesimo vi assume sempre un ruolo centrale; è frutto della conversione-fede e porta d'ingresso nella chiesa<sup>20</sup>.

Dopo il primo discorso di Pietro nel giorno di pentecoste, la gente si sente profondamente sconvolta e chiede perciò agli apostoli il da farsi. Allora Pietro indica la strada da seguire: "Converitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito santo"; l'invito di Pietro produce il suo effetto e "coloro che accolsero la sua parola furono battezzati" (At 2,38.41).

Anche la predicazione di Filippo in Samaria riscuote un grande successo tra le folle e "uomini e donne si facevano battezzare" (At 8,12), dopo aver creduto al messaggio salvifico. Grazie poi al successivo intervento degli apostoli, quelli che "erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù... ricevevano lo Spirito santo" (At 8,16.17). L'annuncio di Filippo doveva trasmettere una grande carica di fede, se qualche tempo dopo l'eunuco etiope, sentita la spiegazione della Scrittura fatta dal missionario, di spontanea volontà si lancia a domandare: «Ecco, qui c'è dell'acqua; che cosa mi impedisce che io battezzato?». Fece fermare il carro e discesero tutti e due nell'acqua, Filippo e l'eunuco, ed egli lo battezzò" (At 8,36.38).

Nella prima relazione della vocazione di Paolo si narra che l'apostolo, dopo l'illuminante visione di Cristo avuta sulla strada verso Damasco, grazie all'aiuto di Anania ricuperò la vista e "fu subito battezzato" (At 9,18).

Il centurione romano Cornelio è "un uomo pio e timorato di Dio insieme con tutta la sua famiglia" (At 10,2). Per farlo pervenire alla fede in Cristo, Dio interviene in modo straordinario inviando Pietro alla casa del gentile. Tenuto conto di questa azione divina, Pietro non può fare altro che confermare nel suo discorso il fatto della diffusione universale della salvezza; non può quindi negare ai pagani di entrare nella chiesa, tanto più che essi avevano già ricevuto lo Spirito santo. E così Pietro "ordinò che fossero battezzati nel nome di Gesù Cristo" (At 10,48a).

Dell'attività missionaria di Paolo vanno menzionati alcuni esempi. A Filippi, l'annuncio di Paolo suscita la fede in una donna di nome Lidia che in seguito è "stata battezzata insieme alla sua famiglia" (At 16,15). Nella stessa città il fatto si è ripetuto. Paolo e Sila, messi in carcere, non vogliono sfruttare il momento propizio (il terremoto) per fuggire, ma restano per annunciare la parola del Signore al loro carceriere e a tutti quelli della sua casa. Questi, in segno di gratitudine, li curò e "subito fu battezzato lui con tutti i suoi" (At 16,33). Non solo le persone singole, anche gruppi interi rispondono alla predicazione di Paolo e giungono alla fede; come avviene ad es. a Corinto, dove molti, "udendo Paolo, credevano e si facevano battezzare" (At 18,8).

A questi testi bisogna aggiungere tanti altri in cui non viene menzionato il battesimo, ma si parla della risposta di fede all'annuncio evangelico. Il termine "credere", in tal caso, indica la conversione che si concretizza nella ricezione del battesimo e nell'in-

---

<sup>20</sup> Cf. J. Dupont, "La conversione negli Atti degli apostoli", in Id., *Studi sugli Atti degli apostoli*, Roma 1975, 783-814; Id., "Pentimento e conversione negli Atti degli apostoli", in *ibid.*, 717-781.

gresso nella comunità cristiana. Quale conseguenza del discorso pronunciato da Pietro nel portico di Salomone, “molti di quelli che avevano ascoltato la Parola credettero” (At 4,4; cf. 5,14; 10,43; 11,21; 17,34).

Gli Atti degli apostoli presentano le seguenti caratteristiche del battesimo:

- nasce dall’ascolto della parola (At 2,41; 4,4; 8,4-6.12; 16,32; 18,5.8);
- è frutto della conversione-fede e del riconoscimento della messianicità di Gesù (At 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 11,18; 16,30-31; 17,30);
- viene amministrato nel nome del messia / Signore Gesù (At 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 22,16);
- procura la remissione dei peccati (At 2,38; 3,19; 10,43; 22,16) e dona la salvezza / vita eterna (At 11,18; 13,46-48);
- è la causa e il mezzo dell’effusione dello Spirito (At 2,38b; 8,15-17; 19,5-6);
- segna l’incorporazione alla chiesa – comunità della salvezza, e rappresenta il mezzo della sua crescita visibile (At 2,41-48; 5,14; 6,7; 9,31; 11,21.24b).

#### *b) Le lettere di Paolo*

Nell’epistolario paolino non si trova una esposizione sistematica riguardante il battesimo. Tuttavia numerosi passi in cui Paolo menziona questo rito hanno un’importanza fondamentale per sviluppare una ricca teologia del battesimo<sup>21</sup>.

Dovendo misurarsi con vari problemi che man mano sorgevano nelle sue comunità, l’apostolo reagisce richiamandosi spesso al primo rito dell’iniziazione cristiana. I testi paolini sul battesimo si possono suddividere, in base alla loro tematica, in due gruppi principali.

Il battesimo: una rinascita sacramentale nella morte-risurrezione di Cristo

Il mistero della passione-morte-risurrezione di Cristo sta al centro della teologia paolina. La giustificazione viene dal sangue di Gesù che libera l’uomo dalla schiavitù della morte, della legge e del peccato, inserendolo realmente (ontologicamente), sebbene misteriosamente nel mistero di Cristo morto e risorto. Il battesimo simboleggia così la realtà della salvezza che scaturisce dalla pasqua di Cristo. “O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova” (Rm 6,3-4); “con lui sepolti nel battesimo, con lui siete anche risorti” (Col 2,12)<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Vedi, fra gli altri: A. Grail, “La place du baptême dans la doctrine de saint Paul”, *VieSp* 82 (1950) 561-583; V. Iacono, “Il Battesimo secondo Paolo”, *RivBib* 4 (1955) 348-362; D. Mollat, “Symbolismes baptismaux chez Saint Paul”, *Lumière et Vie* 26 (1956) 74-76; P. Fedrizzi, “Dottrina del rito battesimale in S. Paolo”, *StPatavina* 7 (1960) 58-75; R. Cavedo, “Battesimo, memoriale del mistero di Cristo”, *PdV* 4 (1973) 259-270.

<sup>22</sup> Cf. R. Penna, “Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rom 6,1-11”, in *L’apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, 150-170; G.-H. Baudry, “Le baptême. Mise au tombeau avec le Christ”, *EspVie* 107 (1997) 120-127.

Essere battezzati “nel nome di Gesù”, significa essere con-crocifissi con lui (1Cor 1,13), ma significa anche essere associati alla sua risurrezione. “Se infatti siamo stati intimamente uniti a lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche a somiglianza della sua risurrezione” (Rm 6,5). Il presente glorioso di Cristo è una promessa del futuro destino cristiano, simboleggiato fin d’ora nel battesimo.

La giustificazione non viene dalle opere della legge, ma dalla *fede* in Cristo. “Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo” (Gal 3,26-27). Tra la fede (la salvezza per la fede) e il battesimo (la salvezza per le opere) non esiste comunque opposizione, dal momento che la fede in Gesù Cristo si esprime proprio nel battesimo (Rm 10,9); per cui credere in Gesù ed essere battezzati sono un tutt’uno.

La partecipazione al mistero di Cristo porta con sé quale frutto: la *rigenerazione* (Tt 3,5) e l’*adozione filiale*, confermate dal dono dello Spirito (Rm 8; Gal 3,26; 4,1-7). Il cristiano diventa uomo libero e deve perciò condurre una vita nuova nello Spirito (Rm 6-8), iniziando il processo di trasformazione spirituale che culminerà con la risurrezione del corpo.

Il battesimo parte integrante dell’economia salvifica di Dio

Non si tratta di un evento casuale, ma prefigurato già nell’AT; “i nostri padri furono tutti sotto la nuvola, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare...: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo” (1Cor 10,1-2.3b)<sup>23</sup>. Il dono dello Spirito è l’adempimento della promessa divina. “In lui (Cristo) anche voi... avete ricevuto il suggello dello Spirito santo che era stato promesso” (Ef 1,13).

La precedente condizione peccaminosa dei cristiani fu cambiata grazie all’intervento di Dio. “E tali eravate alcuni di voi! Ma siete state lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio [la Trinità]” (1Cor 6,11). “Ma quando apparvero la bontà di Dio, salvatore nostro, e il suo amore per gli uomini, egli ci ha salvati... con un’acqua che rigenera e rinnova nello Spirito santo” (Tt 3,4-5).

Il battesimo viene realizzato e manifestato in Gesù Cristo per diventare così fondamento della chiesa – comunità dei veri circoncisi (Fil 3,3). Il cristiano infatti è un circonciso, ma con una circoncisione spirituale (del cuore) istituita da Cristo, ossia con il battesimo che lo inserisce nel nuovo popolo di Dio (Col 2,11-13; cf. Rm 2,25-29; 4,12).

Il battesimo nello stesso Spirito e la medesima vita ricevuta da Dio sono principio e causa dell’unità della chiesa e della comunione con la Trinità. “Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo” (1Cor 12,13; cf. Ef 4,4-6). Il battesimo, infine, è il mezzo di purificazione della chiesa; “Cristo ha amato la chiesa e

---

<sup>23</sup> Si veda G. Martelet, “Sacraments, figures et exortations in I Cor X,1-11”, *RSR* 44 (1956) 323-359; 519-559; G. Barboglio, “«E tutti in Mosè sono stati battezzati nella nube e nel mare» (1Cor 10,2)”, in P.R. Tragan (ed.), *Alle origini del battesimo cristiano*, Roma 1991, 167-191.

ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola" (Ef 5,25-26).

### c) La 1 Lettera di Pietro

Si è quasi concordi nell'affermare che la gran parte della 1Pt contiene *un'insegnamento omiletico di tipo battesimale* (1,3-4,11). Potrebbe trattarsi di una descrizione dello svolgimento di un'assemblea battesimale (senza tuttavia dovervi vedere un vero testo liturgico!) con le seguenti parti: 1,3-12: introduzione del celebrante; 1,13-21: istruzione preparatoria al battesimo; 2,1-10: un inno post-battesimale; 2,11-3,12: un'omelia sui doveri dei battezzati; 3,13-4,11: un discorso apocalittico e una preghiera finale; oppure di un'omelia-catechesi indirizzata ai neo-battezzati durante la notte pasquale.

Anche se mancano riferimenti espliciti al battesimo (eccetto 3,21), facilmente si riconosce nel testo un richiamo al rito cristiano della rigenerazione mediante l'acqua (1,3.23), e ciò soprattutto grazie a un abbondante uso del genere simbolico-figurativo<sup>24</sup>.

Il tema centrale della lettera è la nuova nascita del battezzato in Cristo, a cui segue la promessa dell'eredità incorruttibile e la manifestazione universale della salvezza negli ultimi tempi. Le *parti più significative* sono:

1,13-20: il battesimo è posto in rapporto con il sangue di Cristo, nuovo agnello pasquale; usciti dall'ignoranza, i cristiani devono diventare santi nella condotta, sapendo che la loro liberazione è avvenuta grazie al caro prezzo del sacrificio di Cristo;

2,1-10: il popolo d'Israele era riunito nel deserto attorno alla roccia del Sinai, senza però potersi avvicinare ad essa; i cristiani invece, dopo aver deposto le vesti della malizia e "come bambini appena nati" (v. 2), si stringono intorno alla Roccia = Cristo, a cui ora è permesso di avvicinarsi;

3,18-22: l'evento pasquale di Cristo (raffigurato nella sua discesa agli inferi) è fondamento della redenzione che viene donata nel rito battesimale<sup>25</sup> e le acque del diluvio / l'arca sono una "immagine del battesimo, [che] ora salva... in virtù della risurrezione di Gesù Cristo" (v. 21).

### d) Gli scritti giovannei

A parte il racconto sull'attività battesimale del Precursore e il suo incontro con Gesù al Giordano (Gv 1,19-34), il quarto vangelo non parla in modo esplicito del battesimo cristiano<sup>26</sup>. Un chiaro riferimento al battesimo, nel senso di una *rigenerazione dall'acqua*, è presente nel colloquio di Gesù con Nicodemo (Gv 3,5-6), dove il Maestro afferma che

---

<sup>24</sup> Cf. M.E. Boismard, "La typologie baptismale dans la premier épître de saint Pierre", *VieSp* 3 (1956) 339-352; Id., "Une liturgie baptismale dans la 1<sup>re</sup> Petri", *RB* 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183; Id., *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre* (LD 30), Paris 1961; D. Hill, "On Suffering and Baptism in 1 Peter", *NT* 18 (1976) 181-189.

<sup>25</sup> Vedi in proposito K. McDonnell, "The Baptism of Jesus in the Jordan and the Descent into Hell", *Worship* 69 (1995) 98-109.

<sup>26</sup> Si veda F.M. Braun, "Le baptême d'après le 4<sup>ème</sup> évangile", *Revue Thomiste* (1948) 347-393; F.J. Moloney, "When Is John Talking about Sacraments?", *AusBR* 30 (1982) 10-33; C.H. Cosgrove, "The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and the Eucharist in the Fourth Gospel", *NTS* 35 (1989) 522-539.

“se uno non rinasce dall’alto [di nuovo] non può vedere il regno di Dio”, ossia: “se uno non nasce da acqua e da Spirito” non può entrare nella vita eterna<sup>27</sup>.

Il tema dell’acqua (“viva”) ritornerà ancora nel discorso con la Samaritana (Gv 4,5-15), nella guarigione del paralitico alla piscina di Betzà (Gv 5,1-9), nella promessa messianica dello Spirito santo fatta da Gesù durante la festa delle capanne (Gv 7,37-39), nella guarigione del cieco nato presso la piscina di Siloè (Gv 9,1-12) e nel momento della morte di Gesù sulla croce, quando dal suo fianco squarciato “uscì sangue e acqua” (Gv 19,34), simboli dell’eucaristia e dello Spirito donato nel battesimo<sup>28</sup>.

Un altro tema posto nella prospettiva battesimale è la *raffigurazione di Gesù come agnello pasquale*, il cui sangue porta la salvezza al mondo (Gv 1,29.36; 19,33.36).

La 1 Lettera di Giovanni e l’Apocalisse riprendono queste tematiche.

1Gv 3,1-10 parla della rigenerazione; nel sottofondo bisogna vedervi il battesimo che fa nascere quali figli di Dio e dona il germe divino (lo Spirito / la vita), per cui i cristiani non devono commettere peccato né imitare le opere del diavolo che sono state distrutte dal Figlio di Dio;

5,6-13: Gesù Cristo è il vincitore del mondo “venuto con acqua [lo Spirito / il battesimo] e sangue [la morte / l’eucaristia]” (v. 5); chi crede nel Figlio, ha la vita eterna.

Ap 7,17: l’Agnello guida gli eletti alle fonti delle acque della vita;

21,6: “A colui che ha sete io darò gratuitamente da bere alla fonte dell’acqua della vita”;

22,1-2.14.17: le acque vive e vivificanti del fiume, che simboleggiano lo Spirito, scaturiscono dal trono di Dio e dall’Agnello; “beati coloro che lavano le loro vesti per avere diritto all’albero della vita e, attraverso le porte, entrare nella città” (v. 14). “Chi ha sete, venga; chi vuole, prenda gratuitamente l’acqua della vita” (v. 17).

---

<sup>27</sup> Cf. F.M. Braun, “L’Eau et l’Esprit”, *Revue Thomiste* (1949) 5-31; I. de la Potterie, “Naître de l’eau et naître de l’Esprit”, *RevScEcc* (1962) 417-443; B. Prete, “Nascere dall’alto (Giov. 3,3)”, *SacDoc* 12 (1967) 435-455; F. Di Felice, “La nascita dall’acqua e dallo Spirito (Giov. 3,5)”, *Asprenas* 17 (1970) 301-307; G. Richter, “Zum sogenannten Tauftext Joh 3,5”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 26 (1975) 101-125; B. Witherington, III, “The Waters of Birth: John 3,5 and 1 John 5,6-8”, *NTS* 35 (1989) 155-160.

<sup>28</sup> Vedi M. Costa, “Simbolismo battesimale in Giov. 7,37-39; 19,31-37; 3,5”, *RivBibl* 13 (1965) 347-383; M. Miguens Angueira, “El agua y el espíritu en Jn 7,37-39”, *EstBib* 31 (1972) 369-398.

## Capitolo III

### BATTESIMO E FEDE

La questione del rapporto tra il rito sacramentale e la fede, pur di non facile soluzione, è essenziale al fine di preservare il significato e un dinamismo equilibrato di entrambi<sup>29</sup>.

#### 1. Il battesimo sacramento della fede

Mc 16,16 pone un chiaro legame tra la fede e il battesimo: “chi crederà e sarà battezzato sarà salvato” (cf. At 8,37[glossa]-38; 16,14-15.30-34; 18,8; 22,16b). Se per tutti i sacramenti la fede è un’esigenza imprescindibile, affinché la salvezza di Cristo possa giungere all’uomo, ciò vale soprattutto per il battesimo, *sacramentum fidei* per eccellenza. È facile indovinarne il motivo: si tratta di un primo gesto di conversione e di adesione a Cristo, che consente al credente di essere introdotto nell’ambito della chiesa e della salvezza.

Possiamo dire che la fede è il contenuto dell’azione esterna del battesimo, mentre la forma visibile dell’atto battesimale simboleggia quanto esiste ormai nell’uomo a livello interiore. S. Basilio esprime questa correlazione così:

La fede è resa perfetta per mezzo del battesimo; il battesimo si fonda grazie alla fede [...] Precede la professione di fede, che conduce alla salvezza; segue poi il battesimo a suggellare il nostro assentire (*De Spiritu Sancto* 12,28).

Dato che il battesimo è una pubblica confessione di fede in Cristo e che la fede si manifesta e acquista la sua efficacia salvifica proprio nel rito battesimale, fede e battesimo risultano quindi indissolubilmente legati.

#### a) Fede e battesimo: un binomio intrinseco

Questo intimo rapporto è espresso bene nella teologia paolina. Paolo che, a prima vista, sembra dare massima importanza alla fede quale mezzo di giustificazione dell’uomo (Rm 1,16-17; 9,30; 10,9; Gal 2,16; 3,6-11) – ma lo fa polemizzando con i giudaizzanti che ritenevano la legge mosaica un passaggio obbligatorio per i pagani (At 15,1) – non trascura il ruolo del battesimo. Parlando di una medesima realtà di salvezza, l’apostolo non ha alcuna difficoltà di mettere in parallelo le affermazioni che hanno per oggetto la fede con quelle riguardanti il battesimo.

E così la *comunione personale con Cristo* viene realizzata per mezzo della fede (Gal 3,26; Ef 3,17) oppure per mezzo del battesimo: “poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo” (Gal 3,27). La stessa cosa avviene nel caso del *dono dello Spirito*. È nella fede che riceviamo lo Spirito (Gal 3,2.14) ma anche mediante il battesimo: “noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo” (1Cor 12,13). Parimenti *la giustificazione e la vita nuova* sono frutto della fede (Rm

---

<sup>29</sup> Sul rapporto fede-battesimo: Th. Camelot, “Le Baptême, sacrement de la foi”, *VieSp* 76 (1947) 820-834; J. Duplacy, “Le salut par la foi et le Baptême d’après le NT”, *Lumière et Vie* 27 (1956) 3-52; F. Salvoni, “Fede e Battesimo alla luce dell’insegnamento biblico”, *RicBiblRel* 1 (1966) 60-77; L. Savoia, “Battesimo e fede”, *SacDoc* 12 (1967) 475-489.

5,1-2) o del battesimo: “Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte affinché, come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova” (Rm 6,4; cf. 10,9-10).

Fede e battesimo sono quindi due aspetti complementari, e in una certa misura interscambiabili, dell'unica via cristiana alla salvezza<sup>30</sup>. Si comprende meglio questo fatto, se pensiamo alla complessità che caratterizza l'itinerario dell'uomo alla ricerca di Dio: conversione, fede, desiderio del battesimo, crescita: sono tappe di un percorso dinamico che non è istantaneo né tantomeno finito. Pertanto il binomio fede-battesimo non può risolversi in un rapporto di successione logico-cronologica – come sembrerebbe da una lettura superficiale di qualche passo biblico (ad es. Mc 16,16) – in cui la fede (= una premessa del battesimo) è un presupposto necessario del battesimo (= la conseguenza della fede). Se così fosse, la fede e il battesimo rappresenterebbero due scelte autonome tra loro e legate soltanto da un vincolo estrinseco.

Fin dalle origini del cristianesimo invece il rapporto tra la fede e il battesimo era caratterizzato da una *complementarietà dinamica*. Nel NT si possono individuare tre modelli di tale rapporto.

(1) *La fede conduce al battesimo*. È la via ordinaria. L'annuncio della chiesa provoca nell'uomo una reazione positiva che si tramuta nell'accoglienza della parola ascoltata e in una risposta di fede al dono della salvezza. Nella fede si realizza già un primo legame con Cristo. Il passo successivo sarà il battesimo. Questo processo viene testimoniato nei numerosi passi degli Atti (2,41; 8,12-13a; 16,14-15.31-34; 18,8).

(2) *Il battesimo conduce alla fede*. Dopo un iniziale assenso di fede alla parola annunciata che è sfociato nell'atto del battesimo, quest'ultimo diventa, a sua volta, un nuovo inizio del cammino di una fede vissuta. Infatti, ora la predicazione non porta più verso il battesimo, ma serve per approfondire quanto si è già prodotto nell'immersione d'acqua e nell'effusione dello Spirito santo. Il nascere cristiano, significato nel rito del battesimo, deve adesso tramutarsi in realtà. Il ricordo del battesimo diventa così per il cristiano il punto di partenza per condurre una vita nuova nello Spirito (Rm 6,3-5; 1Cor 6,1-11; 10,1-13; 1Pt 3,13-22).

(3) *Il battesimo dona, comunica e suscita la fede*. In questo caso il battesimo – considerato come una illuminazione (2Cor 4,6; Ef 1,18; 2Tm 1,10; Eb 6,4; un concetto ben noto alla patristica; cf. Giustino, *I Apologia* 61) – è fonte di crescita nella comprensione sempre più matura e nell'esperienza quotidiana del mistero di Cristo, accolto nella fede. Il battesimo, con i suoi gesti e le parole, illumina l'uomo e in questo modo rafforza la sua fede. Per gli altri invece che prendono parte nel rito esso presenta un'occasione propizia per rinvigorire la propria fede (cristiani) o per suscitarla in coloro che ne erano privi (non cristiani o atei). Non di rado infatti capita che il battesimo di uno porta alla conversione di altri membri della sua famiglia.

---

<sup>30</sup> Th. Schneider, *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti*, Brescia 1989<sup>3</sup>, 94.

### *b) La fede o il battesimo: fattori dell'alternativa*

Nonostante il NT abbia preservato lo stretto rapporto fra i due, tuttavia nella riflessione teologica era sempre presente il dilemma: qual è la vera via verso la salvezza: la fede o il battesimo? L'antagonismo, come si è visto, non esiste di fatto e se viene posto in questa luce, lo si deve solo a una formulazione inesatta del problema che genera conclusioni opposte e unilaterali. Infatti, chi dà preferenza alla fede, è costretto a ridurre fede e salvezza a una conquista dell'uomo; chi invece accentua solo il valore del battesimo, riduce il sacramento a un fatto di magia religiosa.

La soluzione univoca del rapporto fede-battesimo era resa difficile da vari fattori. Fin dall'inizio esistevano nel cristianesimo due convinzioni: secondo la prima, anche gli uomini privi involontariamente del battesimo potevano raggiungere la salvezza in virtù della fede e di una retta condotta di vita; la seconda invece proclamava che i bambini, pur senza aver fatto un atto personale di fede, venivano salvati in virtù del battesimo. Se queste due convinzioni non sono comprese bene, è facile arrivare alla conclusione: la fede e il battesimo camminano su due vie indipendenti, se non proprio contrarie.

Chi rifiuta il battesimo dei bambini (perché vi manca l'adesione personale di fede) intende la fede in un senso ristretto e determinato, ossia come un atto individuale di confessione e di assenso, un'accoglienza teorica del messaggio ascoltato, l'assunzione cosciente degli obblighi richiesti dalla sequela di Cristo (la "fede pensata"). La fede però non è mai un affare del singolo, ma si realizza all'interno di una comunità; l'accoglienza della predicazione mediante un atto di fede – la quale costituisce sempre e comunque un dono di Dio! – non si riduce all'accettazione intellettuale di un complesso di verità e ciò tantomeno avviene in una forma definitiva, ma rappresenta una risposta di vita alla parola di Dio, una risposta che è solo l'inizio del cammino di fede, la quale dovrà continuamente crescere; la pretesa, infine, di poter assumersi degli obblighi (e adempierli) va contro l'esperienza quotidiana che dimostra quanto sia lungo e faticoso il processo della messa in pratica delle esigenze di Cristo.

Il battesimo dei neonati era una scelta pastorale fondata su una forte considerazione della chiesa quale comunità di fede e sacramento di salvezza. La fede della chiesa costituiva quell'ambiente esistenziale che dava al bambino, oltre alla garanzia della futura formazione e dell'educazione cristiana, la possibilità di essere inserito in una comunità di salvezza (= chiesa-sacramento della salvezza) che per lui era già un'autentica salvezza anticipata. Il processo di soggettivizzazione e di escatologizzazione della nozione di salvezza ha messo in dubbio questo fondamento: è solo la fede dell'individuo quella che conta, mentre la salvezza è una realtà finale (= salvezza eterna), che non si riscontra ancora nella chiesa.

## **2. Il battesimo dei bambini**

Se la fede viene richiesta come un indispensabile mezzo d'accesso ai frutti del battesimo, e nella libera decisione si fonda la capacità dell'uomo di assumersi gli obblighi che scaturiscono dal sacramento, allora nasce spontanea la domanda circa il significato

che può avere il battesimo dei bambini, privi ancora dell'uso della ragione e quindi incapaci di comprendere e di poter scegliere liberamente. È un interrogativo che veniva posto fin dall'antichità e quasi in ogni epoca lo si ripropone di nuovo<sup>31</sup>.

Non mancano neppure oggi coloro che rifiutano ai bambini il battesimo o ritengono che esso debba essere “completato” da un altro, ricevuto da adulti. Nei tempi moderni la disputa è stata riaperta all'inizio degli anni quaranta del XX s. dal calvinista svizzero Karl Barth<sup>32</sup>, il quale vedeva la causa di “tanta cristianità sonnolenta e pochi cristiani confessanti” nella pratica del “battesimo dei dormienti”. È certamente un'accusa scorretta dal punto di vista logico-pratico, ma che ha dato l'avvio a una discussione appassionata sull'argomento<sup>33</sup>.

#### a) *Una prassi antica*

Fin dall'inizio la chiesa ha praticato il battesimo dei bambini. Tale prassi è testimoniata in modo implicito dalla Scrittura, dove più volte si afferma che i singoli adulti si fecero battezzare “con tutta la casa”: Lidia (At 16,15: ὁ οἶκος αὐτῆς), il carceriere di Troade (At 16,33: οἱ αὐτοῦ πάντες), Stefana (1Cor 1,16: τὸν Στεφανῶ οἶκον); cf. inoltre At 10,44-48; 18,8. Benché non siano menzionati esplicitamente, è lecito presumere che tra i battezzati si trovassero anche dei bambini. Infatti, l'espressione “casa” spesso abbraccia metaforicamente tutta la famiglia con i figli e la servitù<sup>34</sup>.

Le testimonianze dei Padri contengono le prime motivazioni teologiche. Gesù Cristo è il salvatore universale, per mezzo del quale tutti gli uomini vengono rigenerati, compresi “i lattanti, i piccoli e i bambini”, attestava Ireneo di Lione (*Adversus haereses* II,24,4); mentre Origene, facendo leva sulla sua diffusione universale, ha ribadito che “la chiesa ha ricevuto dagli apostoli la tradizione di battezzare anche i bambini” (*In Rom.* V,9)<sup>35</sup>.

#### b) *Argomenti teologici*

Ma è soprattutto Agostino d'Ipbona che ha iniziato una vera riflessione teologica volta a spiegare la fondatezza del battesimo amministrato ai bambini.

---

<sup>31</sup> Su questo argomento si può vedere: J. Moingt, “L'initiation chrétienne des jeunes”, *Études* 336 (1972) 437-454; F. Salvoni, “Il battesimo dei bambini e la istruzione cattolica del 1980”, *RicBiblRel* 16 (1981) 103-124; D.F. Wright, “The Origins of Infant Baptism – Child Believers' Baptism?”, *SJT* 40 (1987) 1-23; D.G. Hawkings, “Infant Baptism: A View from the Font”, *ExpT* 100 (1989) 461-462.

<sup>32</sup> “La doctrine ecclésiastique du baptême”, *Foi et vie* 47 (1949) 1-50 [l'originale è del 1943]. Sul battesimo in Barth: E. Jüngel, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, Torino 1971.

<sup>33</sup> L'opinione di Barth è stata confutata da Dietrich Bonhoeffer, teologo luterano tedesco, impiccato nel campo di concentramento il 9 aprile 1945, a pochi giorni dalla fine della II guerra mondiale: “L'abolizione del battesimo dei bambini non è un mezzo efficace per contrastare la mondanizzazione della chiesa, dato che nemmeno il battesimo per fede impedisce gravi ricadute” (“Gutachten zur Tauffrage”, in Id., *Gesammelten Schriften*, III, München 1960, 452).

<sup>34</sup> “L'usanza di battezzare i bambini è una tradizione della chiesa da tempo immemorabile. Essa è esplicitamente attestata fin dal secondo secolo. È tuttavia probabile che, fin dagli inizi della predicazione apostolica, quando ‘famiglie’ intere hanno ricevuto il battesimo, siano stati battezzati anche i bambini” (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1252). Sul senso della “casa”: C.S. De Vos, “The Significance of the Change from οἶκος to οἰκία in Luke's Account of the Philippian Gaoler (Acts 16.30-4)”, *NTS* 41 (1995) 292-296.

<sup>35</sup> Cf. Th. Camelot, “Le baptême des petits enfants dans l'Eglise des premiers siècles”, *La Maison-Dieu* 88 (1966) 23-43; J. Jeremias, *Le baptême des enfants aux quatre premiers siècles*, Mappus 1967.

## La necessità della salvezza e della giustificazione

In linea con la sua dottrina del peccato originale, Agostino legittima il battesimo degli infanti come un mezzo necessario alla salvezza. Secondo lui, tutti gli uomini raggiunti dal peccato originale hanno un bisogno assoluto della redenzione di Cristo e della giustificazione; e ciò avviene proprio per mezzo del battesimo che cancella il peccato di solidarietà con Adamo (Rm 5,12–6,7). Il battesimo allora è un segno della “grazia preveniente di Dio”, il sigillo della “grazia di fede” con cui Dio inizia nell’uomo la sua opera salvifica.

È opportuno precisare però che non è stata la dottrina del peccato originale a fondare la necessità del battesimo dei bambini, ma al contrario. La prassi ormai abituale di questo battesimo è diventata per Agostino un argomento importante nella lotta contro i pelagiani che vedevano nel peccato di Adamo un cattivo esempio dei protogenitori da evitare. Se così fosse, rispondeva la chiesa, come mai si pratica il battesimo dei bambini per provvedere loro la salvezza? La risposta non era sbagliata, ma ha condizionato il senso della necessità del battesimo dei bambini.

La dottrina agostiniana è stata recepita dal Magistero. Il concilio locale di Cartagine (418), approvato da papa Zenone, ha dichiarato che il battesimo rimette nei bambini il peccato originale e quindi la remissione dei peccati avviene in essi in senso proprio.

Infatti, è secondo questa regola di fede che anche i bambini, pur non avendo potuto commettere da soli nessun peccato, sono tuttavia veramente battezzati per la remissione dei peccati, affinché la rigenerazione purifichi in loro quanto hanno contratto per generazione (DS 223).

Il concilio di Trento, sulla scia di questa e di altre enunciazioni precedenti, afferma nel *Decreto sul peccato originale*:

Se qualcuno nega che i bambini appena nati debbano essere battezzati, anche se figli di genitori battezzati, oppure sostiene che vengono battezzati per la remissione dei peccati, ma che non ereditano da Adamo niente del peccato originale che sia necessario purificare col lavacro della rigenerazione per conseguire la vita eterna, per cui nei loro confronti la forma del battesimo per la remissione dei peccati non deve essere ritenuta vera, ma falsa: sia anatema. [...] secondo la tradizione apostolica anche i bambini, che non hanno ancora potuto commettere da sé alcun peccato, vengono veramente battezzati per la remissione dei peccati, affinché in essi sia purificato con la rigenerazione quello che contrassero con la generazione (DS 1514).

Lo stretto legame instaurato da Agostino tra battesimo e peccato originale si è imposto, diventando per lungo tempo la motivazione principale del battesimo dei bambini, ma ha portato con sé anche il pericolo di vedere nel rito qualcosa di chiuso e non invece come il primo passo di un percorso di fede nella comunità dei credenti.

## Il carattere sociale della chiesa e della fede

È un fatto piuttosto strano che i protestanti (Lutero, Calvino, Zwingli) non abbiano rifiutato la prassi battesimale dei bambini. Anzi, l’hanno persino difesa, dimostrando con ciò un’evidente incongruenza di fronte all’accento da loro posto nella dottrina della giustificazione per fede personale. Per essi, il battesimo d’acqua ha un valore ecclesiale:

è un segno esterno che testimonia e certifica l'appartenenza alla chiesa e, nel caso degli adulti, continua un processo di fede interiore già iniziato<sup>36</sup>.

La prima vera contestazione del battesimo dei bambini è venuta da parte degli anabattisti (XVI s.) che facevano dipendere l'efficacia del battesimo dalla fede dell'uomo. Contro di essi il concilio di Trento ha dichiarato:

Se qualcuno afferma che i bambini, dopo aver ricevuto il battesimo, non devono essere annoverati tra i fedeli perché non hanno la capacità di credere; e che per questo motivo devono essere battezzati di nuovo una volta raggiunta l'età del discernimento; o che è meglio non battezzarli affatto, piuttosto che battezzarli nella sola fede della chiesa, senza un loro atto di fede: sia anatema (DS 1626).

Il concilio non intende affatto scindere il legame tra battesimo e fede. Lo pone soltanto su un altro piano. La fede rimane una base imprescindibile, la quale tuttavia, nel caso dei bambini che non hanno ancora la capacità di credere, viene supplita dalla "fede della chiesa".

Va rilevato a questo punto che – diversamente dalla concezione moderna, per la quale il fenomeno religioso è un affare dell'individuo – nell'ambiente biblico la religione è connessa con la comunità naturale; essa non solo fa crescere l'uomo e lo sostiene, ma anche lo forma sotto il profilo umano e religioso. È la comunità quindi che assume su di sé la responsabilità del singolo membro in quanto bambino. Non era perciò niente di nuovo né strano che la chiesa, come già il popolo d'Israele nel caso della circoncisione eseguita al bambino nell'ottavo giorno dopo la nascita (Gen 17,12-13; Lc 1,59; 2,21), abbia cominciato fin dagli inizi a praticare il battesimo dei bambini (in Col 2,11-13 Paolo paragona il battesimo con la circoncisione).

L'importanza della comunità come luogo della realizzazione personale viene riconosciuta anche dalla moderna psicologia e pedagogia. Il nostro modo di attuarci dipende dalle pre-decisioni degli altri, che vengono poi rifiutate o accettate nella libertà. Quindi, come educare il bambino nel clima religioso rappresenta già un suo pre-condizionamento, così pure privarlo dell'istruzione religiosa significa fargli capire la poca importanza del fenomeno religioso. In entrambi i casi il bambino viene sempre pre-condizionato. Quei genitori quindi che rimandano il battesimo fino all'età matura, non fanno altro che condizionare la futura libertà di scelta dei loro figli.

Se la fede è fondamentalmente un amoroso affidarsi ad Altro / altri, allora essa esige di essere riferita a una comunità dei credenti che fa da supporto alla crescita personale del singolo. La *fides ecclesiae* diventa così una base e un punto di riferimento della fede del bambino. Per spiegarlo meglio, Tommaso d'Aquino ha fatto ricorso a un paragone tra la generazione naturale e la rigenerazione battesimale:

Come i bambini che sono ancora nel seno della loro madre non prendono da soli il nutrimento, ma sono alimentati dal nutrimento che prende la loro madre, così i bambini che non hanno ancora l'uso di ragione, come se fossero posti nel seno materno della chiesa, ricevono la salvezza, non per i loro atti, ma per quelli della chiesa (*Summa Th.* III q. 68 a. 9).

Il battesimo è un atto personale dell'uomo nei confronti della chiesa (a cui ancora non appartiene), non un atto della chiesa. Nel caso dei bambini però, l'atto dell'uomo

---

<sup>36</sup> Cf. P. Althaus, "Martin Luther über die Kindertaufe", *ThLZ* (1948) 705-714; P. Benoit, "Préexistence et incarnation", *RB* 77 (1970) 5-29; B.D. Spinks, "Calvin's Baptismal Theology and the Making of the Strasbourg and Genevan Baptismal Liturgies 1540 and 1542", *SJT* 48 (1995) 55-78.

coincide con quello della chiesa, perché la decisione del bambino viene assunta ed espressa dai genitori e dalla comunità, che professano la fede della chiesa<sup>37</sup>.

In virtù del carattere ricevuto, i bambini diventano membri della chiesa e quindi possono anche partecipare alla fede della chiesa e farla propria. È la grazia battesimale che mette il bambino in condizione di condurre una vita divina, anche se al momento egli non è in grado di emettere gli atti propri di questa esistenza soprannaturale. Come avviene nel caso della persona umana che è già tale prima ancora di produrre le operazioni insite alla sua natura (intelligenza, amore, libertà), anche il bambino diventa una nuova creatura di Dio prima di poter compiere atti intellettuali e volontari che sono connaturali a questa forma di vita.

Con il battesimo si è iniziati alla vita sociale della chiesa e alla vita di fede. Ma è l'inizio di un itinerario che dovrà progredire per tutta la vita prima di raggiungere il traguardo definitivo: la salvezza eterna. E ciò vale non solo per i bambini, ma anche per gli uomini giovani o adulti. In questa maturazione umano-religiosa viene migliorata sia la propria condizione di credente, sia quella degli altri; si cresce e si aiuta a crescere<sup>38</sup>.

La fede e la salvezza sono grazia di Dio

In tutti i sacramenti, ma particolarmente nel battesimo dei bambini, emerge il fatto della gratuità del dono divino. Redenzione, salvezza, perdono offerti all'uomo sono sempre e comunque frutto di una libera e accondiscendente azione di Dio (Gv 6,44a). L'uomo è colui che riceve gratuitamente il dono, risponde e collabora con l'iniziativa divina (1Cor 3,5-11). Il bambino battezzato che possiede già il germe della fede e della salvezza, quando diventa adulto, è chiamato anche lui a far maturare questo dono. La fede significa allora accogliere la grazia divina e lasciarsi amare da Colui che ci ha amati per primo.

Battezzare un bambino con lo scopo di preservarlo dalla condanna eterna è senz'altro una ragione, ma non quella decisiva. Lo si comprende bene considerando il caso di quei bambini o uomini in genere che non hanno mai ricevuto il battesimo, ma si comprende soprattutto dalla finalità ultima del battesimo: esso non è per la morte, bensì per la vita. È un dono della vita divinizzata che dovrà sì avere la sua pienezza nell'aldilà, ma che incomincia già quaggiù sulla terra. Contemplare la salvezza di Dio da questa angolatura diventa la ragione essenziale della validità oggettiva del battesimo dei bambini. Dio offre a tutti e immediatamente il suo dono e lo offre anche a un bambino che è ormai in grado di riceverlo, perché il suo essere creaturale in Cristo è ordinato fondamentalmente alla salvezza e alla vita divina, anche se non può emettere ancora degli atti propri, in quanto ostacolato dall'imperfezione umana.

Possiamo pertanto concludere che la prassi cattolica (e ortodossa) del battesimo dei bambini è pienamente sostenibile. Questa affermazione trova conferma non solo nella

---

<sup>37</sup> Si veda L.-M. Chauvet, "Baptême des petits enfants et foi des parents", *La Maison-Dieu* 207 (1996) 9-28.

<sup>38</sup> "Il Battesimo è il sacramento della fede. La fede però ha bisogno della comunità dei credenti. È soltanto nella fede della Chiesa che ogni fedele può credere. La fede richiesta per il Battesimo non è una fede perfetta e matura, ma un inizio, che deve svilupparsi" (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1253)

lunga tradizione della chiesa, ma poggia anche su solidi argomenti teologici: il valore salvifico del sacramento in quanto tale (il suo effetto è opera di Dio che dona gratuitamente la salvezza), la concezione sociale della chiesa e della religione (il battesimo è un rito di iniziazione alla chiesa e alla fede), la necessità della giustificazione (il battesimo cancella il peccato d'origine).

La legittimità del battesimo dei bambini non rimuove certamente del tutto numerose *difficoltà di indole pastorale* che questa pratica incontra al giorno d'oggi. Non si dovrà perciò dimenticare che esso si trasformerà davvero in un gesto significativo dal punto di vista teologico ed ecclesiale solo a condizione che venga preceduto da un'effettiva pastorale battesimale e inserito in un ambiente di profonda vita ecclesiale.

## Capitolo IV

### NECESSITÀ DEL BATTESIMO

La rivelazione e la prassi della chiesa attestano che il battesimo è necessario alla salvezza. Ma è ugualmente vero un altro dato rivelato: Dio “vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità” (1Tim 2,4; cf. Mt 18,14; Rm 3,23-24; 11,32). Si possono conciliare le due verità di fede? Se Dio desidera la salvezza di tutti gli uomini, come spiegare allora il caso di quella stragrande parte dell’umanità che rimane priva oggi (così come ieri e domani) del battesimo? Inoltre, il legame tra la salvezza eterna e il rito del battesimo non si oppone forse alla fede come unico mezzo di giustificazione (Gal 5,6)?

#### 1. Il comando di Cristo

Il Cristo risorto ha inviato i suoi discepoli in missione (Mt 28,19-20a). Il comando generale di evangelizzare e battezzare “tutte le nazioni” nel nome del Dio uno e trino riceve un’ulteriore spiegazione da Mc 16,16: “Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato”. Anche se questi passi difficilmente si possono attribuire direttamente a Gesù, tuttavia non si può dubitare che essi esprimono quella certezza data dal Risorto alla chiesa primitiva circa il battesimo come una pratica corrispondente al piano salvifico di Dio, realizzato dal Messia e attuato nell’oggi dallo Spirito.

La necessità del battesimo per la salvezza è espressamente affermata da Gesù nel dialogo con Nicodemo: “se uno non rinasce dall’alto, non può vedere il regno di Dio... se uno non nasce da acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio” (Gv 3,3.5). L’entrata nel regno o nell’ambito della salvezza si realizza grazie a una rinascita spirituale che avviene per mezzo del lavacro di rigenerazione (l’acqua del battesimo) e della grazia divina (lo Spirito). Questo cambiamento da “carne” in “spirito” è una trasformazione essenziale (ontologica) dell’essere umano, richiesta dalla nuova realtà escatologica: il regno di Dio. Per cui rimanere “vecchio” significa non solo l’inadempimento di un precetto divino, ma soprattutto vuol dire porsi di fronte all’impossibilità radicale di conseguire la salvezza.

La predicazione apostolica ha rispettato il comando di Cristo. Pietro, nel suo primo discorso al popolo, espone chiaramente che cosa bisogna fare: “Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito santo” (At 2,38).

Da questi testi risulta evidente che il battesimo è necessario a tutti gli uomini per essere salvati. Il battesimo è la porta d’ingresso nel regno di Cristo e nella sua chiesa, comunità dei salvati. Il battesimo poi è necessario non in quanto un mezzo alla pari degli altri, ma perché proprio tramite esso il Cristo Signore – l’unico mediatore tra Dio e gli uomini (1Tim 2,5) e il vero salvatore del mondo (Lc 2,11; At 4,21; 5,31; Gv 4,42; 1Gv 4,14) – offre all’uomo la salvezza definitiva. Questo carattere obbligatorio del

battesimo si radica quindi nella profonda convinzione del cristianesimo che non c'è altro modo per giungere a Dio e alla sua salvezza al di fuori della persona di Gesù Cristo (Mt 11,27//Lc 10,22; Gv 14,6); e il vincolo che unisce con Cristo è proprio il sacramento del battesimo.

Non si può comprendere rettamente il concetto della necessità del battesimo e dei sacramenti in genere, senza tener conto del fatto che la salvezza rappresenta una realtà incarnata. È la volontà di Dio che la sua salvezza venga significata e anticipata nei termini di visibilità storica (Cristo, chiesa, sacramenti). Ciò vuol dire che il battesimo diventa necessario, perché questo è il modo storico di raggiungere la salvezza, di poter entrare cioè nella chiesa per conseguire la salvezza. La legge dell'incarnazione implica quindi che la grazia di Cristo – operante in modo nascosto anche al di fuori della chiesa e dei sacramenti – si rende visibile e pienamente efficace nella chiesa e nei sacramenti. In questo modo, la salvezza fuori della chiesa e dei sacramenti comporta necessariamente un desiderio (perlomeno implicito) di essi<sup>39</sup>.

## **2. La necessità del battesimo: assoluta e relativa**

La patristica è quasi unanime nell'insegnare che il battesimo costituisce il mezzo di salvezza istituito da Cristo, da proporre a tutti gli uomini non come facoltativo ma come obbligatorio. La necessità oggettiva del battesimo trova, tra l'altro, una conferma nella prassi antichissima del battesimo dei bambini. Le negazioni che si ebbero lungo i secoli, sono sorte in base a una misconoscenza della realtà del peccato e della grazia (i pelagiani) oppure a causa di una riduzione soteriologica che considerava il fatto salvifico con criteri dell'etica naturale e non invece alla luce del mistero di Cristo (i valdesi nel medioevo, Calvino).

Contro gli errori del passato ma soprattutto avendo di mira le tesi dei protestanti, il concilio di Trento ha affermato:

Se qualcuno dice che il battesimo è libero, cioè non è necessario alla salvezza: sia anatema (DS 1618).

La dottrina della necessità universale del battesimo proclama che non esiste una auto-redenzione. La salvezza è e rimane fundamentalmente un dono di Dio, che giunge all'uomo non in una forma meta-storica ma in maniera concreta e reale, come un'azione storica di Dio rivolta a un uomo storico. Così viene anche rispettato l'essere creaturale dell'uomo.

Nel senso oggettivo (giuridico), si può parlare della necessità del battesimo unicamente a partire dalla comparsa del precetto battesimale di Cristo, ovvero dopo la promulgazione del vangelo o almeno dopo la pentecoste. Dal punto di vista soggettivo però, la conoscenza di tale necessità è implicita in tutti gli uomini che possiedono in generale la coscienza religiosa della colpa verso Dio e del bisogno della sua espiazione.

---

<sup>39</sup> Allo stesso modo bisogna dire che il battesimo comporta necessariamente un desiderio dell'eucaristia. "Tutti gli altri sacramenti sono preordinati all'eucaristia come al loro fine... Il battesimo dice ordine alla recezione dell'eucaristia... Per il solo fatto che i bambini vengono battezzati, essi vengono ordinati all'eucaristia" (Tommaso, *Summa Th.* III q. 65 a. 3; q. 73 a. 3).

Questa differenziazione si comprende meglio guardando la storia religiosa dell'umanità. In essa (con Agostino e Tommaso) si distinguono tre tempi che corrispondono alle diverse situazioni esistenziali dell'uomo in rapporto all'evento Cristo.

Il *tempo della legge naturale*. La fede in Dio, e implicitamente in Cristo, che l'uomo primitivo esprime mediante le varie forme rituali, è un mezzo per ottenere la salvezza.

Il *tempo della legge di Mosè*. La fede in Dio e nella prossima venuta di Cristo, che il popolo ebraico manifesta nei riti istituiti per volontà di Dio (la circoncisione), è la via che conduce alla salvezza.

Il *tempo della legge evangelica* (Nuova Legge). La fede in Dio e in Cristo già venuto e operante, che l'uomo professa nel battesimo, causa la salvezza.

A tutti i livelli della storia esiste quindi la possibilità di salvezza; una salvezza che Dio accorda all'uomo a motivo della sua fede in Cristo (da venire, promesso, venuto) tramite un mezzo rituale. La conoscenza da parte dell'uomo di una legge superiore abolisce quella precedente. Ma questo vuol dire anche che (ieri come oggi) laddove la legge evangelica rimane sconosciuta (oppure diventa difficile conoscerla a causa degli influssi familiari, sociali, culturali e della formazione religiosa), la legge anteriore mantiene ancora il suo valore salvifico (il Vaticano II lo ha riconosciuto: NA 2).

Fin dall'inizio la chiesa ha compreso il battesimo in tale prospettiva: come via necessaria ma non in senso rigido, assoluto e senza eccezioni. Infatti, la necessità del battesimo e quindi il valore universale dell'evento salvifico Gesù Cristo, non può pregiudicare la *sovranità di Dio* che vuole la salvezza di tutti gli uomini e la realizza anche in vie diverse da quella in possesso della chiesa; "Dio ha legato la salvezza al sacramento del battesimo, tuttavia egli non è legato ai suoi sacramenti" (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1257). Ma non può neanche pregiudicare la *libertà dell'uomo*; se tra il battesimo e la fede esiste un legame indissolubile e quindi il rito esige la presenza di una decisione personale, ciò porta alla conclusione che "il battesimo è necessario alla salvezza per colui che ha la possibilità di riconoscerlo come tale"<sup>40</sup>. L'ignoranza in materia del battesimo cristiano come mezzo salvifico non preclude agli altri la possibilità di essere salvati.

Il concilio di Trento pertanto, pur affermando per il battesimo una "necessità di precepto" (Mt 28,19), specifica tuttavia che si tratta di una *necessità relativa di mezzo* in quanto la rigenerazione "non può avvenire senza il lavacro della rigenerazione o senza il desiderio di ciò" (DS 1524). Qui si prospetta la possibilità di pervenire alla salvezza senza un vero e proprio battesimo d'acqua. Il desiderio del sacramento è un mezzo suppletivo del battesimo, quando quest'ultimo si dimostra impossibile da ricevere.

Il *desiderio del sacramento* (*votum sacramenti*) va inteso come una realtà umana – e non invece come un evento psicologico-etico del singolo uomo – che si realizza nella grazia di Cristo. In questo modo, quell'uomo che per vari motivi non ha potuto (l'assenza dell'annuncio missionario) o non ha voluto (per ignoranza o errore di valutazione)

---

<sup>40</sup> Schneider, *Segni della vicinanza di Dio*, 95. "Il battesimo è necessario alla salvezza per coloro ai quali è stato annunciato il vangelo e che hanno avuto la possibilità di chiedere questo sacramento" (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1257).

riconoscere l'importanza del battesimo, diventa partecipe del mistero pasquale di Cristo e, parimenti, dell'effetto soprannaturale che scaturisce dal rito battesimale<sup>41</sup>. In effetti, dal fatto che gli altri uomini non abbiano potuto usufruire della realtà sacramentale, si può solo concludere che le loro possibilità di salvezza non sono state significate, ma non che non esistono. Per cui, accanto al grado supremo del battesimo, quello sacramentale, ci possono essere anche altri gradi che attuano in modo diverso ma altrettanto efficace, quanto il rito del battesimo rende sacramentalmente presente: immersione nella morte di Gesù (per fede) e risurrezione con lui a vita nuova.

I mezzi suppletivi del sacramento del battesimo producono il loro effetto salvifico (eccetto il carattere) per l'anticipazione del battesimo d'acqua. Ma ciò non vuol dire che l'efficacia salvifica di queste testimonianze di vita sottovaluti o superi il rito battesimale: quando il battesimo si rende all'uomo possibile, diventa per lui anche necessario.

### 3. I sostitutivi del battesimo

In caso di necessità, il sacramento del battesimo può essere supplito da un altro tipo di battesimo. I più noti sono il battesimo di sangue praticato fin dal II s. e il battesimo di desiderio attestato a partire dal IV s.

Da sempre la chiesa è fermamente convinta che quanti subiscono la morte a motivo della fede, senza aver ricevuto il battesimo, vengono battezzati mediante la loro stessa morte per o con Cristo. Questo *battesimo di sangue*, come pure il *desiderio del battesimo*, porta i frutti del battesimo, anche senza essere sacramento (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1258).

Esistevano inoltre altri tipi di battesimo che la teologia antica descrive ispirandosi ai diversi usi assunti nel NT dal verbo "battezzare". Giovanni Crisostomo (*Hom. in Matt* 5,1) ne elencava cinque: nell'acqua (Lc 3,16), nello Spirito (At 1,5), nella morte di martirio (Lc 12,50), nel fuoco (Lc 3,16, riguarda il "giudizio": Is 4,4; Sal 66,10), nella parola di Cristo (Gv 15,3).

#### a) Il battesimo di sangue

Con l'insorgere delle persecuzioni la chiesa fu costretta a considerare il martirio di coloro che desideravano farsi cristiani (soprattutto i catecumeni) – ma non erano ancora entrati a far parte della chiesa tramite il battesimo d'acqua – come una via secondaria ma efficace per conseguire la salvezza. Il *baptisma sanguinis*, subito per Cristo, presupponeva infatti la fede.

I Padri ne parlano spesso. Citiamo per tutti Cirillo di Gerusalemme: "Se uno non riceve il battesimo non ha la salvezza, eccetto i martiri che ottengono il regno di Dio anche senza il battesimo d'acqua" (*Cat. myst.* 3,10). Per comprovare l'opportunità e il valore salvifico del battesimo di sangue si faceva un richiamo diretto alla Scrittura:

---

<sup>41</sup> Avremmo qui il famoso concetto rahneriano di "cristiano anonimo": ogni uomo, per il fatto della creazione (ordinato a Cristo), dell'incarnazione (partecipe della stessa natura umana di Cristo) e della redenzione (un atto compiuto per tutti), farebbe già naturalmente parte della comunità dei salvati; cf. K. Rahner, "I cristiani anonimi", in Id., *Nuovi saggi*, I, Roma 1968, 759-772. Ma ciò non può avvenire senza una volontà di essere salvato: l'uomo deve accettare liberamente la propria condizione di peccatore nei confronti di Dio ed esprimere la volontà di aderire personalmente a Cristo (almeno in via implicita).

“Chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la ritroverà” (Mt 10,39; cf. v. 32; Gv 15,13; 1Cor 4,9).

Tommaso d’Aquino considera il battesimo di sangue in rapporto diretto alla persona di Cristo e quindi, per lui, si tratta di una realizzazione più perfetta della conformazione a Cristo, che viene operata misticamente nel battesimo d’acqua (*Summa Th.* III q. 66 a. 12).

Le *condizioni richieste* per questo genere di battesimo sono: – la morte violenta subita come martirio a motivo di Cristo, della fede o di una virtù cristiana; – un dolore (almeno) imperfetto per i propri peccati; – la volontà di ricevere il sacramento del battesimo qualora si dovesse presentare un’occasione propizia.

Se il battesimo di sangue viene paragonato a quello di acqua e anch’esso dona la giustificazione, vi è però una *differenza di fondo*: il battesimo di sangue, benché sia il più perfetto dei battesimi, non è un sacramento e quindi non elargisce il carattere, grazie al quale l’uomo viene incorporato nella chiesa visibile e riceve la capacità di accedere agli altri sacramenti. Ciò spiega il motivo per cui, tolto l’ostacolo, rimane sempre la necessità di ricevere il sacramento del battesimo.

#### *b) Il battesimo di desiderio*

Questo genere di battesimo, chiamato anche di “fuoco della carità” (*baptisma flaminis*), si verifica nel caso di coloro che si trovano nell’impossibilità, morale o fisica, di ricevere in tempo il battesimo d’acqua. Il desiderio di quest’ultimo è ritenuto sufficiente per conseguire gli effetti della grazia salvifica.

Non è solo la morte subita per il nome di Cristo che può supplire il battesimo, ma anche la fede e la conversione del cuore, quando le circostanze sono tali che non permettono di ricorrere alla celebrazione del battesimo (Agostino, *De baptismo* IV,22).

Sull’esempio dei Padri, il magistero della chiesa riconobbe il valore salvifico del battesimo di desiderio. Nella lettera indirizzata al vescovo di Cremona, il papa Innocenzo II (1130-1143) riassume così il suo significato, richiamandosi ai testi patristici.

Affermiamo senza esitazione che quell’uomo anziano, che dici sia morto senza aver ricevuto il battesimo d’acqua, è stato liberato dal peccato originale e ha ricevuto la gioia della patria celeste, perché ha perseverato nella fede della santa madre chiesa e nella confessione del nome di Cristo (DS 741).

Quindi, come già nel caso del battesimo di sangue, anche in quello di desiderio viene rimesso il peccato originale e l’uomo giunge alla salvezza “a motivo della fede del sacramento, non già per il sacramento della fede” (Innocenzo III, *Lettera a Bertolio*: DS 788); non riceve tuttavia il carattere indelebile (l’incorporazione nella chiesa e il diritto agli altri sacramenti).

I testi scritturistici ai quali si fa richiamo per dimostrare la validità del battesimo di desiderio sono Lc 23,42-43: il buon ladrone accolto da Gesù nel paradiso e At 10,3-4.44-47: il centurione Cornelio riceve la giustificazione e il dono dello Spirito senza essere stato prima battezzato.

In quest’ultimo testo si vede molto bene come la dottrina del battesimo di desiderio rientra nella cornice dell’*universale volontà salvifica di Dio*, il quale “non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui

accetto” (At 10,35; cf. inoltre 14,15-17; 17,22-31; 1Tm 2,4; 4,10; Tt 2,11)<sup>42</sup>. Le possibilità di Dio buono e giusto di salvare gli uomini superano i mezzi di cui dispone la chiesa. Perciò, nell’impossibilità di giungere alla salvezza attraverso la via ordinaria del battesimo d’acqua (è il caso della maggioranza degli uomini vissuti e viventi), Dio permette che la necessità assoluta di tale mezzo privilegiato venga supplita da altri.

Ogni uomo che, pur ignorando il vangelo di Cristo e la sua chiesa, cerca la verità e compie la volontà di Dio come la conosce, può essere salvato. È lecito supporre che tali persone avrebbero *desiderato esplicitamente il battesimo*, se ne avessero conosciuto la necessità (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1260).

In tal modo il battesimo di desiderio si presenta per i pagani adulti come la via ordinaria alla salvezza, che consiste nel voler obbedire a Dio da essi riconosciuto e creduto, e nel seguire interiormente la chiamata personale alla grazia divina, presente in ogni essere umano (Rm 1,19-21; 2,14-15; cf. inoltre LG 16; GS 22; AG 7).

#### 4. Il caso dei bambini morti senza battesimo

Il sacramento del battesimo è necessario alla salvezza, ma nel caso degli adulti può essere sostituito con altri tipi di battesimo che donano parimenti la giustificazione a motivo della fede (almeno implicita) in Cristo. Qual è invece il destino di coloro che, non avendo avuto la possibilità di scelta personale (perché privi dell’uso di ragione), muoiono senza conseguire nemmeno il frutto salvifico del battesimo di desiderio. I bambini (e altri dello stesso livello) che non hanno potuto confessare la loro fede né hanno ricevuto il battesimo (con una fede implicita), sono condannati alla perdizione?<sup>43</sup>

Questa domanda si presenta oggi priva di senso, se non viene addirittura derisa. Infatti, l’uomo moderno, diversamente da quello del passato, considera il peccato originale (se lo considera!) indipendente dalla colpa personale degli uomini (contro il dato di Rm 3,23) e non vede, perciò, la ragione di dover castigare i bambini per quello che non hanno ancora commesso.

La soluzione classica

Della sorte dei bambini morti senza battesimo si sono interessati alcuni Padri. Valga per tutti l’opinione di Gregorio di Nazianzo († 389): “Le anime dei bambini che muoiono prima del battesimo, senza peccato, non saranno né ricompensate né castigate” (*Or.* 40,23); in altre parole, non subiranno la pena dell’inferno, ma neppure beneficeranno della felicità soprannaturale del cielo con la visione beatifica, dovendo rallegrarsi di una felicità puramente naturale.

Agostino è il primo Padre latino che approfondisce la questione in modo sistematico. Il vescovo d’Ippona afferma in tono categorico: “Non credere, non dire e non insegnare

---

<sup>42</sup> Si veda in proposito M. Dumais, “Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres”, *EglTh* 28 (1997) 161-190.

<sup>43</sup> Cf. R. Masi, “Salvezza dei bambini morti senza battesimo. La dottrina della Chiesa”, *Euntes Docete* 17 (1964) 237-250; J. Galot, “La salvezza dei bambini morti senza battesimo”, *CivCatt* 122 (2/1971) 228-240; Id., “La salvezza dei bambini per mezzo del voto del battesimo”, *CivCatt* 122 (2/1971) 336-346; O. Bazzichi, “La questione del Limbo. Aspetti teologici e antropologici”, *Ricerche Teologiche* 20 (2009) 149-176.

che i bambini morti prima del battesimo possono raggiungere il perdono del peccato originale, se vuoi essere cattolico” (*De anima et eius orig.* III,9,12). La tesi di Agostino è radicata nella sua dottrina del peccato originale, da cui deriva l’assoluta necessità per tutti gli uomini di essere giustificati da Cristo. Di conseguenza, i bambini morti senza battesimo dovrebbero essere puniti con la condanna eterna (una pena mite, comunque, e da scontare in un luogo particolare diverso dall’inferno).

La maggioranza dei teologi posteriori ha seguito il pensiero di Agostino, pur con qualche modifica. È vero che i bambini morti senza battesimo non possono accedere al regno / cielo, ma è altrettanto vero che il Dio giusto non può permettere un castigo eterno a chi non ha commesso personalmente un peccato. Così si elabora a poco a poco la famosa nozione di *limbo*: uno stato intermedio di felicità perfetta ma naturale<sup>44</sup>. Gli scolastici (Tommaso, G. Duns Scoto) hanno negato ai bambini morti senza battesimo la beatitudine soprannaturale e hanno considerato il limbo come un luogo della beatitudine naturale prodotta da una gioia e carità naturali, ma senza la possibilità di vedere Dio.

Sembra che in questo modo siano risolte tutte le difficoltà; viene salvata la soprannaturalità della salvezza alla quale si può pervenire soltanto tramite la giustificazione soprannaturale (la grazia) e si evita di destinare alla dannazione coloro che – come i bambini – non hanno commesso alcun peccato personale. Anche l’universalità della volontà salvifica di Dio vi trova una soluzione (seppure forzata e poco accettabile per la ragione).

### Le obiezioni

Contro questa dottrina c’è da obiettare in primo luogo che la rivelazione non conosce altre realtà finali al di fuori del paradiso/inferno e della nuova creazione; il limbo di natura nasce da una conclusione teologica che non si concilia con il deposito di fede, secondo il quale l’economia della salvezza coinvolge tutto in un ordine soprannaturale.

In secondo luogo, occorre tener conto del fatto che dopo la morte anche i bambini esistono come persone autocoscienti; quindi, se si ammettesse la tesi della loro dannazione, questa sarebbe una pena personale attuale, e ciò andrebbe contro il significato del peccato originale il quale, anche se colpisce ogni uomo, non è una colpa personale e non può avere perciò una pena corrispondente.

In terzo luogo, infine, è difficile saldare questa dottrina con il principio dell’universale volontà salvifica di Dio; è vero che il bambino morto senza battesimo non ha risposto alla chiamata di Dio, ma è altrettanto vero che non ha avuto il modo di conoscerla e di accettarla (o di rifiutarla).

### La ricerca di una nuova soluzione

Tenuto conto di queste difficoltà, si è cercato di risolvere il problema con *altre spiegazioni*.

---

<sup>44</sup> Il termine latino *limbus* indica l’orlo del vestito o il suo bordo. Cominciò a essere utilizzato dagli scolastici a partire dal XII s. in riferimento ai bambini morti senza battesimo, perché si riteneva che il luogo o lo stato intermedio per questo genere di condannati fosse posto al bordo o ai limiti dell’inferno.

– L’*intercessione dei genitori cristiani* e quelli non cristiani ma interiormente convertiti a Cristo (il cardinale Caetano o Gaetano [Tommaso de Vio] 1469-1534) oppure la *fede della chiesa* (il teologo gesuita Karl Rahner 1904-1984) costituirebbero un valido sostituto per il battesimo di desiderio dei bambini.

– Una *illuminazione di Dio* consentirebbe ai bambini di compiere nel momento della morte una opzione libera e cosciente nei confronti di Cristo (il principale esponente di questa teoria fu il teologo cattolico ungherese Ladislaus Boros 1927-1981<sup>45</sup>, preceduto da un altro teologo tedesco Heinrich Klee 1800-1840).

– La morte dei bambini è un *quasi-sacramento*, perché essi, a immagine di Cristo sofferente, espiano senza alcuna colpa personale il peccato d’origine (il teologo tedesco Herman Schell 1850-1906). Si tratterebbe quindi di un’imitazione della morte di Cristo e la morte prematura dei bambini sarebbe un martirio purificatore. La cosa non deve sorprendere, dato che fin dall’antichità i bambini uccisi in odio di Cristo venivano considerati martiri (il caso dei Santi Innocenti). Se non era martirio nel vero senso della parola (infatti, il bambino non poteva professare coscientemente la sua fede né fare un libero sacrificio d’amore), esso però assumeva tale valore dal gesto di imitare l’autodonzione di Cristo innocente. Questo fatto diventa ancor più chiaro se si considera che ogni uomo è ordinato a Cristo in virtù della creazione che lo rende immagine di Dio e virtualmente compreso nell’atto redentore (“esistenziale cristico” dell’uomo); ciò vale soprattutto per un bambino che non è in grado di contrariare, con una volontà ancora inesistente, questa profonda inclinazione del suo essere.

L’ultima soluzione sembra oggi la più accettabile. Essa ha anche a suo favore la testimonianza biblica. La discesa di Cristo agli inferi dopo la sua morte – un mistero molto utilizzato nella teologia antica del battesimo<sup>46</sup> – costituisce il fondamento della redenzione universale di tutti i morti, quelli prima di Cristo, come anche quelli futuri (cf. Eb 11,40). Se nel battesimo la potenza della passione di Cristo agisce sull’uomo, nel caso dei bambini, questa stessa potenza agisce nel momento della loro morte, facendoli partecipi della sua passione.

Aggiungiamo a questo punto che il destino beato dei bambini morti senza battesimo è una *via eccezionale* in cui la salvezza viene disgiunta dalla necessità di una grazia giustificante del battesimo. Se ogni uomo è chiamato a dare una risposta consapevole alla chiamata di Dio e in linea con questa chiamata rendere visibile il suo inserimento nella chiesa (con il battesimo-sacramento), nel caso dei bambini ciò diventa impossibile: anche loro, come tutti gli uomini hanno bisogno della giustificazione per essere salvati, e ricevono questa grazia (infatti, nel momento della morte diventano personalmente solidali con Cristo), ma senza il dovere di renderla visibile nella chiesa, perché non hanno avuto la possibilità di essere realmente inseriti nella storia della salvezza.

---

<sup>45</sup> Cf. P. Plata, *L’ultima decisione dell’uomo. La proposta della Endentscheidungshypothese in Ladislaus Boros*, Assisi 2005.

<sup>46</sup> Cf. O. Rousseau, “La descente aux enfers fondement du baptême chrétien”, *RechSR* 40 (1952) 273-297. Sul tema della discesa di Cristo agli inferi, a lungo trascurato, vedi le profonde pagine di H.U. von Balthasar, “Mysterium paschale”, in J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium salutis*, VI, Brescia 1971, 289-301.

Al di là delle spiegazioni addottate in favore di una beatitudine per i bambini morti senza battesimo, in tutte le motivazioni teologiche rimane fondamentale l'iniziativa misteriosa di Dio: la sorte beata dei bambini è frutto di una grazia speciale di Dio.

Quanto ai *bambini morti senza battesimo*, la chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro. Infatti, la grande misericordia di Dio che vuole salvi tutti gli uomini e la tenerezza di Gesù verso i bambini..., ci consentono di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza battesimo (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1261; cf. anche n. 1283).

Come si vede, l'idea del limbo non viene più ricordata<sup>47</sup> e tutto il problema è contemplato nella prospettiva del disegno salvifico-universale di Dio e a partire dalla figura di Dio buono, giusto e misericordioso.

---

<sup>47</sup> Fino a poco tempo fa l'idea del limbo era generalmente accettata dalla teologia cattolica, mai però venne riconosciuta dal Magistero. Nel 1794 papa Pio VI si è servito di esso semplicemente per condannare il pseudoconcilio giansenista di Pistoia (1786) che intendeva sottoporre i bambini non battezzati alla pena del fuoco (cf. la bolla *Auctorem fidei*: la proposizione 26). Pertanto, è per lo meno discutibile l'affermazione di J.-H. Nicolas, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. II: La Chiesa e i sacramenti*, Città del Vaticano 1992, 273, secondo cui l'idea del limbo "è stata ed è ancora comunemente insegnata dalla Chiesa... sembra di doverla considerare come una ipotesi teologica, valida, necessaria, tenuta dalla Chiesa". Il documento della Commissione Teologica Internazionale *The Hope of Salvation for Infants Who Die Without Being Baptized (La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo)* del 20 aprile 2007, afferma che il concetto tradizionale del "limbo" – del resto mai definito dalla chiesa – prospetta una visione restrittiva della salvezza che ha invece un raggio universale. Cf. inoltre L. Marcon, "Monaldo Leopardi e il limbo. Un caso di censura ecclesiastica nella metà dell' '800", *StPat* 56/3 (2009) 639-662.

## Capitolo V

### EFFETTI DEL BATTESIMO

Nel mondo moderno il battesimo viene spesso ridotto all'anagrafe ecclesiastica. È un triste fenomeno che dimostra in fondo una grave misconoscenza del significato teologico di questo sacramento e soprattutto dei suoi effetti.

Secondo la testimonianza biblica, l'effetto del battesimo è unico: la *salvezza* (Mc 16,16; At 2,38-40; 16,31; Tt 3,5; 1Pt 3,21). Dal punto di vista negativo ciò significa: rigenerazione, purificazione, remissione dei peccati (At 2,38); mentre dal punto di vista positivo la salvezza comprende: giustificazione, divinizzazione e santificazione (1Cor 6,11).

Usando la terminologia classica, diciamo che gli effetti del battesimo sono due. Il primo è un effetto oggettivo: il *carattere* che mette in relazione con la chiesa. Il secondo invece è soggettivo: la *grazia* che instaura un nuovo rapporto con la Trinità.

#### 1. L'incorporazione alla chiesa (dimensione ecclesiological)

Il battesimo è il rito d'iniziazione che introduce l'uomo nella comunità visibile del Cristo glorioso. La chiesa però non è unicamente una società a cui si giunge attraverso un cammino esterno e si è legati da puri vincoli giuridici. Essa è soprattutto una realtà soprannaturale: il corpo di Cristo. In modo misterioso ma efficace, il battesimo fa dell'uomo un membro vivo di questo corpo che rappresenta l'umanità nuova degli ultimi tempi. La chiesa è già giusta (2Cor 6,14), santa (Ef 5,26), riempita della presenza dello Spirito (At 2,1-4), il tempio escatologico e il popolo dei figli di Dio. Il mistero di cui partecipa il battezzato a livello individuale non è altro che quello della comunità in cui viene accolto. Ciò vuol dire che solo a condizione di essere aggregati nella chiesa-corpo di Cristo, si può diventare storicamente partecipi della nuova realtà escatologica.

##### a) *Il carattere indelebile: unicità e irripetibilità del battesimo*

Per il fatto che la chiesa è una realtà naturale-soprannaturale, visibile-invisibile, e si fonda su una struttura sacramentale, l'unico modo per potervi entrare è il sacramento del battesimo. In virtù dell'abluzione d'acqua l'uomo – e persino quell'adulto che riceve il battesimo per motivi esterni, sociali, economici – viene aggregato alla chiesa in modo definitivo e, finché vive su questa terra, niente ormai potrà staccarlo da essa. Anche se il battezzato decidesse di rompere tutti i vincoli con la chiesa, non per questo cesserebbe di essere cristiano. Dopo la rottura, egli potrà sempre ritornare, se si converte, e la sua nuova integrazione nella chiesa non comporterà un nuovo battesimo.

Ciò è possibile per il fatto che “il battesimo segna il cristiano con un *sigillo spirituale indelebile* («carattere»)” (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1272). Simile al marchio sulle monete o sulla pelle dei soldati, il battesimo incide nel battezzato un segno (chiamato “sigillo” o “carattere”) di appartenenza alla Trinità e alla chiesa-corpo di Cristo, che mai verrà cancellato.

È un segno invisibile di per sé, ma reso visibile per la sua unione con il rito del battesimo; il carattere diventa così un sacramento interiore (*res et sacramentum*) della grazia sacramentale o dell'ultimo effetto (*res tantum*). Il legame che il carattere instaura con la chiesa-società non è di tipo morale o intenzionale; si tratta invece di *una reale modificazione della persona nel suo spirito*. È difficile concepire un cambiamento radicale dell'essere di questo genere (è spirituale, ossia misterioso), ma ciò deve rimanere un dato di fatto: se il carattere fosse basato sul libero arbitrio, il suo stato indelebile potrebbe mutare con il giudizio umano. In secondo luogo, la necessità dell'indelebilità del carattere è una esigenza della chiesa in quanto società visibile; l'appartenenza alla chiesa fondata su una comunione puramente invisibile e quindi non verificabile, farebbe della chiesa una realtà invisibile.

Il carattere rende il battesimo assolutamente *unico e irripetibile*. È stato proprio a causa della polemica circa il battesimo amministrato dagli eretici (III s.) e di quella con i donatisti sull'ordinazione (IV s.) che la chiesa è pervenuta a queste conclusioni. Con la distinzione fatta da Agostino (i due effetti del sacramento: carattere e grazia) era possibile ritenere il battesimo degli eretici e scismatici valido, benché privo dei frutti della grazia.

Il concilio di Trento ha condannato coloro che nella riammissione degli apostati o nel caso degli adulti battezzati da bambini, esigevano che si ribattezzasse (DS 1624 e 1626). A sostegno dell'unicità del battesimo s. Tommaso ha presentato diversi argomenti: la rinascita come la generazione avviene solo una volta (Gv 3,4-5); la morte e la risurrezione di Cristo, ai quali viene collegato il battesimo, è un evento unico (Rm 6,3-5); il battesimo cancella l'unico peccato originale (Rm 5,18); come un marchio visibile, anche il carattere soprannaturale è unico (*Summa Th.* III q. 66 a. 9).

A prescindere dal battesimo dei bambini (sempre valido ed efficace), il battesimo degli adulti ricevuto indegnamente imprime il carattere indelebile, ma non conferisce la grazia. Questa potrà poi "rivivere" (senza dover ripetere il battesimo), quando viene tolto l'ostacolo; inoltre, al fine di estinguere tutti i peccati commessi nel frattempo, sarà necessario accostarsi alla confessione.

#### *b) Il sacerdozio battesimale*

L'effetto del carattere battesimale non si riduce al mero aspetto formale di aggregazione alla chiesa. Esso comporta anche un inserimento personale che si manifesta nel potere di prendere parte all'attività della chiesa e ai suoi ministeri. Il battesimo comunica al battezzato frutti della redenzione e al tempo stesso lo fa diventare strumento di salvezza nelle mani di Cristo. Ciò vuol dire che l'effetto del carattere battesimale consiste in una appartenenza a Cristo e nell'essere il suo segno:

*configurante*: configura all'immagine di Cristo (Rm 8,29), che nel caso del battesimo significa la partecipazione alla sua dignità sacerdotale;

*distintivo*: distingue i credenti in Cristo dai non credenti, "quelli di dentro" da "quelli di fuori" (1Cor 5,12-13);

*deputativo/obbligante*: abilita e obbliga alla sequela di Cristo (Mt 9,9; 10,38; 19,21; Gv 1,43; 21,19);

*dispositivo*: predispone a condurre una vera esistenza cristiana (2Cor 5,15; Gal 2,20).

In questo modo, il battezzato viene abilitato a partecipare agli stessi uffici di Gesù Cristo (sacerdote, profeta, re), ma soprattutto all'ufficio sacerdotale che – in quanto più intimo e nobile – è il massimo dono di grazia.

Incorporati alla chiesa per mezzo del battesimo, i fedeli hanno ricevuto il carattere sacramentale che li consacra per il culto religioso cristiano. Il sigillo battesimale abilita e impegna i cristiani a servire Dio mediante una viva partecipazione alla santa liturgia della chiesa e a esercitare il loro sacerdozio battesimale (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1273).

### Evoluzione storica

La dottrina del sacerdozio battesimale (o comune) affonda le sue radici nella Bibbia. L'alleanza è il motivo fondamentale per cui il popolo d'Israele viene distinto da tutti gli altri popoli e diventa il possesso di YHWH, una nazione santa e un regno di sacerdoti (Es 19,6; Dt 7,6; Is 61,6; 2Mac 2,17). Nel NT soltanto la Lettera agli Ebrei attribuisce a Gesù la qualifica di sacerdote o sommo sacerdote; Gesù non si è mai chiamato "sacerdote" e gli scritti neotestamentari non danno questo titolo a nessun capo delle comunità cristiane. Più d'una volta invece la dignità sacerdotale è attribuita – in linea con l'AT – a tutta la comunità cristiana (1Pt 2,1-10; Ap 1,5-6; 5,9-10; 20,6)<sup>48</sup>.

Nella liturgia dei primi secoli, l'unzione fatta dopo il battesimo (la seconda) intendeva esprimere la qualità sacerdotale del neofita. Lo attesta già Tertulliano: "In seguito, una volta usciti dal lavacro, veniamo unti con l'unzione benedetta [che deriva] dall'antica disciplina [quella dell'AT] secondo cui si soleva ungere i sacerdoti con olio [preso] dal corno" (*De baptismo* 7).

La tradizione cristiana è concorde nel ritenere che nel battesimo tutti i fedeli sono insigniti della dignità sacerdotale. Diversi Padri mettono in risalto la relazione tra il sacramento del battesimo e il sacerdozio comune. "Voi [i battezzati] siete stati messi a parte, come sacerdoti, del nome di Cristo" (Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* 18,33). "Grazie al battesimo sei diventato re, sacerdote e profeta" (Giovanni Crisostomo, *In 2Cor. homilia* 3,7). "Nell'unità della fede e del battesimo indivisa è la nostra comunione, carissimi, e comune la nostra dignità... Il segno della croce, infatti, rende re tutti quelli che sono stati rigenerati in Cristo, e l'unzione dello Spirito santo li consacra sacerdoti, in modo che oltre il servizio speciale del nostro ministero [quello del papa], tutti i cristiani spiritualmente e intimamente riconoscono di essere di stirpe reale e partecipanti alla funzione sacerdotale" (Leone Magno, *Sermo* 4,1). "Dopo che Cristo, vero re e sacerdote eterno, è stato unto e consacrato dal Padre suo celeste con un mistico crisma, tutta la chiesa, e non solo i sacerdoti e i re, fu consacrata da questa unzione, in quanto tutti nella chiesa sono membra del sacerdote e re eterno. Perciò, essendo noi una

---

<sup>48</sup> Per l'analisi di questi testi: M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Roma 1983, 17-37. Di recente tutta la questione è stata ristudiata da R. Penna, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*, Roma 2020.

stirpe sacerdotale e regale, dopo il battesimo siamo unti e consacrati e prendiamo il nome da Cristo” (Isidoro di Seviglia, *De ecclesiasticis officiis* 2,26,1-2).

Nonostante l’evidenza biblico-patristica, la dottrina del sacerdozio battesimale non ha avuto molta fortuna in seguito. In teoria, essa è stata sempre sostenuta e difesa dalla chiesa. Tuttavia, lo scontro con i protestanti che riconoscevano soltanto un sacerdozio comune e negavano invece quello ministeriale, ha portato a una forte accentuazione del ruolo del sacerdozio ministeriale a scapito di quello battesimale. In pratica, da Trento in poi per secoli non si parla più del sacerdozio dei battezzati.

Questa fondamentale verità cattolica viene riproposta agli inizi del XX s. e trova un posto di rilievo al *concilio Vaticano II*. Vi si afferma, anzitutto, la dignità universale di tutti i battezzati: “Comune è la dignità dei membri [del popolo eletto di Dio] in forza della loro rigenerazione in Cristo” (LG 31). Da qui nasce il diritto di ognuno di prendere parte “alla missione salvifica della chiesa, a cui tutti sono deputati dal Signore per mezzo del battesimo e della confermazione” (LG 33). Chi è stato unito a Cristo riceve da lui il dono di partecipare ai suoi tre uffici (cf. LG 33-36).

Il sacerdozio di Cristo è il sommo dono “che viene partecipato in vari modi sia ai ministri sacri sia al popolo dei fedeli” (LG 62). “Il battesimo conferisce la partecipazione al sacerdozio regale di Cristo” (LG 26). I cristiani, “inseriti nel corpo mistico di Cristo per mezzo del battesimo... sono deputati dal Signore stesso all’apostolato. Essi sono consacrati per formare un sacerdozio regale e una nazione santa onde offrire sacrifici spirituali mediante ogni attività e testimoniare dappertutto il Cristo” (AA 3). “A coloro infatti che Cristo ha unito alla sua vita e alla sua missione, concede di aver parte anche alla sua funzione sacerdotale, perché abbiano a esercitare il culto spirituale, a gloria di Dio e a salvezza degli uomini” (LG 34; cf. PO 2). Si tratta di un dono che richiede di essere attuato: “Incorporati nella chiesa col battesimo, i fedeli sono deputati dal carattere battesimale a celebrare il culto divino” (LG 11); è “un diritto e dovere in forza del battesimo” (SC 14).

Il concilio spiega infine il rapporto tra i due generi o tipi di sacerdozio. “Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano di essenza e non soltanto di grado, sono tuttavia ordinati l’uno all’altro; ambedue infatti, ognuno nel suo modo proprio, partecipano all’unico sacerdozio di Cristo” (LG 10).

### Il significato particolare

Per capire la natura propria del sacerdozio battesimale occorre metterlo in rapporto non solo con quello ministeriale, ma ancor prima con il *sacerdozio umano-creativo*. In quanto creatura di Dio, all’uomo è stata data la grazia e il dovere di rendere culto al suo creatore. Questa attività sacerdotale dell’uomo è ravvisabile su tutti i livelli della storia religiosa dell’umanità. Una maggiore conoscenza di Dio (che corrisponde a un grado superiore della rivelazione) ha fatto sì che l’uomo abbia potuto comprendere sempre di più e sempre meglio Dio quale origine e fine di ogni cosa, e quindi l’esigenza di dover-

gli tributare riconoscenza e onore. Quando questa coscienza pervade la vita e l'attività umane, esse diventano vita e attività sacerdotali.

Il sacerdozio creativo costituisce pertanto una caratteristica dell'esistenza umana. Un suo ulteriore accrescimento si ha nel *sacerdozio battesimale*. In virtù del battesimo l'uomo viene inserito nel mistero di Dio e quindi tutta l'esistenza umana si trasforma in una esistenza in Cristo: ora la vita e l'attività sacerdotali dell'uomo sono fondate su Gesù Cristo ("pietra angolare") e vengono esercitate per mezzo di lui (l'unico vero sacerdote e mediatore tra Dio e gli uomini). Sull'esempio di Cristo e unito a lui, il battezzato vive la sua esistenza come una donazione sacrificale a Dio senza riserve. La partecipazione attiva all'eucaristia, sacrificio dell'altare, sta al centro di questa esistenza sacrificale e in questo ambito comunitario si manifesta e opera il sacerdozio battesimale dei fedeli. Tutti i membri della comunità insieme con il presidente (il ministro ordinato) "concorrono a offrire l'eucaristia ed esercitano il loro sacerdozio nel ricevere i sacramenti, nella preghiera e nel ringraziamento" (LG 10). Questo significa che, anche se il sacrificio della messa è valido senza la presenza della comunità, il senso pieno dell'atto sacrificale, nonché quello liturgico (liturgia è l'azione della comunità!), si attua nell'azione comune di tutti i battezzati e del suo rappresentante ordinato (come i musicisti e il direttore d'orchestra che eseguono insieme un'opera musicale).

Il culto non è l'unico compito che implica il sacerdozio battesimale. Esso viene esercitato anche "nella testimonianza di una vita santa, nell'abnegazione e nell'operosa carità" (LG 10). Tutti i battezzati sono chiamati a esercitare il loro sacerdozio nei confronti degli altri. Questo servizio di carità verso i vicini e i lontani viene effettuato sia con la parola, sia soprattutto con l'esempio della propria vita. In tale servizio rientra l'attività mediatrice: i cristiani sono sacerdoti degli altri popoli, che rappresentano e mediano Dio – attraverso la loro testimonianza di vita e d'amore – presso i non cristiani, e rappresentano e mediano i non cristiani – con le loro preghiere – presso Dio.

Bisogna riconoscere quindi che il sacerdozio comune dei battezzati è un vero sacerdozio, e non invece un sacerdozio figurato o di secondo grado. Pertanto, il sacerdozio ministeriale, conferito ad alcuni battezzati nel sacramento dell'ordine, è posteriore e in funzione di quello battesimale. Pur avendo differenti compiti, l'uno e l'altro derivano dalla stessa fonte: l'unico sacerdozio di Cristo.

### *c) L'unità del battesimo e la molteplicità delle chiese*

Il battesimo amministrato con la forma giusta e secondo l'intenzione della chiesa è sempre valido e non deve essere ripetuto. Questo significa che esiste soltanto "un" battesimo valido ed efficace, mediante il quale si entra nella chiesa visibile. Perché allora diverse comunità ecclesiali non fondano su questo principio di fede la loro intercomunione? Perché ci sono tante chiese? E quale valore ha il battesimo che introduce in una confessione cristiana separata dalla chiesa cattolica?<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Sul rapporto battesimo-chiesa: J. Hamer, "Le baptême et l'Eglise", *Irénikon* 25 (1952) 142-164; 263-275; sulla dottrina battesimale del Vaticano II: K.J. Becker, "L'insegnamento sul Battesimo del Vaticano II", in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Assisi 1987, 641-686.

La questione si era già presentata nella famosa controversia circa il battesimo degli eretici. Cipriano di Cartagine riteneva invalido il rito per il fatto di essere conferito al di fuori della vera chiesa. Per lui, l'efficacia del battesimo non dipendeva dalla correttezza con cui era amministrato, ma dall'ambito in cui veniva dato: la fede della chiesa. La chiesa di Roma, al contrario, affermava valido il battesimo conferito secondo il rito, anche se ciò avveniva fuori della vera chiesa; ogni battesimo eseguito in modo stabilito e con l'intenzione di battezzare "nel nome di Gesù" è valido e fa appartenere all'unica chiesa di Cristo<sup>50</sup>.

Certamente, il battesimo amministrato in una determinata chiesa è un segno di appartenenza a questa chiesa. Tuttavia, il significato e l'efficacia del battesimo istituito da Cristo e per il quale egli agisce, superano la coscienza che ne possa avere una chiesa dissidente o il suo ministro. Il battesimo incorpora a Cristo e al suo corpo che costituisce l'unica vera chiesa di Cristo. Questa – secondo il Vaticano II – sussiste nella chiesa cattolica, ma in parte si trova anche in altre chiese che si riferiscono, almeno implicitamente, a quella cattolica<sup>51</sup>. Per cui ogni credente, in virtù del battesimo ricevuto con la dovuta disposizione d'animo nella sua chiesa, appartiene al corpo di Cristo in quanto tende (essendone consapevole o meno) verso la pienezza che si trova nella chiesa cattolica, depositaria della piena verità rivelata e di tutti i mezzi di grazia. "Coloro infatti che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il battesimo sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la chiesa cattolica" (UR 3). "Il battesimo quindi costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati" (UR 22)<sup>52</sup>.

L'eresia e lo scisma impediscono di essere pienamente incorporati nella chiesa una di Cristo. Ma a livello personale, questi non costituiscono degli impedimenti, essendo semplicemente frutto della convinzione di fede ereditata in una determinata confessione (ortodossa, anglicana, protestante). Il battezzato non ne ha colpa e di conseguenza non può essere punito con l'esclusione dalla piena appartenenza alla chiesa di Cristo. Non si deve dubitare che chi cerca Dio, rettamente e con buona volontà, a qualunque confessione appartenga, riceverà tutte le grazie necessarie per diventare un vero figlio di Dio e membro del corpo di Cristo.

---

<sup>50</sup> Cf. A. Carpin, *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Bologna 2007.

<sup>51</sup> Cf. G.D. Mucci, "Il «subsistit in» nella Lumen Gentium", *CivCatt* 138 (1987) 444-455; F.A. Sullivan, "In che senso la Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica romana?", in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, II, Assisi 1987, 811-824; G. Willebrands, "La signification de «subsistit in» dans l'ecclésiologie de communion", *La Documentation Catholique* n. 1953 (1988) 35-40; U. Betti, "Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica", *Ant* 61 (1986) 726-745; A. Houtepen, "La realtà salvifica di una comunione imperfetta. Il «subsistit in» in LG 8 e UR 3", *Studi Ecumenici* 11 (1993) 157-175.

<sup>52</sup> Per lo sviluppo teologico di questa idea: L. Richard, "Une thèse fondamentale de l'oecuménisme: le baptême, incorporation visible à l'Église", *NRTh* 74 (1952) 485-492; G. Cerreti, "Il Battesimo, vincolo di unità", *RivLitur* 71 (1984) 445-462; A. De Halleux, "Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?", *RThLouvain* 11 (1980) 416-452; Id., "Foi, baptême et unité. À propos du texte de Bari", *Irénikon* 61 (1988) 155-187; T. Cortés y Fanlo, "Il battesimo e l'unità delle chiese", *Studi Ecumenici* 13 (1995) 47-57; A. Descamps, "El Bautismo, fundamento de la unidad cristiana", *RevBib* 69 (2007) 31-64 [orig. 1971].

#### *d) Il battesimo e la costruzione della chiesa*

Finora si è contemplato il carattere battesimale dal punto di vista dell'uomo: un dono che permette al singolo di entrare nella chiesa. Ma non dobbiamo dimenticare l'aspetto comunitario-ecclesiale: il battesimo è il mezzo di fondazione-edificazione della chiesa. La chiesa non solo genera i suoi figli, ma è anche generata da essi, dicevano i Padri. Ciò vuol dire che storicamente la prima a essere fondata non è stata la chiesa, ma proprio il battesimo (e l'eucaristia) da cui poi è nata la chiesa.

La chiesa diventa così il punto d'incontro storico con la salvezza di Dio (la chiesa-sacramento di Cristo). Nella misura in cui l'uomo si lascia coinvolgere nella vita di questa comunità in cui è stato inserito con il battesimo, egli viene raggiunto già nella storia dalla salvezza escatologica.

La salvezza cristiana, infatti, non si realizza soltanto al termine o al di fuori della storia (evento escatologico di Dio), ma anzitutto nella storia (l'incarnazione di Cristo, la chiesa, i sacramenti) e facendosi storia (della salvezza). Così trova anche piena giustificazione l'esistenza della chiesa e dei sacramenti. Il battesimo pertanto è una celebrazione rituale che, inserendo l'uomo nella chiesa, lo rende partecipe della salvezza escatologica (dimensione soggettiva). Nel contempo però, il battesimo rende anche visibile e sperimentabile questa salvezza nella storia (dimensione oggettiva), in quanto offre le possibilità di ricreare una vita nuova e un mondo nuovo.

## **2. Rigenerazione: la purificazione e la vita divina (dimensione soteriologico-teologica)**

In quanto rito di iniziazione, con il battesimo incomincia il processo della rigenerazione volta a trasformare l'esistenza dell'uomo dallo stato di primo Adamo (giustificazione / liberazione dal peccato originale) allo stato di grazia e di adozione a figlio di Dio in virtù della redenzione operata dal secondo Adamo, Gesù Cristo (divinizzazione). Il concilio di Trento afferma che questo passaggio

non può avvenire senza il lavacro della rigenerazione o senza il desiderio di ciò, come sta scritto: "se uno non nasce da acqua e da Spirito..." (Gv 3,5) (DS 1524).

L'evento battesimale rappresenta il fondamento della rigenerazione dell'uomo, in virtù della quale egli passa dalla condizione di peccatore (la liberazione *da*) a quella di figlio di Dio (la liberazione *per*).

#### *a) La giustificazione*

*La promessa.* La giustificazione, nel senso della purificazione del peccato, fu annunciata già dai profeti. Ezechiele riferisce la promessa di Dio: "Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli... Vi libererò da tutte le vostre impurità" (Ez 36,25.29). Similmente Zc 13,1: "In quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una sorgente zampillante per lavare il peccato e l'impurità" (cf. anche Ez 47,1-12: il fiume che scaturisce dal tempio è simbolo della rigenerazione divina; Is 12,3; 55,1).

Al tempo di Gesù si credeva che tali annunci dovevano essere realizzati con l'apparizione del messia. Non stupisce perciò che Giovanni Battista mandato da Dio "per dare al suo popolo la conoscenza della salvezza nella remissione dei suoi peccati" (Lc 1,77), quando cominciò a battezzare, proclamando "un battesimo di conversione per il perdono dei peccati" (Mc 1,4), abbia deluso le aspettative della gente con la sua risposta di non essere il messia (Lc 3,15-17; Gv 1,19-23). "Perché dunque battezzati – gli fu chiesto – se tu non sei né il Cristo, né Elia, né il profeta?" (Gv 1,25).

*Il compimento.* La purificazione dei peccati diventa uno degli elementi costitutivi del rito battesimale. Lo afferma Pietro: "Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare... per il perdono dei vostri peccati" (At 2,38); si tratta, come dirà in seguito l'apostolo, del compimento universale della promessa di Dio (v. 39). Nel secondo discorso Pietro ripete il suo invito: "Convertitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati" (At 3,19; cf. anche v. 26). Anche nell'imperativo rivolto da Anania a Paolo compare il legame tra il battesimo e la remissione dei peccati: "Àlzati, fatti battezzare e purificare dai tuoi peccati" (At 22,16; cf. 5,31; 10,43; 13,38-39). È Cristo che per amore della chiesa offrì se stesso "per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata" (Ef 5,26-27). Chi si trova in lui è pienamente perdonato: "non c'è nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù" (Rm 8,1).

*La tradizione.* La patristica segue unanime il dettato biblico. L'unica voce discordante è costituita dalla dottrina di Ambrogio, secondo cui il battesimo cancella i peccati personali, mentre quello originale sarebbe cancellato dalla lavanda dei piedi.

La stessa unanimità caratterizza le prime professioni di fede e le definizioni del magistero. Il simbolo di Costantinopoli I (Niceno-costantinopolitano) recita: "confessiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati" (DS 150). Nella professione di fede di Innocenzo III si specifica: "Crediamo che nel battesimo vengono rimessi tutti i peccati, sia il peccato originale che è stato contratto, sia quelli che sono stati commessi volontariamente" (DS 794). Il concilio di Firenze riprende il medesimo concetto: "Effetto di questo sacramento è la remissione di ogni colpa originale e attuale e di ogni pena relativa" (DS 1314).

### Il battesimo cancella il peccato originale

Secondo la fede costante della chiesa, il battesimo cancella il peccato originale e tutti i peccati commessi dall'uomo fino al momento del suo battesimo. Questa verità è stata fortemente contestata soprattutto dai protestanti. In base alla concezione teologica di Lutero, la giustificazione è frutto della sola grazia che deriva dalla sola fede radicata nella sola Scrittura. Per cui il battesimo non avrebbe il potere di cancellare il peccato originale, bensì quello di esprimere la fede dell'uomo nella remissione dei peccati e di attestare la fedeltà di Dio alla sua promessa: all'uomo credente il peccato viene soltanto "non imputato" in virtù della grazia divina (è un puro atto giuridico, una specie di

amnistia che “dichiara”, ma non rende giusto né trasforma l’uomo). È chiaro, quindi, che così il battesimo cristiano non si distingue da quello di Giovanni e, in secondo luogo, l’uomo non è in grado di partecipare alla vita divina rimanendo in pratica nel suo stato precedente: egli è nel contempo giusto e peccatore (*simul justus et peccator*).

Contro la posizione dei protestanti il concilio di Trento dichiara:

Se qualcuno nega che per la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, conferita nel battesimo, sia tolta la macchia del peccato originale, o se sostiene che tutto quello che è vero e proprio peccato non viene tolto, ma solo coperto o non imputato: sia anatema (DS 1515).

Il battesimo dona una purificazione totale e quindi viene rimessa anche “ogni pena relativa” del peccato, come già affermava il *Decreto per gli armeni*.

La remissione dei peccati è una grazia assoluta di Dio. Questo atto va compreso come un cambiamento avvenuto nell’uomo. Quando Dio perdona, cambia la creatura, non lui; infatti, Dio immutabile non può “offendersi” e neppure venir “placato”. Ciò non significa tuttavia che la giustificazione non sia un atto divino. La conversione dell’uomo (adulto), che nasce da un atto del libero arbitrio (è la condizione del perdono divino espressa nel sentimento di penitenza e del dolore imperfetto) e sulla quale egli instaura un nuovo rapporto con Dio, è possibile grazie all’agire amoroso di Dio che fa ritornare a sé la creatura e la fa “giusta” (Ger 31,18b; Lam 5,21). Questa azione di Dio rappresenta il suo perdono verso il peccatore che da ingiusto diventa giusto.

Il battesimo è strumento e segno del perdono divino. È uno *strumento* (causa efficiente subordinata) in quanto rende reale e sensibile l’azione salvifica di Dio (causa agente principale) nei confronti dell’uomo concreto. È un *segno* in quanto manifesta il cammino di conversione interiore dell’uomo ed esprime la realtà esterna di questa conversione. “In breve il battesimo è segno dell’amore misericordioso di Dio per l’uomo, a cui vuole accordare il perdono dei peccati, e insieme della conversione dell’uomo che, sotto l’azione dell’amore divino, domanda di essere perdonato”<sup>53</sup>.

Se l’amore di Dio è la causa principale della remissione dei peccati, il mistero della morte-risurrezione di Cristo ne è la causa subordinata universale: subordinata all’amore di Dio che perdona nel suo Figlio; universale in quanto il Figlio incarnato di Dio è l’unico mediatore e solo in lui si riceve la salvezza.

Come tutti i sacramenti, anche il battesimo è un *segno pratico*: opera ciò che rappresenta. In quanto segno della morte e risurrezione di Cristo, il battesimo realmente inserisce l’uomo in questo evento e lo rende partecipe dei frutti salvifici. Il battesimo è allora uno strumento e un segno della redenzione operata da Cristo; uno strumento, perché non aggiunge nulla all’evento salvifico, ma solo lo applica a una persona concreta inserendola nel mistero pasquale; ma è anche un segno in quanto dimostra il cammino di conversione dell’uomo a Cristo e la volontà di ricevere da lui la salvezza: l’uomo è salvato da Cristo e nello stesso tempo si lascia salvare in Cristo.

---

<sup>53</sup> Nicolas, *Sintesi dogmatica*, II, 217.

Il battesimo indebolisce l'inclinazione al peccato (la concupiscenza)

Nel battesimo l'uomo riceve da Dio il perdono e la giustificazione. Se ciò è vero, non lo è di meno il fatto che in seguito al battesimo l'uomo rimane ancora nella sua condizione di miseria spirituale ed è continuamente esposto al "peccato" (Rm 7,14-25; 1Gv 1,8); è giusto e peccatore nello stesso tempo. Il tentativo di Lutero, volto a risolvere questa antinomia, condusse all'idea di una giustificazione giuridica, il che significherebbe un cambiamento puramente esteriore dell'esistenza umana.

Nonostante il fallimento di questo tentativo, la formula *simul justus et peccator* può avere una spiegazione teologicamente accettabile. La grazia di Dio donata nel battesimo fa realmente dell'uomo un giusto; insieme con Cristo egli riporta la vittoria sul peccato. Questo significa che anche se l'uomo potrà ancora disobbedire a Dio e quindi peccare, un tale atto non lo farà ritornare allo stato precedente. Perciò, *la giustificazione vuol dire effettiva liberazione dal peccato, non immunità al peccato* che tuttora perdura nelle sue conseguenze<sup>54</sup>. Se la vittoria totale di Cristo sul peccato porterà al credente una liberazione definitiva e la piena impeccabilità al termine della sua esistenza terrena, tuttavia durante il cammino egli è un uomo libero, che con la sua decisione autonoma può porre (e lo pone di fatto) delle resistenze al compimento nella sua vita dell'opera salvifica di Cristo. Il concilio di Trento lo afferma nella maniera seguente:

Nei battezzati rimane la concupiscenza o passione; ma, essendo questa lasciata per la prova, non può nuocere a quelli che non vi acconsentono e che le si oppongono virilmente con la grazia di Gesù Cristo... la chiesa cattolica non ha mai inteso che questa concupiscenza, che talora l'apostolo chiama peccato (cf. Rm 7,14; 17,20), fosse definita peccato, in quanto è veramente e propriamente tale nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e ad esso inclina. Se qualcuno crede il contrario: sia anatema (DS 1515).

Il battesimo estingue il peccato originale e indebolisce, ma senza eliminare del tutto il suo dominio: la *concupiscenza*. Essa non va confusa con il peccato dal quale deriva e a cui conduce (cf. Gc 1,14-15: concupiscenza → peccato → morte). Si tratta di un residuo del peccato originale lasciato – come spiega il concilio di Trento – al fine di mettere alla prova la fedeltà dell'uomo. Da questa finalità si comprende che una maggiore o minore presenza della concupiscenza nell'uomo dipenderà principalmente dalla volontà di Dio, dal suo dono di grazia; ma dipenderà anche dall'uomo e dalla sua volontà una determinazione dell'influsso che la concupiscenza eserciterà nella sua vita; la concupiscenza quindi è implicita nella libertà dell'uomo, il quale può dire sempre sì o no a Dio. Quando la vita del cristiano rispetta il cammino di conversione iniziato nel battesimo, egli è in grado di opporsi alle conseguenze del peccato e; quando se ne allontana, allora ricade nella vecchia schiavitù.

A questo punto sorge però spontanea la domanda: *Dio non avrebbe potuto operare la redenzione in modo perfetto*, estinguendo con il peccato originale anche tutte le sue conseguenze?

---

<sup>54</sup> Si potrebbe fare qui un paragone con il mondo creato da Dio; esso è buono, ma non sicuro per l'uomo. La montagna, ad esempio, è buona e bella, ma può diventare pericolosa o persino micidiale se, scalandola, non si fa dovuta attenzione.

Qualunque fosse la risposta, rimane sempre il fatto dell'assoluta libertà di Dio, per cui, invece di ricercare i motivi di quello che Dio avrebbe potuto fare, conviene guardare quello che egli ha realmente fatto. Tommaso d'Aquino elenca tre motivi per i quali Dio non libera l'uomo dalle conseguenze del peccato (*Summa Th.* III q. 69 a. 3).

— Il motivo *crisialogico*. Se la giustificazione è un inserimento nell'esistenza di Cristo, ciò significa che il cristiano deve percorrere la strada di Cristo. Questi ha vinto il peccato e, benché senza peccato, lo ha assunto su di sé in forma delle sue conseguenze: la tentazione, la miseria umana, la morte. Facendo suo e personalizzando il cammino di Gesù, il battezzato, reso libero dal peccato e vivo nello Spirito, diventa nel corpo solidale con Cristo sulla via della sofferenza e della croce (2Cor 1,5; Rm 8,17; Col 1,24) per giungere con lui alla gloria della risurrezione (Fil 3,10b-11).

— Il motivo *soteriologico*. La redenzione deriva unicamente da Dio e ciò riguarda anche la vittoria definitiva che il cristiano deve riportare sulle conseguenze del peccato, con il sostegno dello Spirito donato da Gesù. Se l'azione salvifica è opera esclusiva di Dio, ciò non toglie tuttavia il fatto che chi lotta, soffre e muore è questo uomo concreto; per cui la vittoria della grazia divina in lui, è anche la sua vittoria.

— Il motivo *escatologico*. La finalità ultima del battesimo consiste nell'introdurre l'uomo nella vita eterna. Liberato dal peccato, egli si trova ormai nella condizione definitiva (il *già*). Ma si trova anche a vivere in questo mondo che lo distoglie e lo inganna con la sua felicità (il *non-ancora*). La sofferenza e la morte fanno capire al cristiano che sta facendo il cammino di ritorno verso la casa del Padre.

Tutte queste motivazioni dimostrano che il battezzato, in quanto persona credente in Cristo, è libero dal peccato per vivere con Dio, ma in quanto essere umano, è solidale con tutti gli altri uomini peccatori che portano su di sé le conseguenze del peccato. Ciò è in linea con l'agire salvifico di Dio. La redenzione possiede infatti un *carattere progressivo*, sia per quanto riguarda l'umanità intera, sia per ogni singolo uomo. La stessa legge coinvolge l'incarnazione del Verbo il quale – assumendo la condizione umana-storica – ha dovuto percorrere la strada della redenzione in modo progressivo prima di ritornare al Padre. Non diversamente avviene nel battesimo che non è un distacco dal mondo per saltare magicamente nella salvezza definitiva, ma costituisce invece la prima tappa del percorso, un dono fondamentale e gratuito della vita divina, che l'uomo dovrà sviluppare nella sua esistenza terrena fino a raggiungere la pienezza della redenzione.

Il battesimo non può rimettere i peccati commessi in futuro

Richiamandosi al passo di 1Gv 3,9: “Chiunque è stato generato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui, e non può peccare perché è generato da Dio”, Gioviniano (intorno al 400) dichiarava che il battesimo avrebbe dato il potere di cancellare anche i peccati commessi in seguito al rito battesimale. Questa erronea posizione è stata confutata da Girolamo (*Adversus Jovin.* II,1-2) che si era pure avvalso della testimonianza giovannea (1Gv 1,8-10; 2,1).

La posizione assunta da Lutero, secondo cui la confessione quotidiana nel dolore personale e nella fede al vangelo avrebbe causato la remissione dei peccati e il ritorno al battesimo, ha provocato la risposta del concilio di Trento.

Se qualcuno afferma che tutti i peccati commessi dopo il battesimo, per il solo ricordo e la sola fede del battesimo ricevuto vengono perdonati o diventano veniali: sia anatema (DS 1623).

Il mezzo ordinario per poter ritornare alla condizione precedente, acquistata nel battesimo, è il sacramento della riconciliazione.

#### *b) La divinizzazione*

Finora abbiamo riflettuto sull'effetto della grazia battesimale nel suo aspetto negativo: la giustificazione come liberazione dal peccato. Ma l'agire salvifico di Dio non si ferma a questo punto; il dono della liberazione ha sempre una finalità positiva.

In quelli infatti che sono rinati a nuova vita Dio non trova nulla di odioso, perché non vi è dannazione per coloro che col battesimo sono stati sepolti con Cristo nella morte... spogliandosi dell'uomo vecchio e rivestendosi del nuovo, che è stato creato secondo Dio, sono diventati innocenti, immacolati, puri, senza macchia, figli cari a Dio, "eredi di Dio e coeredi di Cristo"; di modo che assolutamente nulla li trattiene dall'ingresso nel cielo (DS 1515).

Secondo il concilio di Trento, l'effetto positivo della giustificazione battesimale coincide con una nuova nascita dell'uomo, in virtù della quale egli diventa figlio di Dio. Il fondamento di questa trasformazione si trova nella pasqua di Cristo.

#### Morte e risurrezione con Cristo

Il vero senso del battesimo non si comprende senza il mistero della morte-risurrezione di Cristo. Il ritorno da morte in vita, una profonda trasformazione dell'essere che avviene nel battesimo, si realizza in virtù della partecipazione personale alla morte e alla vita gloriosa di Cristo. Il rito battesimale è il mezzo tramite il quale l'uomo entra in relazione con il mistero pasquale e ne trae la salvezza<sup>55</sup>.

*La solidarietà nella morte.* Come la solidarietà nella colpa con il primo Adamo ha portato all'uomo la pena di morte (secondo l'antica concezione della "personalità corporativa"), così la solidarietà nella giustizia con l'Adamo degli ultimi tempi gli dona ora il premio della vita eterna (Rm 5,18-19). La giustificazione, quindi, è frutto dell'obbedienza di Gesù fino alla morte, la quale viene partecipata all'uomo nel momento del suo battesimo, quando cioè il neofita diventa *personalmente solidale con la crocifissione di Cristo*. "O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo dunque siamo stati sepolti insieme a lui nella morte..." (Rm 6,3-4a); "con lui sepolti insieme nel battesimo..." (Col 2,12a)<sup>56</sup>.

La morte del battezzato non è una morte fisica, ma è la morte subita da Cristo sulla croce, con la quale però egli si rende solidale: "uno è morto per tutti, dunque tutti sono

---

<sup>55</sup> Su quello che segue: P. Dacquino, *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino 1973 rist., 27-64.

<sup>56</sup> Cf. P.-E. Langevin, "Le Baptême dans la Mort-Résurrection. Exégèse de Rm 6,1-5", *ScEccl* 17 (1965) 29-65; A. Sisti, "Simbolismo e realtà del battesimo (Rom. 6,3-11)", *BeO* 11 (1969) 77-86; B. Frid, "Römer 6,4-5", *BZ* 30 (1986) 188-203; R. Schlarb, "Röm 6:1-11 in der Auslegung der frühen Kirchenväter", *BZ* 33 (1989) 104-113; P. Grelot, "Une homélie de saint Paul sur le baptême. Épître aux Romains, ch. 6,1-23", *Esprit et Vie* 99 (1989) 154-158.

morti” (2Cor 5,14); non si tratta di una ripetizione, bensì di un coinvolgimento nell’atto della morte di Cristo. Ed è grazie al battesimo che questa morte si trasforma per ogni uomo che crede in qualcosa di personale e di reale nel medesimo tempo; pur non essendo presente sul Calvario, quell’evento assume per lui il volto della “sua” propria morte.

Frutto della solidarietà con Cristo nella sua morte è *la giustificazione* nel senso di remissione della colpa originale.

*La solidarietà nella risurrezione.* Se l’inserimento battesimale nella morte di Cristo ha per l’uomo come conseguenza la distruzione della precedente solidarietà di peccato, risulta logico che l’unione con Cristo nella sua risurrezione costituisce una base della glorificazione dell’uomo. Infatti, “Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amato, da morti che eravamo per le colpe, ci ha fatto rivivere con Cristo... con lui ci ha anche risuscitato...” (Ef 2,4-6).

Si comprende allora il motivo per cui Paolo sottolineava con tanta insistenza l’importanza della risurrezione: “se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati. Perciò anche quelli che sono morti in Cristo sono perduti” (1Cor 15,17-18). Senza la risurrezione, la solidarietà battesimale con la morte di Cristo non avrebbe portato la salvezza ma la perdizione.

L’unione con Cristo nella sua morte comporta ora l’unione nella risurrezione: “... con lui siete anche risorti” (Col 2,12b; cf. 3,1); “... come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova” (Rm 6,4b). Ed è proprio grazie al battesimo che l’uomo viene inserito nella pasqua della risurrezione: il battesimo salva “mediante la risurrezione di Gesù Cristo” (1Pt 3,21). Come nel caso della con-crocifissione, così anche in quello della con-risurrezione si tratta di una solidarietà personale con la risurrezione di Cristo, avvenuta in modo misterioso ma reale nel rito battesimale che produce il suo effetto: il ritorno alla vita e l’esistenza di una nuova creatura (Rm 6,11; 2Cor 5,15; Col 2,13; Ef 2,5).

La risurrezione è già una realtà che si può sperimentare nella persona glorificata di Gesù Cristo e in questo senso essa tocca attualmente ogni battezzato: “con lui ci ha anche risuscitato e ci ha fatto sedere nei cieli, in Cristo Gesù” (Ef 2,6). Ma ciononostante è anche una realtà futura (un vero paradosso!). Si tratta certamente di un mistero che dovrà essere svelato nella parusia di Cristo; allora, questo corpo risorto che rimane nascosto sotto il corpo di morte, verrà pienamente manifestato (Rm 6,5; Col 3,3-4). La presenza dello Spirito donato nel battesimo è pegno e certezza della futura realizzazione della promessa di Dio (Rm 8,10-11.23).

Il battesimo inteso come anticipazione della risurrezione aiuta a chiarire un oscuro passo paolino. Se Cristo non fosse stato risorto – argomenta Paolo –, “che cosa faranno quelli che si fanno battezzare per i morti? Se davvero i morti non risorgono, perché si fanno battezzare per loro?” (1Cor 15,29). Si tratta di una pratica della comunità di Corinto, difficile da precisare. Paolo non si pronuncia su di essa, ma dal modo in cui ne parla, sembra che accetti il suo significato. È poco probabile che la pratica riguardasse un battesimo sostitutivo ricevuto al posto di un defunto (non battezzato) per procurargli

la salvezza. Più verosimile invece che nel rito battesimale veniva fortemente sottolineata la sua dimensione escatologica: si riceveva il battesimo nutrendo la speranza di poter incontrare nel giorno della risurrezione il caro scomparso, forse anche lui un battezzato prima di morire<sup>57</sup>.

Frutto della solidarietà con Cristo nella sua risurrezione è *la divinizzazione*, ossia la nuova nascita come figlio di Dio.

#### La nuova nascita

La morte e la risurrezione con Cristo segna un misterioso passaggio che si verifica nell'esistenza del battezzato. L'effetto del mistero pasquale di Cristo donato nel battesimo è la *cessazione della precedente condizione*: la fine dell'uomo carnale e dell'uomo vecchio, e la *comparsa di una condizione nuova*: l'origine dell'uomo di spirito e di un uomo nuovo. Si tratta di una *seconda nascita*, "dall'alto" (Gv 3,3; cf. 1,13b: "da Dio"), una rinascita all'uscire dall'acqua sotto l'azione diretta dello Spirito (Gv 3,5).

Per entrare nell'ambito della salvezza l'uomo deve *diventare spirito* (Gv 3,6). La "carne" è la situazione fragile dell'uomo peccatore che si oppone a Dio e alla sua volontà, mentre lo "spirito" indica qualcosa di diverso e di superiore, che non fa parte della sfera terrena e irredenta ma di quella stessa di Dio. È la situazione dell'uomo salvato, diventato tale a causa dell'unione solidale con Cristo. Nel battesimo infatti i cristiani "hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri" (Gal 5,24) per camminare secondo lo Spirito (Gal 5,16).

I cristiani sono dei "rigenerati" (1Pt 1,23), sono uomini nuovi. La rigenerazione implica l'inizio di un nuovo essere e di una esistenza nuova. Non si tratta, quindi, solo di un mutamento di agire (la conversione della volontà e della mente), ma in primo luogo di una *profonda trasformazione ontologica*, che si verifica sul piano dell'essere. Si comprende così che un cambiamento del genere, simile a un nuovo atto creatore, può venire soltanto dall'azione di Dio. È lui che "ci ha fatto rivivere con Cristo... siamo opera sua, creati in Cristo Gesù" (Ef 2,5.10). L'autrice della rigenerazione battesimale è la Trinità: "Dio... ci ha salvati... con un'acqua che rigenera e rinnova nello Spirito santo, che Dio ha effuso su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro" (Tt 3,4-6); "Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo... ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti" (1Pt 1,3).

Il cristiano pertanto è una *nuova creatura* (2Cor 5,17a; Gal 6,15; Gc 1,18). Con il battesimo, i cristiani hanno abbandonato l'appartenenza all'umanità vecchia, quella colpevole e condannata, e sono entrati in modo definitivo a far parte del mondo escato-

---

<sup>57</sup> Per l'approfondimento: J. Murphy-O'Connor, "Baptized for Dead (1 Cor, XV,29). A Corinthian Slogan?", *RB* 88 (1981) 532-543; J.R. White, "«Baptized on account of the Dead»: The Meaning of 1 Corinthians 15:29 in its Context", *JBL* 116 (1997) 487-499; R.A. Campbell, "Baptism and Resurrection (1 Cor 15:29)", *AussBR* 47 (1999) 43-52; A.C. English, "Mediated, Mediation, Unmediated: 1 Corinthians 15:29: the History of Interpretation, and the Current State of Biblical Studies", *REx* 99/3 (2002) 419-428; M.F. Hull, *Baptism on Account of the Dead (1 Cor 15:29). An Act of Faith in the Resurrection* (SBL Academia Biblica 22), Atlanta GA 2005; J.R. White, "Recent Challenges to the *communis opinio* on 1 Corinthians 15:29", *CurrBR* 10/3 (2012) 379-395; F. Bianchini, " 'Battezzati in vista (della risurrezione) dei morti': La *crux interpretum* di 1Cor 15,29", *RivBib* 65 (2017) 221-225.

logico, iniziato con la risurrezione di Cristo. “Vi siete svestiti – ricorda Paolo ai colossesi – dell’uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, a immagine di Colui che lo ha creato” (Col 3,9-10). È lo stesso individuo che ricomincia a esistere in una maniera radicalmente diversa: egli vive, ma come se visse in un’altra realtà (cf. Gal 2,20).

### La figliolanza divina

La novità dell’esistenza cristiana sta soprattutto nel fatto di un nuovo rapporto con Dio Padre (Gal 4,6; Rm 8,14-15). Divenuto partecipe della morte e della vita di Cristo, il battezzato partecipa anche di quanto è proprio e personale di Cristo, ossia della sua qualità di Figlio; in lui il cristiano è figlio di Dio Padre. “Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo” (Gal 3,26-27). Ogni cristiano è predestinato a questa figliolanza (Ef 1,5), ossia a diventare conforme all’immagine del Figlio (Rm 8,29; Eb 2,10 con 3,14)<sup>58</sup>.

Il battesimo non soltanto purifica da tutti i peccati, ma fa pure del neofita una “nuova creatura”, un figlio adottivo di Dio che è divenuto partecipe della natura divina, membro di Cristo e coerede con lui, tempio dello Spirito santo (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1265).

Già Origene denominava i cristiani “cristi” (*Adversus Celsum* VI,79). Similmente Cirillo di Gerusalemme: “Battezzati ormai a Cristo e rivestito lui, siete diventati e restate conformi al Figlio di Dio... Partecipi di Cristo, giustamente siete chiamati Cristiani” (*Cat. myst.* III,3,1). Tertulliano, poi, con una bella immagine chiamava i battezzati “piccoli pesci conformi a Cristo” (*De baptismo* 1).

I battezzati, diventati figli, potevano per la prima volta rivolgersi a Dio con la preghiera filiale, recitando durante l’eucaristia pasquale il “Padrenostro”.

L’essere filiale del battezzato dipende da un atto divino; è Dio stesso che rigenera (Gv 1,13b; 1Gv 3,9; 4,7b; 5,1b.4a.18; Gc 1,18; 1Pt 1,3). Solo lui, infatti, può comunicare all’uomo qualcosa che non gli è proprio: *partecipazione alla natura divina* (cf. 2Pt 1,4). In questo senso, in 1Pt 1,23 si parla del battesimo come una rigenerazione “non da un seme corruttibile, ma immortale”.

L’idea della “divinizzazione” dell’uomo (un equivalente del termine biblico “adozione filiale”) è un tema molto caro ai Padri<sup>59</sup>. Valga per tutti il forte testo di Cirillo di Alessandria: “fatti degni di avere parte [allo Spirito santo] grazie alla fede in Cristo, diventiamo partecipi della natura divina e siamo detti essere stati e rimasti generati da Dio e per questo siamo chiamati dèi” (*In Comm. Jo.* 1,9).

La nuova realtà del battezzato è significata nel rito battesimale dalla *veste bianca*, espressione dell’innocenza ma soprattutto simbolo del destino ormai celeste e immortale del cristiano (Mt 17,2; At 1,10; Ap 3,5; 4,4).

---

<sup>58</sup> A questo riguardo: P. Dacquino, “Dio Padre e i figli, secondo S. Paolo”, *ScCatt* 88 (1960) 366-374.

<sup>59</sup> Cf. H. Rondet, “La divinisation du chrétien”, *NRTh* 71 (1947) 449-476; 561-588; R. Mehl, “La divinisation de l’homme, doctrine problématique”, in J. Doré - C. Theobald (ed.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd’hui. Mélanges offerts à J. Moingt*, Paris 1993, 971-978.

La comunione con la Trinità

Quale figlio di Dio, il battezzato appartiene alla famiglia trinitaria di Dio. La realtà di questo nuovo rapporto esistenziale viene espressa nel momento del battesimo, realizzato “nel nome” della Trinità (Mt 28,19). Non si tratta, quindi, di un rapporto di tipo intellettuale ma di una nuova e impensata vicinanza al Dio Uno e Trino, di un’unione misteriosa con il “nome”, ossia con quello che è caratteristico e proprio di ciascuna delle tre persone divine: con il Padre in quanto Padre, diventandone figlio; con il Figlio in quanto Figlio, diventandone fratello; e con lo Spirito in quanto Spirito, entrando nel vincolo di comunione d’amore con il Padre e il Figlio e con tutta la famiglia umana.

È vero che già gli ebrei con l’elezione hanno ricevuto il dono di un rapporto privilegiato con Dio; egli li ha amati per primo e ha fatto di loro un popolo. Questa figliolanza tuttavia era fondata sul piano operativo. Per i cristiani invece si tratta di un pieno rapporto con Dio, basato sul *piano dell’essere*. Per il fatto di essere diventati figli, avendo cioè ricevuto nel battesimo una nuova realtà ontologica, i cristiani si trovano ormai vicini a Dio in una maniera straordinaria e incomparabile.

### **3. Santificazione: il dono dello Spirito (dimensione pneumatologica)**

La trasformazione dell’uomo nel battesimo si compie grazie alla presenza e all’azione dello Spirito santo. È lui *l’agente principale della rigenerazione*, che presiede a tutti gli effetti battesimali. Gesù stesso aveva parlato dell’esigenza di una nuova nascita che avrebbe dovuto realizzarsi nel bagno e sotto l’influsso dello Spirito (Gv 3,5-8; cf. 1Cor 6,11b; 12,13a; Ef 1,13b; 4,30; Tt 3,5c).

Lo Spirito santo ricopre un ruolo decisivo nel processo della rigenerazione (il passato del battezzato) ma anche in quello della santificazione (il futuro); infatti, lo Spirito non solo è l’agente ma soprattutto *il dono* fatto nel battesimo da Dio Padre alla nuova creatura del figlio, “a coloro che si sottomettono a lui” (At 5,32). La figliolanza divina dona il diritto al possesso dello Spirito trinitario ed è la prova della realtà di questa trasformazione: “lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio” (Rm 8,16; cf. Gal 4,6).

Il dono dello Spirito (proprio del battesimo) è quello di far partecipare il credente personalmente al dono dello Spirito fatto a tutta la chiesa (la pentecoste) e, in secondo luogo, di stabilirlo in comunicazione abituale con lo Spirito. I non cristiani e i catecumeni, non essendo ancora figli, non possono essere in comunione con la terza persona della Trinità. Lo Spirito agisce su di loro dal di fuori e solo grazie al rito entrerà nel battezzato (At 2,38b; Rm 5,5; 2Cor 1,22; Tt 3,5c-6a) – come in un nuovo tempio (1Cor 3,16; Ef 2,21-22) – per dimorare in lui stabilmente e diventare sorgente delle operazioni della vita divina partecipata.

Come all’inizio la giustificazione ha dato al battezzato quale suo primo effetto una nuova realtà ontologica: la giustizia (il neofita è diventato giusto perché personalmente solidale alla giustizia stessa di Cristo), così ora la santificazione dà un altro effetto che caratterizza il suo essere: *la santità*. Si tratta di una realtà ontologica; è qualcosa che

specifica il nuovo essere del battezzato e rimane permanente (1Cor 1,2: il part. perfetto ἡγιασμένοις significa che i cristiani “sono stati resi santi e continuano a rimanere tali” o meglio, “e sono chiamati a diventare tali”). È per questo motivo che Paolo può chiamare i cristiani “santi” (2Cor 1,1; 13,12; Fil 1,1).

Questa ulteriore trasformazione si realizza proprio per la presenza nel battezzato dello Spirito che lo mette in intimo rapporto con Dio Padre e lo fa partecipe della trascendenza divina, denominata appunto “santità”. Paolo riassume questi effetti: “siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio” (1Cor 6,11). In questo testo, all’insieme degli effetti battesimali corrisponde una fonte complessiva: la Trinità<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. J. Guillet, “Baptême et Esprit”, *Lumière et Vie* 26 (1956) 85-104; J.K. Parratt, “The Holy Spirit and Baptism: The Gospels and the Acts of the Apostles. The Pauline Evidence”, *ExpT* 82 (1971) 231-235.266-271; R.J. Paul, “Baptism and the Holy Spirit”, *ExpT* 83 (1972) 108-109; F.A. Sullivan, “*Baptism in the Holy Spirit*. A Catholic Interpretation of the Pentecostal Experience”, *Greg* 55 (1974) 49-66; E. Bargellini, “Lo Spirito santo nei sacramenti dell’iniziazione cristiana”, *PSV* 4 (1981) 244-255; F. Martin, “Le baptême dans l’Esprit. Tradition du Nouveau Testament et vie de l’Église”, *NRT* 106 (1984) 23-58.

## Capitolo VI

### IL SEGNO SACRAMENTALE DEL BATTESIMO

Come avviene in ogni sacramento, anche il segno battesimale è composto di quattro elementi: la materia accompagnata dalla parola (la forma), il ministro e il destinatario del sacramento (il soggetto).

#### 1. Materia e forma del battesimo

Il rito essenziale del battesimo è costituito dall'*unione dell'azione di battezzare con le parole dell'invocazione della Trinità*.

Il battesimo viene compiuto nel modo più espressivo per mezzo della triplice immersione nell'acqua battesimale. Ma fin dall'antichità può anche essere conferito versando per tre volte l'acqua sul capo del candidato. Nella chiesa latina questa triplice infusione è accompagnata dalle parole del ministro: "N., io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo" (*Catechismo della chiesa cattolica*, nn. 1239-1240).

##### a) La materia

Fin dai tempi apostolici la comunità cristiana ha sempre ritenuto che la *materia remota* del battesimo deve essere la pura *acqua naturale*. Il più antico testo extra-biblico (circa 70 d.C.) prescrive di celebrare il rito nel modo seguente:

battezzate nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo in acqua viva. Se non hai acqua viva, battezza in altra acqua; se non puoi nella fredda, battezza nella calda. Se poi ti mancano entrambe, versa sul capo tre volte l'acqua in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo (*Didachè* VII,1-3).

Il genere dell'acqua e la sua provenienza non hanno alcuna rilevanza sull'effetto del battesimo, afferma Tertulliano.

Non ha importanza che uno venga lavato nel mare o in una palude, in un fiume o in una sorgente, in un lago o in una vasca ... Ogni specie di acqua, in virtù dell'antica prerogativa della sua origine, raggiunge il misterioso effetto di santificare mediante l'invocazione di Dio (*De baptismo* 4).

Lungo la storia si sono verificati dei cambiamenti nell'impiego dell'acqua naturale. Nella celebrazione del battesimo solenne si è passati molto presto all'uso dell'acqua benedetta e infine di quella consacrata. Il nuovo rito prevede la consacrazione dell'acqua nella notte di Pasqua, con la quale si battezza nel tempo pasquale, e la benedizione che viene fatta durante la cerimonia, nel resto dell'anno.

Talvolta si è tentato di sostituire l'acqua con un'altra materia: il *fuoco* (le correnti di ispirazione manichea contrarie a ogni realtà materiale), l'*olio* (gli gnostici), la *saliva* o la *birra* in casi di necessità (in Norvegia all'inizio del XIII s.). Il magistero della chiesa ha sempre respinto queste deviazioni. Per Lutero tutto quello che serve al bagno poteva diventare materia adatta al battesimo; invece Calvino interpretava Gv 3,5 metaforicamente. Proprio contro di essi è rivolta la condanna di Trento.

Se qualcuno afferma che la vera acqua naturale non è necessaria per il battesimo e darà, quindi, un significato metaforico alle parole del Signore nostro Gesù Cristo: "se uno non nasce da acqua e da Spirito santo" (Gv 3,5): sia anatema (DS 1615).

Il motivo per cui la materia del battesimo è stata sempre accettata in maniera quasi pacifica, dipende certamente dalle testimonianze esplicite del NT, ma anche da un ricco

simbolismo biblico sviluppatosi intorno a questo elemento naturale (la creazione, il passaggio del Mar Rosso, il passaggio del Giordano, il battesimo di Gesù)<sup>61</sup>.

La *materia prossima* del battesimo è *l'atto del battezzare in cui l'acqua viene applicata al soggetto*. La tradizione ecclesiale è unanime su questo punto: l'acqua non può essere utilizzata dal battezzato stesso, ma deve essere applicata a lui da un ministro. È una differenza rispetto alle abluzioni giudaiche, il che non vuol dire soltanto un puro cambiamento rituale, bensì sta a significare la gratuità della salvezza di Dio, donata mediante uno strumento materiale all'uomo, senza che questi possa agire di propria iniziativa. In tal modo, il battesimo cristiano si sottrae a qualunque possibilità d'interpretazione magica.

Si conoscono tre *modi di applicazione* dell'acqua battesimale: *immersione* del battezzato nell'acqua (At 8,38; Rm 6,3; diffuso in Palestina e nel mondo greco-romano a partire dal III s.); *aspersione* con l'acqua; *infusione* dell'acqua (si impone in Occidente a partire dal XIII s.). A seconda della consuetudine locale, tutti questi modi sono ritenuti validi.

#### b) *La forma*

Nei primi secoli del cristianesimo la forma battesimale costituiva *una professione di fede* nel Padre, nel Figlio e nello Spirito santo, che dapprima (II-III s.) assumeva il volto delle interrogazioni a cui il battezzato dava il proprio assenso e più tardi (IV-XII s.) è diventata una vera dichiarazione di fede cristiana, fatta dal battezzato stesso nell'atto del battesimo. Questo percorso si è evoluto in parallelo con lo sviluppo del credo<sup>62</sup>.

L'invocazione della Trinità, a prescindere dal modo in cui veniva fatta, era perciò ritenuta fin dall'inizio la forma necessaria e abituale del battesimo. La Scrittura (Mt 28,19), la tradizione più antica (la *Didachè*, Tertulliano, Cipriano, Ambrogio) e il magistero ecclesiale sono unanimi su questo punto.

Il cosiddetto battesimo “al (εἰς) nome di Gesù Cristo” (At 8,16; Gal 3,27), più che una forma è un modo per indicare la caratteristica del battesimo cristiano, distinto da quello di Giovanni (At 19,3.5) o da qualunque altra abluzione d'acqua; il battesimo lega a Cristo e consacra realmente alla sua persona, non a un altro uomo (cf. 1Cor 1,13-15). Invece “battezzare nel (ἐπί) nome di Gesù” (At 2,38; 10,48) significa battezzare per mandato, per autorità di Gesù<sup>63</sup>. Secondo gli scolastici, soltanto gli apostoli – in base a un privilegio accordato da Gesù – potevano servirsi di questa espressione.

Se la tradizione ha preferito la forma trinitaria a scapito di quella cristologica, il motivo va ricercato soprattutto nella specificità del mistero cristiano. Certo, anche l'affermazione della messianicità di Gesù avrebbe potuto indicare la nuova appar-

---

<sup>61</sup> Si veda L. Ligier, “Il simbolismo biblico del battesimo secondo i padri e le liturgie”, *Concilium* 3 (2/1967) 29-44.

<sup>62</sup> Una buona descrizione di questo processo è offerta da J.N.D. Kelly, *I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987, 29-48.

<sup>63</sup> Cf. N. Hofer, “Das Bekenntnis Herr ist Jesus und das Taufen auf den Namen des Herrn Jesus”, *Theologische Quartalschrift* 145 (1965) 1-12; L. Hartman, “Into the Name of Jesus. A Suggestion Concerning the Earliest Meaning of the Phrase”, *NTS* 20 (1974) 432-440.

tenenza religiosa, ma non in maniera così esplicita e completa come avviene nel caso di una formulazione trinitaria dell'evento battesimale. La Trinità è la fonte assoluta di ogni cosa, per cui l'uomo che accoglie da essa il dono della salvezza, la riconosce e l'accetta quale origine e fine della sua nuova esistenza.

L'evoluzione del concetto di sacramento dal *mysterion* biblico-patristico al segno-cosa della scolastica, ha portato con sé una forte esigenza di precisare e determinare la forma del sacramento, e ciò al fine di evitare alterazioni nel significato del segno sacramentale. A questo processo non è stato risparmiato neppure il sacramento del battesimo. Il *Decreto per gli armeni* del concilio di Firenze (1439) stabilisce:

La forma [del battesimo] sono le parole: "Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo"... se l'atto, compiuto dallo stesso ministro, si esprime con l'invocazione della santa Trinità, si ha un vero sacramento (DS 1314).

La forma giuridica del battesimo deve esprimere quindi l'*azione battesimale* ("N., io ti battezzo") e l'*invocazione della SS. Trinità* ("nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo"). È facile capire che in questa visuale la forma si trasforma in una *formula* la quale, perlomeno a livello pratico, non sempre sfugge all'accusa di magia. Per evitare questo rischio, occorre ritornare alla concezione patristica del sacramento come segno-azione e quindi reinserire la forma del battesimo (ridotta a un segno-cosa) nell'ampio contesto della celebrazione in cui s'instaura il rapporto dialogico tra Dio e l'uomo tramite la mediazione delle cose e della parola. In questo modo, la forma del battesimo non sarà più vista come una rigida formula meccanica, ma diventerà – senza perdere con ciò il suo valore determinante – una parola viva che garantisce la presenza dell'azione salvifica di Dio e chiama l'uomo a dare la sua risposta di fede.

## 2. Ministro e soggetto del battesimo

Il battesimo è il rito di iniziazione che introduce l'uomo nella chiesa e nell'ambito della salvezza. Tutta la problematica riguardante il ministro e il soggetto del battesimo ruota intorno a questa doppia finalità di fondo. Per comprenderla rettamente occorre tener conto della distinzione tra il *battesimo solenne* e il *battesimo di necessità*; senza perdere di vista altri fini, nel primo emerge l'esigenza ecclesiologica del battesimo (un rito di ingresso nella chiesa – istituzione visibile, pubblica, sociale); mentre nel secondo si accentua il suo lato soteriologico (dona al singolo uomo l'accesso alla salvezza).

### a) Il ministro

La qualifica del ministro dipende dai due generi del battesimo: il ministro ordinario per un battesimo solenne e il ministro straordinario per un battesimo di necessità.

#### Ordinario

Il nuovo *Catechismo* afferma che "i ministri ordinari del battesimo sono il vescovo e il presbitero, e, nella chiesa latina, anche il diacono" (n. 1256). Quindi, ordinariamente i laici non possono amministrare il battesimo solenne.

Il *vescovo*. Gesù ha conferito il mandato di battezzare agli apostoli, di cui i vescovi sono diretti successori. Gli apostoli poi hanno trasmesso questa facoltà ad altri (At 10,48a; 1Cor 1,16-17). Quindi, il diritto di battezzare spetta in primo luogo ai vescovi e la facoltà degli altri dipende da un mandato ufficiale della chiesa. Scriveva in proposito Tertulliano:

Il diritto supremo di impartire il battesimo lo ha il sommo sacerdote, cioè il vescovo; dopo di lui lo hanno i presbiteri e i diaconi, tuttavia non senza l'autorizzazione del vescovo a motivo del doveroso rispetto dovuto alla chiesa, dalla cui osservanza è garantita la pace. In altri casi tale diritto lo hanno anche i laici (*De baptismo* 17).

Nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* del concilio Vaticano II si dice, pertanto, che i vescovi “dirigono il conferimento del battesimo” (n. 26).

Il *presbitero*. A partire dal VI s. la parrocchia è la struttura fondamentale della chiesa locale (la diocesi). Motivo per cui il parroco diventa il ministro ordinario del battesimo. Secondo Tommaso, l'amministrazione del battesimo è l'ufficio proprio del presbitero, legato a quello dell'amministratore unico dell'eucaristia (*Summa Th.* III q. 67 a. 2).

Il *diacono*. Sulla licenza del vescovo o del parroco anche il diacono può essere il ministro ordinario del battesimo solenne. È una prassi di origine apostolica (At 8,12-13b.38).

### Straordinario

Si tratta di un battesimo di necessità. Se non si verifica il pericolo di morte, il battesimo rimane valido, ma colui che lo amministra illecitamente commette peccato.

In caso di necessità, chiunque, anche un non battezzato, purché abbia l'intenzione richiesta, può battezzare. L'intenzione richiesta è di voler fare ciò che fa la chiesa quando battezza, e usare la formula battesimale trinitaria. La chiesa trova la motivazione di questa possibilità nella volontà salvifica universale di Dio e nella necessità del battesimo per la salvezza (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1256).

Ogni uomo, quindi, può essere ministro straordinario del battesimo. Per la validità si richiede soltanto che egli (1) abbia l'uso della ragione, (2) intenda fare ciò che fa la chiesa (anche se egli non crede: un non cristiano), e (3) osservi la forma ecclesiastica del battesimo (la materia e la formula trinitaria).

La tradizione latina è rimasta sempre fedele alla prassi che consentiva a un laico, e persino a un non cristiano, di amministrare validamente il battesimo, purché siano stati adempiuti i requisiti summenzionati. La motivazione teologica di questo fatto risiede nella concezione della necessità del battesimo per la salvezza.

Nella chiesa antica fu oggetto di discussione il *battesimo degli eretici*. La disputa nacque nel nord-Africa (Cartagine) con Tertulliano e Cipriano, i quali negavano la validità del battesimo amministrato da coloro che si erano separati dalla chiesa, per cui le persone battezzate nell'eresia, al momento di entrare nella chiesa cattolica, dovevano essere ribattezzate. La maggioranza invece (Roma, Alessandria d'Egitto, Palestina) lo considerava valido, prescrivendo soltanto agli eretici, quando rientravano nella chiesa, l'uso dell'imposizione delle mani su di loro, in segno di riconciliazione<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Il papa Stefano I, contrario alla prassi nord-africana, così ha scritto a Cipriano: “Se alcuni vengono a noi proveniendo da qualunque eresia, non si innovi nulla se non secondo ciò che è stato trasmesso, s'impongano loro le

La dottrina della validità del battesimo amministrato nell'eresia è stata confermata dal concilio di Costantinopoli I (il credo: "confessiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati") e in più tardi da quello di Trento.

Se qualcuno afferma 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: sia anatema (DS 1617).

Il battesimo degli eretici è valido, se è stata osservata la forma e si è avuto "l'intenzione di fare quello che fa la chiesa". La ragione teologica sta nel fatto che il vero battezzatore è Cristo e l'effetto del sacramento non dipende né dalla fede né dalla condizione morale del ministro. Ritornando quindi alla chiesa, gli eretici non dovevano ripetere il battesimo che, assolutamente unico (Ef 4,5), imprime nell'anima il carattere indelebile.

Un'altra questione (bizzarra!) è il *battesimo amministrato da una donna*. Fino al medioevo – in base soprattutto a 1Cor 14,34 (il silenzio delle donne nelle assemblee) – questa possibilità veniva negata, spesso in modo radicale. Tommaso d'Aquino considerava valido il battesimo amministrato da una donna e la sua tesi è stata accettata dal *Decreto per gli armeni* (DS 1315). Ai giorni nostri è una forma del battesimo di necessità praticata spesso negli ospedali (le ostetriche).

#### *b) Il soggetto*

Il soggetto del battesimo è *ogni uomo che non è stato ancora battezzato*<sup>65</sup>. Il battesimo può ricevere solo un essere umano (i racconti leggendari parlano del battesimo amministrato agli animali), vivente (il "battesimo sostitutivo per i morti", di cui in 1Cor 15,29, fu sempre rifiutato dalla chiesa) e ancora non battezzato (il battesimo è assolutamente unico).

Il battesimo dell'*uomo adulto* è la forma originaria del battesimo e normale nelle terre di missione (e oggi anche in quelle di re-missione). L'adulto che in piena libertà e sincerità decide di farsi battezzare, deve seguire una preparazione. Essa consiste in una comprensione della dottrina e della vita cristiana (il catecumenato), nell'adeguato pentimento (il dolore imperfetto) e nel compimento degli atti preparatori per la giustificazione (l'amore di Dio, l'odio verso il peccato, la penitenza).

La pratica del *catecumenato* nasce nel II s. con lo scopo di preparare alla fede e alla vita cristiana (l'iniziazione). Con l'entrata massiccia nella chiesa dei popoli pagani (VI s.) esso è caduto in disuso e la preparazione al battesimo veniva limitata a una breve istruzione. È stato di nuovo introdotto in epoca moderna (nel XVI s. con la missione dei gesuiti nell'India e nell'America) e il Vaticano II lo ha ripristinato per la chiesa latina.

Il catecumenato, o formazione dei catecumeni, ha lo scopo di permettere a questi ultimi, in risposta all'iniziativa divina e in unione con una comunità ecclesiale, di condurre a maturità la loro conversione

---

mani per la penitenza, dato che gli stessi eretici non battezzano quando uno di loro passa a un altro gruppo, ma lo ammettono alla loro comunione" (DS 110). Il Trento lo ripete con maggiore forza: "Se qualcuno afferma che un battesimo valido e conferito nel debito modo deve essere ripetuto nei confronti di chi, avendo rinnegato presso gli infedeli la fede di Cristo, si volga a penitenza: sia anatema" (DS 1624).

<sup>65</sup> "È capace di ricevere il battesimo ogni uomo e solo l'uomo non ancora battezzato" (*Codice di Diritto Canonico* can. 864; *Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1246).

e la loro fede. Si tratta di “una formazione alla vita cristiana...” mediante la quale “i discepoli vengono in contatto con Cristo, loro Maestro. Perciò i catecumeni siano convenientemente iniziati al mistero della salvezza e alla pratica delle norme evangeliche, e mediante i riti sacri, da celebrare in tempi successivi, siano introdotti nella vita della fede, della liturgia e della carità del popolo di Dio” (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1248; viene citato AG 14).

Il soggetto abituale del battesimo è il *bambino*. È nota la problematica, tuttora dibattuta, che riguarda questo argomento. Se però dal punto di vista teologico e quindi dal lato del bambino in quanto tale, la questione trova una soluzione, rimane sempre attuale la *questione pastorale* che circonda il battesimo dei bambini.

La chiesa ha sempre rispettato la libertà dei genitori; dipende dalla loro volontà battezzare o meno i loro figli<sup>66</sup>. Dall'altra parte si è anche sottolineato che la fede dei genitori o la loro incredulità non influiscono sul valore del battesimo dei figli. Quindi, nonostante che certe tendenze pastorali portino a negare il battesimo ai bambini di quei genitori che dimostrano “scarsa” fede, si deve ribadire che – in base alla tradizione della chiesa e alla comprensione teologica del battesimo –, “in ogni caso che i bambini, i cui genitori lo richiedessero, dovrebbero essere battezzati, anche se essi non praticano la loro fede e dalla loro vita non si possa avere, a un giudizio naturale, alcuna garanzia per un'educazione cristiana dei figli”<sup>67</sup>. Anche se al momento le ragioni che spingono i genitori a presentare il loro bambino al battesimo potrebbero apparire ben lontane dalla preoccupazione di ordine salvifico o ecclesiale, tuttavia nessuno è in grado di prevedere che un giorno la decisione dei genitori di dare al bambino una istruzione cristiana in futuro – il che per ora sembra poco probabile – non diventi la realtà per l'intervento di fattori sconosciuti.

Poiché nascono con una natura umana decaduta e contaminata dal peccato originale, anche i bambini hanno bisogno della nuova nascita nel battesimo... La pura gratuità della grazia della salvezza si manifesta in modo tutto particolare nel battesimo dei bambini. La chiesa e i genitori priverebbero quindi il bambino della grazia inestimabile di diventare figlio di Dio se non gli conferissero il battesimo poco dopo la nascita (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1250).

La motivazione teologica che giustifica e quindi obbliga moralmente i genitori a battezzare i loro bambini, è qui di ordine soteriologico (il battesimo cancella il peccato originale e dona la figliolanza divina) e sacramentale (la grazia del sacramento – e ciò è particolarmente evidente nel battesimo dei bambini – è sempre frutto-dono gratuito di Dio).

Al problema precedente è legata la questione del *tempo del battesimo dei bambini*. Si auspica che il battesimo (solenne) abbia luogo il più presto possibile<sup>68</sup>. La notte di Pasqua e la Pentecoste, nonché ogni domenica, sono i tempi liturgici più adeguati. Si devono fuggire gli estremismi; se, da una parte, il “battesimo di massa” crea talvolta un vero problema pastorale-pratico, dall'altra invece bisogna evitare di fare del battesimo un affare privato della famiglia da celebrare in qualsiasi tempo. Il sacramento del batte-

---

<sup>66</sup> Tommaso argomentava così: “Se non hanno ancora l'uso del libero arbitrio, secondo il diritto naturale, sono sotto tutela dei genitori fino a che non siano responsabili di se stessi. Sarebbe dunque contrario alla giustizia naturale che questi bambini fossero battezzati contro la volontà dei genitori, così come chi avendo l'uso di ragione fosse battezzato contro la sua volontà” (*Summa Th.* III q. 68 a. 10).

<sup>67</sup> J. Auer - J. Ratzinger, *I sacramenti della chiesa*, Assisi 1989<sup>2</sup>, 106.

<sup>68</sup> Contro gli anabattisti, il concilio di Trento ha dichiarato: «Se qualcuno afferma che nessuno deve essere battezzato, se non all'età in cui fu battezzato Cristo, oppure in punto di morte: sia anatema» (DS 1625).

simo, essendo un atto religioso pubblico-sociale, deve assumere un ruolo importante per tutta la comunità ecclesiale. La vera comprensione del battesimo dipende da una giusta comprensione della chiesa, e viceversa. Grazie al nuovo rito del battesimo dei bambini è più facile realizzare questa esigenza di fondo.

## IL SACRAMENTO DELLA CRESIMA

Per lungo tempo la cresima era considerata un sacramento scomodo e spesso veniva trattata come la cenerentola del settenario sacramentale<sup>69</sup>. La teologia ha trovato un perfetto riflesso nella prassi: per molti cristiani la cresima è diventata un sacramento che dice poco o niente, una bella cerimonia o una pratica necessaria da sbrigare per poter contrarre il matrimonio.

Un *risveglio di interesse teologico* per il sacramento della cresima incomincia nei tempi moderni a partire dal 1946, l'anno in cui è stata pubblicata l'opera di Gregory Dix (*The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster). Il teologo anglicano cercava di difendere il ruolo proprio della cresima, distinto da quello del battesimo, in base all'effetto: è la cresima che dona lo Spirito, non il battesimo. La sua posizione ha suscitato una vivace discussione, sia nel mondo protestante (che non accetta la sacramentalità della cresima), sia in quello cattolico (che non intende ridurre gli effetti del battesimo alla remissione dei peccati e quelli della cresima al dono dello Spirito)<sup>70</sup>.

Fare una rinnovata riflessione sulla cresima, ieri come oggi, è un compito tutt'altro che facile e ciò si deve alle *varie difficoltà* di natura pastorale, liturgica e teologica.

La discussione sull'età della cresima – una volta anticipata e un'altra invece posticipata al conferimento dell'eucaristia – è un chiaro esempio dell'incertezza sulla giusta collocazione di questo sacramento nell'ambito dell'iniziazione cristiana. Ciò è indice di una certa incomprendenza del significato della cresima, ma dimostra soprattutto che la qualifica della cresima quale sacramento della “maturità” cristiana non trova una convergenza di consensi. La maturità – da considerare principalmente in prospettiva di fede – è intesa in senso anagrafico o sotto il profilo pedagogico-psicologico. In questo modo la cresima viene strumentalizzata per raggiungere uno scopo pastorale: spingere il cristiano a ravvivare la sua fede. Ma il vero problema, più che quello dell'età, risiede invece nel rapporto della cresima con gli altri sacramenti dell'iniziazione: il battesimo e l'eucaristia<sup>71</sup>.

Lo sforzo della liturgia di ricercare nuove forme rituali, capaci di significare meglio l'evento salvifico celebrato, è certamente degno di lode. Non sempre però si riesce a soddisfare questa esigenza. Il nuovo rituale della cresima ne è un esempio. In linea con tutti i documenti del magistero, anche la costituzione apostolica *Divinae consortium*

---

<sup>69</sup> Oggi sono in uso due nomi. La *cresima* si ispira alla tradizione orientale, la quale fa derivare il nome “crismazione” dal rito dell'unzione con il crisma. In Occidente, invece, si è imposto il termine *confermazione*, “il quale, per così dire, ‘conferma’ e porta a compimento l'unzione battesimale” (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1242; cf. n. 1289). Cf. B. Botte, “Le vocabulaire ancien de la Confirmation”, *La Maison-Dieu* 54 (1958) 5-22.

<sup>70</sup> Un altro studioso anglicano, G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London 1951, è giunto a una conclusione opposto a quella di Dix. Secondo lui, lo Spirito viene donato solo nel battesimo, mentre la cresima non sarebbe altro che un ampliamento del rito del battesimo e quindi non può essere un vero sacramento. Le posizioni estreme di Dix e di Lampe sono ugualmente false. Sulla controversia vedi J. Crehan, “Ten years' work on Baptism and Confirmation (1945-1955)”, *ThSt* 17 (1956) 494-515.

<sup>71</sup> Per uno sguardo sulla questione vedi R. Falsini, “Cresima e iniziazione cristiana: l'attuale dibattito nella chiesa cattolica”, *Studi Ecumenici* 13 (1995) 73-90; D. Borobio, “La confirmación en la iniciación cristiana. ¿Un problema teológico o un problema pastoral?”, *Salmanticensis* 44 (1997) 341-376.

*naturae* di Paolo VI (1971) sottolinea il principio teologico secondo il quale l'ordine dei sacramenti dell'iniziazione è il seguente: battesimo, cresima, eucaristia. Tale principio diventa tuttavia poco credibile, dato che il documento papale non chiede di rispettare questo ordine anche nella prassi, per cui le scelte pastorali, pur legittime, fanno vedere un'evidente contraddizione che vige tra la teoria teologica e la pratica liturgica. Quando la cresima viene posticipata all'eucaristia, diventa inoltre incomprensibile il vero senso della rinnovazione delle promesse battesimali, prevista nel nuovo rituale, il cui significato non differisce in fin dei conti dalla loro rinnovazione annuale fatta durante la Veglia pasquale.

Le difficoltà pastorali e liturgiche affondano le loro radici nella riflessione teologica che non riesce a chiarire in modo soddisfacente la natura propria della cresima. Si stenta a dimostrare la specificità del dono dello Spirito, e ciò sia perché nelle testimonianze antiche gli effetti dei due sacramenti dell'iniziazione (battesimo e cresima) vengono contemplati insieme, sia perché il nuovo tentativo di distinguere il sacramento del battesimo da quello della cresima si basa sugli effetti considerati in termini oggettivi; e così, lo specifico della cresima viene fatto risiedere in un "aumento" di grazia rispetto a quella ricevuta già nel battesimo, una grazia non di rado presentata in maniera artificiale e vista in prospettiva prevalentemente soggettiva e in funzione del conseguimento della vita eterna.

# Capitolo I

## LE ORIGINI BIBLICHE DELLA CRESIMA

Il battesimo è radicato nella pasqua di Cristo, la cresima invece trova il suo fondamento nel prolungamento di questo mistero: l'effusione dello Spirito santo a pentecoste, da cui inizia la chiesa e la missione universale. A livello personale, l'uomo diventa partecipe di questi eventi storici tramite il battesimo e la cresima, che comunicano lo Spirito e introducono nella comunità della salvezza. Una stretta congiunzione tra i due sacramenti, che esisteva fin dall'origine, rende difficile il compito di stabilire le proprietà di ciascuno. È giusto affermare che la cresima è sacramento del dono dello Spirito santo, ma non va dimenticato che tale dono viene elargito già nel battesimo (cf. 1Cor 12,13). Uno sguardo sulla figura e sull'azione dello Spirito nella storia della salvezza può aiutare a dirimere il problema in modo pacifico.

Se la cresima è sacramento della pienezza dello Spirito che “conferma” il battezzato, impegnandolo a rendere testimonianza a Cristo, ciò vuol dire che l'azione dello Spirito nella cresima è nientedimeno che una *continuazione del suo ininterrotto agire nella storia*. Nell'AT lo Spirito non ha ancora dei connotati personali, ma è una forza che promana da Dio. Ad essa si deve ogni forma di vita (Gen 1,2; 2,7; Gb 33,4), con essa Dio giudica e punisce (Is 4,4), per mezzo suo, infine, Dio cambia, facendone dono, l'esistenza degli esseri umani (Ez 11,19a: “darò loro uno spirito nuovo”) e rende gli uomini scelti idonei a compiere una missione (giudici, re, sacerdoti, profeti).

Nel NT lo stesso Spirito che ora si rivela come una persona divina, porta alla consumazione – prima in Cristo e nella chiesa e poi in ogni battezzato – il piano salvifico di Dio: iniziato fin dalla creazione, realizzato negli ultimi tempi dal Figlio e ora condotto dallo Spirito verso la fase ultima del compimento.

Tenendo conto di questo ampio sfondo, la questione delle testimonianze bibliche del sacramento della cresima viene ridimensionata. Infatti, se la cresima è un evento sacramentale in cui si manifesta l'azione dello Spirito nel tempo della chiesa, allora i riferimenti contenuti nel NT – in apparenza pochi – diventano assai numerosi<sup>72</sup>.

### 1. L'opera lucana

Luca esprime meglio degli altri, grazie al carattere del suo scritto in due volumi (il terzo Vangelo e gli Atti), la continuità dell'agire storico-salvifico dello Spirito. Ricollegandosi al passato di Israele, il terzo evangelista mostra in primo luogo il compimento della promessa di Dio nell'opera salvifica di Cristo e il ruolo peculiare che ha svolto in essa lo Spirito santo (il vangelo); passa poi a narrare la continuazione dell'azione salvifica di Cristo nella chiesa, anch'essa guidata dal medesimo Spirito (gli Atti). Lo Spirito diventa così un punto d'unione delle successive tappe della storia della salvezza. In modo particolare poi, l'incarnazione del Figlio di Dio e i misteri della sua vita terrena, la na-

---

<sup>72</sup> Cf. P.-R. Tragan, “Le radici bibliche del sacramento della Confermazione”, *RivLit* 76 (1989) 214-231.

scita della chiesa e la sua espansione nel mondo, la rinascita dei singoli cristiani, la loro santificazione (il battesimo) e confermazione nell'operato missionario (la cresima) sono tutti eventi che portano il sigillo dell'unico Spirito<sup>73</sup>.

### *Lo Spirito e la nascita di Gesù*

Lo Spirito è all'origine dell'esistenza terrena di Cristo. L'incarnazione si realizza per l'intervento diretto dello Spirito, in virtù del quale il Verbo assume la carne umana da Maria, secondo l'annuncio dell'angelo: "Lo Spirito santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo" (Lc 1,35a). Da questo momento l'azione dello Spirito, continuamente presente in Gesù, si riversa anche all'esterno (Elisabetta, Zaccaria, Simeone), ma sempre in funzione di Cristo.

### *Lo Spirito e il battesimo di Gesù*

Il battesimo di Gesù nel Giordano è il momento della rivelazione visibile dello Spirito<sup>74</sup>. Il suo intervento è descritto come una "discesa": "mentre Gesù, ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito santo" (Lc 3,21-22). Si tratta di una unzione profetica di Cristo in vista del suo ministero pubblico. La voce celeste afferma l'avvenuto conferimento di questa investitura<sup>75</sup>.

Secondo il NT l'unzione di Gesù avvenne nel momento del battesimo in Giordano<sup>76</sup>. I Padri invece, costretti a combattere contro le eresie adozionista e ariana, l'hanno spostata all'incarnazione<sup>77</sup>. Con questo cambiamento temporale, l'umanità di Gesù non viene più unta dallo Spirito ma dal Verbo, in virtù dell'unione ipostatica.

### *Lo Spirito e la missione pubblica di Gesù*

Tutta la missione di Gesù, come viene più volte evidenziato da Luca, è legata alla presenza operante dello Spirito. Dopo il battesimo, "Gesù, pieno di Spirito santo, si allontanò dal Giordano ed era guidato dallo Spirito nel deserto" (Lc 4,1). Terminata la prova delle tentazioni, "Gesù ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito" (Lc 4,14) e nella sinagoga di Nazaret si mise a leggere il brano di Isaia: "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio, a proclamare ai prigionieri la liberazione..." (Lc 4,18 = Is 61,1-2); e

---

<sup>73</sup> Sullo Spirito in Lc-At cf. ad es. G. Danieli, "Il messaggio di S. Luca sullo Spirito santo", *PdV* 1 (1974) 5-18; A. Salas, "El Espíritu Santo en los escritos lucanos", *EstTrin* 9 (1975) 3-22; A. George, "L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc", *RB* 85 (1978) 500-542; M.-A. Chevallier, "Luc et l'Esprit saint", *RevSR* 56 (1982) 1-16; G.C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Jerusalem 2011<sup>2</sup>, 139-159.

<sup>74</sup> Cf. P. Seethaler, "Die Taube des Heiligen Geistes", *BibLeb* 4 (1963) 115-130; L.E. Keck, "The Spirit and the Dove", *NTS* 17 (1970-71) 41-67.

<sup>75</sup> Si veda in proposito R.F. Collins, "Luke 3:21-22, Baptism or Anointing", *BibTod* 84 (1976) 821-831; R. Cantalamessa, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù. Il mistero di unzione*, Milano 1982; W. Russell, "The Anointing with the Holy Spirit in Luke-Acts", *TrinJ* 7 (1986) 56-59; L.F. Ladaria, "La unción de Jesús y el don del Espíritu", *Greg* 71 (1990) 547-570.

<sup>76</sup> Vedi I. de la Potterie, "L'onction du Christ", *NRTh* 80 (1958) 225-252.

<sup>77</sup> Cf. R. Cantalamessa, "«Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine». Cristologia e Pneumatologia nel Simbolo Costantinopolitano e nella patristica", in *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di Pneumatologia*, I, Città del Vaticano 1983, 101-125.

Gesù dichiara che questo annuncio profetico è compiuto “ora” (v. 21). Stando a Lc 11,20: “Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio” – dove il “dito” rappresenta una metafora dello Spirito santo (cf. Mt 12,28) –, possiamo dire che tutta l’azione di Cristo si svolge sotto il segno dello Spirito<sup>78</sup>.

Anche la preghiera di Gesù viene fatta nell’esultanza dello Spirito (Lc 10,21) e gli stessi apostoli, Gesù “si era scelti nello Spirito santo” (At 1,2). A ragione, quindi, Pietro potrà affermare che “Dio consacrò in Spirito santo e potenza Gesù di Nazaret, il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui” (At 10,38).

### *Lo Spirito promesso da Gesù alla chiesa*

Ancor prima della pasqua, Gesù promette ai discepoli di inviare lo Spirito che insegnerà ai credenti in Cristo la verità da testimoniare nell’ora delle persecuzioni (Lc 12,12). Questa promessa viene rinnovata dal Risorto: “Io invierò su di voi quello che il Padre mio ha promesso” (Lc 24,49). E prima di ritornare al Padre, Gesù ripete ancora una volta: “Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito santo... riceverete la forza dallo Spirito santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni...” (At 1,5.8).

### *Lo Spirito e la nascita della chiesa*

La promessa di Gesù si realizza nel giorno di pentecoste. Lo Spirito santo scende sui discepoli, trasformandoli e iniziando così un nuovo tempo della storia della salvezza: “Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi” (At 2,3-4). L’epifania dello Spirito è descritta con varie immagini: “il rombo dal cielo” richiama la teofania del Sinai, “il vento” è un antico simbolo della potenza divina, “le lingue come di fuoco” rimanda alla colonna di fuoco che guidava gli ebrei nel deserto verso la terra promessa e indica la presenza di Dio.

L’effetto del dono dello Spirito risiede nel *carisma delle lingue*; esso non ha una corrispondenza nell’AT, perché è segno distintivo del nuovo popolo di Dio, libero da divisioni di alcun genere e proteso verso la ricostruzione dell’unità di tutti gli uomini. Il “parlare in lingue” compare più volte in seguito del racconto degli Atti ed è sempre un indice della presenza dello Spirito santo (At 10,46-47; 11,15-17; 15,8; 19,6). Il prodigio non avviene con il mero scopo di suscitare meraviglia, ma è – come spiega Pietro nel suo primo discorso al popolo – il compimento della parola del Signore Gesù il quale, “dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire” (At 2,33). Il prodigio delle lingue dovuto allo Spirito inviato da Gesù rappresenta, a sua volta, l’attuazione dell’oracolo profetico di Gl 3,1-5, in cui si

---

<sup>78</sup> Cf. A. Salas, “El ‘Pneuma’ y la misión de Jesús en el tercer evangelio”, *EstTrin* 15 (1981) 193-209; L.D. Chrupcała, “The Finger of God (Luke 11:20) in Modern and Patristic Exegesis”, in Id., *Everyone Will See the Salvation of God. Studies in Lukan Theology* (Analecta 83), Milano 2015, 237-270.

annunciava il dono universale dello Spirito: nei tempi escatologici lo Spirito si riverserà su tutti gli uomini e li farà diventare profeti (At 2,16-21).

La *prima pentecoste si rinnova nel tempo e nello spazio*, avendo sempre in vista un rafforzamento nell'azione missionaria di testimonianza a Gesù e la crescita della comunità: la "piccola pentecoste" in At 4,31; 10,44-46 (cf. 11,15-16; 15,8-9) e 19,6-7. La testimonianza resa dagli apostoli è corroborata dallo "Spirito santo, che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui" (At 5,32).

Le successive tappe della formazione della chiesa e l'espansione della sua opera missionaria avvengono sempre sotto *la guida e il sostegno dello Spirito*: "disse allora lo Spirito a Filippo..." (At 8,29); la chiesa "cresceva e camminava nel timore del Signore, colma del conforto dello Spirito santo" (9,31b); "Pietro stava ancora ripensando alla visione, quando lo Spirito gli disse..." (10,19; cf. 11,12); Agabo, "per impulso dello Spirito", annuncia una carestia (12,28); quando ad Antiochia i discepoli "stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito santo disse..." (13,2); Barnaba e Saulo vengono "inviati dallo Spirito santo" (13,4); gli apostoli cambiano la rotta del viaggio, "avendo lo Spirito santo vietato loro di predicare la parola nella provincia di Asia" (16,6-7).

Lo Spirito si manifesta in modo particolare nei capi della comunità, in primo luogo gli apostoli (4,8: Pietro; 6,3-5; 7,55: i "sette" e soprattutto Stefano; 13,9: Paolo; 13,52: i discepoli di Antiochia di Pisidia; 20,28: "lo Spirito santo vi ha posti come vescovi"). Si comprende allora che mentire a Pietro equivale a mentire allo Spirito (5,3.9). Le decisioni prese dagli apostoli sono attribuite allo "Spirito santo e [a] noi" (15,28).

### *Lo Spirito e la nascita del cristiano*

Stando alle parole di Pietro, il dono dello Spirito santo segue il battesimo: "Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati; *poi / e allora* (καί cong. coord. cop. di valore consecutivo) riceverete il dono dello Spirito santo" (At 2,38). Mentre la conversione del cuore sfocia nel battesimo, il dono dello Spirito, a sua volta, è una conseguenza del battesimo (si noti il parallelismo con il battesimo di Gesù nel Giordano: lo Spirito scende su Gesù "dopo" il suo battesimo). Ciò significa che nel battezzato dev'essere ancora risvegliato qualcosa di fondamentale importanza: i doni dello Spirito per il compito di testimonianza ecclesiale.

Un evidente legame tra il battesimo (prima) e il dono dello Spirito (dopo) emerge in occasione della conversione e del battesimo dei samaritani. L'opera missionaria di Filippo necessita una conferma ufficiale. Per questo Pietro e Giovanni scendono da Gerusalemme e impongono le mani su quelli che furono già battezzati, trasmettendo loro lo Spirito santo (At 8,14-17). Quindi, il potere di trasmettere il dono dello Spirito per l'imposizione delle mani è una prerogativa degli apostoli<sup>79</sup>. Il fatto acquista un pieno significato in prospettiva ecclesiologica: la comunità di Samaria faceva parte ormai, in

---

<sup>79</sup> Cf. J. Coppens, "L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres", in J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, Rédaction, Théologie*, Gembloux - Leuven 1979, 405-438.

virtù del battesimo, della chiesa (quella primitiva di Gerusalemme), tuttavia la successiva imposizione delle mani e la comunicazione dello Spirito erano necessarie per inserire questa comunità, relativamente autonoma, nella comunione visibile con la chiesa-madre e con Gerusalemme, centro dell'unità.

Senza il dono dello Spirito, che unisce più strettamente il battezzato alla chiesa e lo assume a suo servizio, l'esistenza del cristiano risulta pertanto incompleta. È quanto traspare dalla domanda che a Efeso Paolo rivolge ad alcuni seguaci del Battista: "Avete ricevuto lo Spirito santo, quando siete venuti alla fede?" (At 19,2a). La domanda mette in luce la necessità della recezione dello Spirito in seguito alla rigenerazione d'acqua. Il non aver nemmeno sentito parlare dello Spirito – come confessano i discepoli (v. 2b) – è indice della misconoscenza del battesimo cristiano ("al nome del Signore Gesù"). Per questo Paolo si informa sul genere del battesimo da loro ricevuto (v. 3). Quindi, udita la spiegazione dell'apostolo sulla differenza tra il battesimo di Giovanni e quello di Gesù, i discepoli "si fecero battezzare al nome del Signore Gesù e non appena Paolo ebbe imposto loro le mani, scese su di loro lo Spirito santo e parlavano in lingue e profetavano" (At 19,5-6)<sup>80</sup>.

Sulla base già posta (il battesimo) s'innesta quindi qualcosa di più specifico. Con il conferimento dello Spirito vengono elargiti i suoi doni, non di carattere personale, ma comunitario-ecclesiale: in funzione della missione e della testimonianza.

Il dovere di ricevere lo Spirito in seguito al battesimo non significa tuttavia che la libertà dello Spirito santo possa essere vincolata in modo assoluto. La sua azione rimane sempre libera e gratuita, come quella del vento che soffia dove vuole (Gv 3,8). Per questo motivo è possibile che, come nel caso di Cornelio e della sua famiglia, lo Spirito scenda ancor prima che essi abbiano ricevuto il battesimo (At 10,44-48). La singolarità di questo evento dipende comunque dal suo valore esplicativo: serve a dimostrare che la missione degli apostoli è di carattere universale e, pertanto, non deve chiudersi nei confini del giudaismo, ma esige un'apertura al mondo pagano, superando così le barriere di razza o di religione. Trattandosi di un fatto di non facile comprensione, era indispensabile che lo Spirito santo facesse sentire la sua importanza in un modo forte e inatteso.

Il libro degli Atti offre le seguenti conclusioni sul sacramento della cresima:

- non c'è dubbio che gli Atti attestano (almento per il periodo apostolico) il conferimento di un dono post-battesimale dello Spirito ai neobattezzati;
- il dono dello Spirito viene normalmente elargito in un rito successivo al battesimo (= l'imposizione delle mani) e riservato agli apostoli;
- la comunicazione dello Spirito si profila come un compimento della grazia battesimale; in virtù di questo evento il battezzato viene strettamente legato con la chiesa, ed è autorizzato (in forma ufficiale) e abilitato (con doni e carismi) a rendere testimonianza a Cristo.

---

<sup>80</sup> Su questi testi: B. Prete, "L'apporto del libro degli Atti per la conoscenza del sacramento della Confermazione", in Id., *L'opera di Luca: contenuti e prospettive*, Torino 1986, 392-425.

Una conferma della dottrina contenuta negli Atti degli apostoli può venire da *un passo della Lettera agli Ebrei* in cui, tra l'altro, sembra comparire anche un'allusione ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana. Dopo aver elencato i cardini del credo cristiano, tra cui "la dottrina dei battesimi" e "l'imposizione delle mani", l'autore prosegue: "quelli, infatti, che sono stati una volta illuminati e hanno gustato il dono celeste [il battesimo], sono diventati partecipi dello Spirito santo [la cresima] e hanno gustato la buona parola di Dio e i prodigi del mondo futuro [l'eucaristia]" (Eb 6,4).

## 2. Le lettere di Paolo

Dato che la teologia paolina risulta fortemente contrassegnata dalla dimensione pneumatologica, si intuisce anche la sua importanza per la comprensione del ruolo svolto dallo Spirito santo nel processo del divenire cristiano<sup>81</sup>.

### *La partecipazione allo Spirito di Cristo*

Paolo, forse per il fatto d'aver incontrato Gesù nella sua nuova forma di vita pneumatica (da risorto), vede l'intera esistenza di Cristo sotto il segno dello Spirito che si manifesta in modo particolare nella sua risurrezione (Rm 1,4; 8,11). Lo Spirito di Dio diventa così lo Spirito di Gesù Cristo o lo Spirito del Figlio, ovvero lo Spirito che è in Cristo e opera tramite lui. Ne consegue che la vera comunione con lo Spirito non può prescindere dalla comunione con Gesù; la prima è conseguenza della seconda (1Cor 1,9; 2Cor 13,13), per cui "se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene" (Rm 8,9b).

La partecipazione alla vita di Cristo dona la giustificazione, grazie all'inserimento battesimale nel mistero della sua morte-risurrezione (Rm 6,3-5), ma dona anche lo Spirito che rende gli uomini "figli del Padre nel Figlio" (Gal 4,4-6). Lo Spirito che abita nel cristiano come in un tempio (1Cor 3,16-17; 6,19; Ef 2,21-22) diventa la sua guida (Rm 8,14; Gal 5,18), sostegno e intercessore (Rm 8,26-27).

### *Lo Spirito e l'esistenza cristiana*

L'iniziazione cristiana, vale a dire l'inserimento nel mistero salvifico di Cristo, è frutto dell'azione continua dello Spirito. È lui, con la sua potenza, il *movente dell'annuncio* (1Cor 2,4; 1Ts 1,5). Così pure *la fede è dono di Dio elargito tramite lo Spirito*, perché "nessuno può dire: «Gesù è il Signore», se non sotto l'azione dello Spirito santo" (1Cor 12,3). La successiva *adesione dell'uomo a Cristo* (il battesimo) viene ratificata dallo Spirito: "Siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio" (1Cor 6,11; cf. 12,13). Il cambiamento radicale del cuore umano si realizza grazie all'amore di Dio riversato per mezzo dello Spirito santo che è stato donato (Rm 5,5).

---

<sup>81</sup> Sulla pneumatologia paolina cf. ad es. G.D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody MA 1994.

La presenza dello Spirito rappresenta il “sigillo” ossia una “conferma” di quanto Dio ha operato nell’uomo. “È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l’unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori” (2Cor 1,21-22). Con l’azione dello Spirito, il cristiano viene collocato in uno stato di appartenenza (ontologica) a Dio (Ef 1,13-14). La sua esistenza è ormai segnata dal “sigillo” dello Spirito che lo trasforma man mano a immagine di Cristo (2Cor 3,18).

Essere cristiano, oltre alla sua componente individuale, comporta pure un inserimento nella chiesa e nella sua missione. E anche in questo caso il ruolo dello Spirito si rivela di primaria importanza. *I doni e i carismi dello Spirito* sono una concreta espressione dell’esistenza di fede, e vengono comunicati non a beneficio personale ma comunitario (1Cor 12,7: “per l’utilità comune”). Non si tratta quindi di far emergere la propria superiorità, ma di garantire alla chiesa quella varietà di servizi di cui ha bisogno il corpo di Cristo (1Cor 12,12-27).

In conclusione, sia l’esistenza del singolo cristiano, sia l’agire vitale della chiesa al suo interno (comunione) e all’esterno (missione) sono sempre – secondo la visione paolina – frutto dei doni e interventi del medesimo Spirito.

### **3. Gli scritti giovannei**

Di un rapporto particolare che lega Gesù con lo Spirito santo parla anche l’evangelista Giovanni. Lo Spirito è sceso su Gesù ed è rimasto con lui. Cristo perciò è “colui che battezza in Spirito santo” (Gv 1,33) e “dà lo Spirito senza misura” (Gv 3,34b; cf. 7,38-39; 19,34).

#### *La promessa e la venuta dello Spirito (la nuova creazione)*

Durante la missione terrena di Gesù – che consiste nel rendere testimonianza al Padre – lo Spirito agisce con lui, ma dopo il ritorno di Gesù al Padre, egli verrà nella comunità dei discepoli. La promessa di Gesù di inviare lo Spirito (Gv 14,16-17.25-26; 16,6-15) si realizza nell’ora della morte, quando Gesù “trasmise lo spirito” (Gv 19,30). Dopo la risurrezione Gesù comunica personalmente il dono della vita nuova; il Risorto dice agli Undici: “«Come il Padre ha inviato me, anch’io mando voi». E detto questo, soffiò in / su (ἐνεφύσησεν) [loro] e disse loro: «Ricevete lo Spirito santo...»” (Gv 20,21-22). Il “soffiare” di Gesù allude all’agire di Dio nella creazione (Gen 2,7: “il Signore Dio plasmò l’uomo... e soffiò [ἐνεφύσησεν] nelle sue narici un alito di vita”; in Gen 1,2 si dice che “lo spirito di Dio aleggiava sulle acque”). Infatti, anche questa volta si tratta di un’opera creatrice: il dono dello Spirito costituisce l’inizio di una nuova umanità, quella dei veri adoratori del Padre “in spirito e verità” (Gv 4,23-24).

#### *Lo Spirito e la testimonianza di Gesù e dei discepoli*

Il dono dello Spirito, effuso dal Risorto, è strettamente connesso con il mandato missionario. Quanto lo Spirito ha operato nella missione di Gesù, ora continua a farlo nella

missione dei discepoli. Lo scopo della missione di Gesù era quello di rendere testimonianza al Padre e all'opera della salvezza da lui compiuta per mezzo del Figlio; lo Spirito conferma questa testimonianza (Gv 15,26; 1Gv 5,6-8).

L'azione dello Spirito continua nel tempo della chiesa. È precisamente questa la finalità del dono dello Spirito fatto dal Cristo glorificato alla sua comunità: l'opera dello Spirito deve proseguire la sua testimonianza nel mondo e garantire la testimonianza dei discepoli: "Quando verrà il consolatore che io manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio" (Gv 15,26-27). Con il sostegno dello Spirito che "insegna e ricorda", "annunzia", "guida" ed è presente (Gv 14,26; 16,13.14; 15,16), i discepoli vengono abilitati a rendere la loro testimonianza a Cristo (Gv 19,35; 21,24: la testimonianza oculare dell'evangelista).

A prescindere da alcuni testi degli Atti (il dono dello Spirito comunicato dagli apostoli unisce all'unica chiesa di Cristo), dobbiamo concludere che il NT non parla in modo diretto di un rito sacramentale indipendente in cui viene effuso lo Spirito santo. Il dono messianico dello Spirito non è legato necessariamente a un rito distinto dal battesimo (di solito si tratta di un rito unitario: il battesimo nell'acqua e nello Spirito). È però altrettanto vero che il dono dello Spirito riveste un'importanza fondamentale, sia che venga donato nel battesimo, sia con l'imposizione delle mani, oppure, in qualche caso, al di fuori di qualsiasi segno rituale.

## Capitolo II

### LA CRESIMA COME SACRAMENTO

A partire dalla Scrittura e sulla base della tradizione è stata riconosciuta alla cresima la *dignità di sacramento*: un'azione simbolica distinta dal battesimo, che dona al battezzato un proprio effetto tramite un ministro qualificato.

Ma questo fatto non deve far perdere di vista un altro dato importante: se la cresima è un vero sacramento, essa *non costituisce un evento salvifico a se stante*, ma fa parte integrante dell'economia sacramentale che attualizza con le tonalità diverse l'unico e lo stesso mistero della salvezza. Ciò significa che la riflessione teologica sulla sacramentalità della cresima deve rilevare sia il suo carattere distintivo all'interno del corpo sacramentale, sia anche lo stretto legame con gli altri sacramenti.

#### 1. Evoluzione della prassi sacramentale della cresima

Nei primi due secoli l'attenzione è posta sull'unità dell'iniziazione cristiana; essa comprende il battesimo d'acqua e la comunicazione dello Spirito santo, ma senza distinguere ancora il momento rituale in cui è conferito un dono specifico dello Spirito.

Soltanto a partire dal III s. nasce nella chiesa la convinzione che dopo il battesimo avviene una particolare comunicazione dello Spirito. All'origine pare che il rito abbia avuto la forma dell'imposizione delle mani, sostituita poi dall'unzione con il crisma<sup>82</sup>.

Il successivo sviluppo del rito presenta grande varietà, il che non facilita la descrizione unitaria. Occorre sottolineare un progressivo distanziarsi della prassi occidentale da quella orientale.

Fino ai giorni nostri l'Oriente ha preservato l'unità dell'iniziazione cristiana: subito dopo il battesimo, il battezzato riceve l'unzione con il segno della croce sulla fronte e l'imposizione delle mani e in seguito partecipa all'eucaristia. Inizialmente la celebrazione è riservata al vescovo, ma in un secondo tempo tale facoltà viene estesa ai presbiteri che in assenza del vescovo compiono tutti i riti. L'unità celebrativa dell'iniziazione rende difficile il discorso teologico sugli effetti propri del battesimo e dell'unzione cresimale, benché esista la ferma convinzione che l'effetto di quest'ultima comprende il dono dello Spirito<sup>83</sup>.

La prassi dell'Occidente presenta una maggiore ricchezza nei riti post-battesimali che differiscono però da una chiesa all'altra. In quella africana (Tertulliano) viene praticata l'unzione con il crisma e l'imposizione delle mani, invece nella chiesa di Milano (Ambrogio) l'imposizione delle mani è omessa; nelle chiese di Roma e della Spagna si fa la consignazione sulla fronte del battezzato e l'imposizione delle mani con l'invoca-

---

<sup>82</sup> Secondo A.H.B. Logan, "Post-Baptismal Chrismation in Syria: the Evidence of Ignatius, the *Didache*, and the *Apostolic Constitutions*", *JTS* 49 (1998) 92-108, il rito post-battesimale di una crismazione con  $\mu\acute{\upsilon}\rho\omicron\nu\varsigma$  si è diffuso in Siria molto prima del IV s.

<sup>83</sup> Vedi E. Lanne, "Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident", *Irénikon* 57 (1984) 196-214.

zione dello Spirito; nella chiesa della Gallia dall'unzione cresimale si passa a preferire l'imposizione delle mani. Al di là di queste differenze, fino al V s. è mantenuta in Occidente l'unità dell'iniziazione cristiana. I riti post-battesimali seguono immediatamente il battesimo e precedono sempre la partecipazione all'eucaristia. Se non si può parlare ancora di un vero e proprio rito della cresima, esiste ormai la coscienza che il battesimo è incompleto senza una conferma da parte del vescovo mediante l'unzione con il crisma (predominante), che conferisce il dono dello Spirito.

A partire dal V s. si verifica un fatto che avrà una grande importanza sulla prassi e sulla dottrina della cresima: la separazione dei riti post-battesimali dal battesimo. Dato che la *consignatio* era riservata in Occidente soltanto al vescovo e questi non poteva essere presente a tutte le celebrazioni, i riti post-battesimali vengono spostati più avanti nel tempo. La separazione non solo rompe l'unità dell'iniziazione, ma produce anche nella coscienza cristiana la perdita di stima nei confronti della cresima. Con la prassi battesimale dei bambini, ormai diffusa, il battesimo è amministrato ai primi giorni di vita, mentre la cresima e l'eucaristia vengono spostati a un'altra data che, a cominciare dal XIII s., coinciderà con "l'età della discrezione" (sette-nove anni).

Questa prassi raggiunge una forma definitiva nel Pontificale di Durando (XIII s.), adottato dalla chiesa romana e usato dopo il concilio di Trento fino al Vaticano II. Il rito della cresima, separato dal complesso celebrativo della Veglia pasquale, presenta la seguente struttura: l'imposizione generale delle mani del vescovo sui cresimati con la preghiera relativa, l'unzione con il crisma sulla fronte in forma di croce unita alla formula, lo schiaffetto, la benedizione. Acquistando la propria autonomia celebrativo-sacramentale, la cresima perde tuttavia il suo valore teologico: il suo effetto, senza un legame con il battesimo, l'eucaristia e la chiesa, si riduce a una forza particolare necessaria per la crescita del cristiano.

## **2. La sacramentalità della cresima**

Se non proprio nella dottrina e nella coscienza teologica, di certo nella prassi la chiesa ha sempre considerato la cresima come un vero sacramento, distinto dal battesimo. I valdesi, un movimento eretico del medioevo, sono stati i primi a negare questa verità. Contro la loro dottrina si è pronunciato, in una professione di fede, il papa Innocenzo III (1208).

Un secondo e assai più violento attacco è venuto dai protestanti. Per qualificare la cresima, Lutero ha impiegato i toni molto forti: un "inganno", una "buffonata". Questo radicale rifiuto era basato su una ragione teologica: riconoscere la sacramentalità della cresima attribuendo ad essa il conferimento dello Spirito, vorrebbe dire deprezzare il valore del battesimo, vedere nell'unzione qualcosa di superstizioso e trascurare la "vera confermazione" dei battezzati, quella nella dottrina. Il concilio di Trento, condannando questa posizione, ha riconosciuto alla cresima il suo valore e l'autonomia sacramentale.

Se qualcuno afferma che la confermazione dei battezzati è una cerimonia inutile e non, invece, un vero e proprio sacramento o che un tempo non era altro che una forma di catechesi, nella quale quelli che si avvicinavano all'adolescenza rendevano conto della propria fede dinanzi alla chiesa: sia ana-

tema [...]. Se qualcuno afferma che ingiuriano lo Spirito santo quelli che attribuiscono qualche efficacia al crisma della confermazione: sia anatema (DS 1628, 1629).

La definizione di fede non fa altro che riconfermare la fede costante della chiesa, che affonda le sue radici nella Scrittura e nella tradizione.

### *La testimonianza biblico-patristica*

In alcuni passi degli Atti viene messa chiaramente in luce una correlazione necessaria tra il battesimo e la cresima, ovvero il compimento del battesimo mediante il dono dello Spirito<sup>84</sup>.

Quando gli apostoli seppero che in Samaria la gente si era fatta battezzare, Pietro e Giovanni “discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito santo; non era infatti ancora sceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati al nome del Signore Gesù. Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito santo” (At 8,15-17).

A Efeso Paolo incontrò alcuni discepoli battezzati con il rito di Giovanni, senza aver ricevuto lo Spirito. Anzi, ignoravano persino la sua esistenza. Per cui, sentita la spiegazione dell’apostolo, “si fecero battezzare al nome del Signore Gesù e non appena Paolo ebbe imposto loro le mani, scese su di loro lo Spirito santo” (At 19,5-6).

Seppure in forma diversa (il battesimo che segue la cresima), anche nel caso di Cornelio si scorge il legame tra il battesimo e la cresima. Mentre Pietro stava parlando, “lo Spirito santo scese sopra tutti”. Gli astanti si meravigliarono “che anche sopra i pagani si effondesse il dono dello Spirito santo... Allora Pietro disse: «Forse che si può proibire che siano battezzati con l’acqua questi che hanno ricevuto lo Spirito santo al pari di noi?». E ordinò che fossero battezzati nel nome del Signore Gesù” (At 10,44.45.47-48a).

In tutti questi testi si avverte la stessa esigenza: chi è stato già battezzato, deve in seguito ricevere il dono dello Spirito santo. Solo così si diventa perfetto discepolo di Cristo. L’effetto immediato della recezione dello Spirito, perlomeno in At 10,46 e 19,6, è identico a quello che si verificò il giorno di pentecoste (At 2,4): “parlare in lingue”.

È evidente lo stretto legame che appare nella Scrittura tra il battesimo e il dono dello Spirito. Tuttavia fino al III s. non esistono testimonianze relative al rito proprio dell’imposizione delle mani. L’iniziazione cristiana viene celebrata in senso unitario del complesso battesimale (perdono dei peccati, rigenerazione, aggregazione nella chiesa, dono dello Spirito), senza indicare né riflettere sul rapporto di questi effetti con i singoli riti.

Tertulliano († 223) è il primo a riferire che dopo il battesimo veniva praticata una particolare “unzione sacra” e un’imposizione delle mani con l’invocazione dello Spirito santo (*De baptismo* 7). In seguito, altri Padri mettono in luce la differenza tra il battesimo e l’imposizione delle mani<sup>85</sup>. Ad es. Ambrogio racconta che dopo il battesimo

---

<sup>84</sup> Cf. J.C. O’Neill, “The Connection between Baptism and the Gift of the Spirit in Acts”, *JSNT* 63 (1996) 87-103.

<sup>85</sup> Si veda J. Lécuyer, “La Confirmation chez les Pères”, *La Maison-Dieu* 54 (1958) 23-52.

segue il segnacolo misterioso [= la consignazione cresimale] ... poiché dopo il fonte [il battesimo] deve ancora attuarsi un perfezionamento, quando lo Spirito santo viene infuso al momento dell'invocazione del sacerdote [= il vescovo] (*De sacramentis* 3,2,8).

La *Tradizione apostolica*<sup>86</sup> di Ippolito presenta ormai una descrizione dell'iniziazione solenne. Vi si dice, tra l'altro, che dopo il battesimo e una seconda unzione post-battesimale da parte del presbitero, il vescovo imponeva al battezzato le mani e gli faceva un segno di croce sulla fronte e una unzione col crisma (la terza).

Secondo il sinodo di Elvira (306), il rito separato dell'unzione e dell'imposizione delle mani, ritenuto come il perfezionamento del battesimo, deve essere riservato al vescovo. Questo fatto veniva motivato qualche tempo prima da Cipriano di Cartagine, con il ricorso ad At 8,14-17.

### *L'istituzione da parte di Cristo*

Cristo è l'istitutore immediato di tutti e sette i sacramenti (il concilio di Trento). Tuttavia, come dimostra il caso della cresima, le *modalità dell'istituzione* non sempre si possono intendere in senso tradizionale (istituzione specifica), perché ciò porta a una interpretazione dei passi biblici, se non errata, certamente strumentalizzata. Inoltre, diventa difficile spiegare il cambiamento della forma (materia) che si è verificato lungo i secoli (l'imposizione delle mani di cui parla la Scrittura è stata sostituita con l'unzione con il crisma).

Era proprio questo il motivo per cui alcuni scolastici (Alessandro di Hales, Bonaventura) hanno espresso dubbi sull'origine cristica della cresima, ritenendo che il segno esteriore di questo sacramento sarebbe stato fissato soltanto nel IX secolo. Tommaso è stato meno radicale ma, pur sostenendo l'istituzione ad opera di Cristo, riteneva che si trattasse di una istituzione in forma di annuncio (*promittendo*) e non di una presentazione (*exhibendo*) dei segni immutabili.

In linea con ciò possiamo affermare che Cristo ha istituito il sacramento della cresima *in modo generico*: ha promesso un effetto di grazia da ottenere con un segno, la cui specificazione (materia-forma) è stata affidata alla chiesa. Il passaggio dall'imposizione delle mani all'unzione con il crisma va spiegato quindi come la sostituzione di un segno sacramentale di origine apostolica (l'imposizione delle mani) e non divina.

Pertanto, anche se non si trova alcun racconto biblico che parli dell'istituzione della cresima da parte di Cristo, tuttavia tale istituzione deriva proprio da lui. Questa posizione è convalidata da almeno tre fattori.

(a) Cristo ha chiaramente affermato che la sua azione salvifica doveva essere continuata dallo Spirito, inviato da lui e dal Padre (Lc 12,12; 24,49; At 1,8; Gv 7,39; 15,26; 16,13-15). L'attesa del dono-forza "dall'alto" era il motivo per cui gli apostoli si trovavano prima della pentecoste in uno stato di totale inerzia; l'elezione di Mattia (At 1,15-26), come quella di Paolo (At 9,15), sembra fosse stata imposta dal Signore glorificato. La pentecoste segna l'inizio del compimento della promessa di Cristo: è l'ora della

---

<sup>86</sup> Datata al V s., ma è la traduzione latina di un originale che risale al 235 circa.

nascita della chiesa e il tempo della missione di testimonianza, affidata da Gesù a tutti i suoi futuri discepoli (Mt 10,19-20; Mc 8,38; Lc 24,49).

(b) La comunità apostolica ha percepito nell'effusione dello Spirito a pentecoste un evento straordinariamente nuovo e decisivo, un dono che, accanto alla remissione dei peccati nel battesimo (At 2,38), doveva essere partecipato a tutti mediante un rito particolare: l'imposizione delle mani (At 8,17; 19,6).

Fin da quel tempo gli apostoli, in adempimento del volere di Cristo, comunicavano ai neofiti, attraverso l'imposizione delle mani, il dono dello Spirito, destinato a completare la grazia del battesimo (cf. At 8,15-17; 19,5-6). Questo spiega perché nella lettera agli Ebrei viene ricordata, tra i primi elementi della formazione cristiana, la dottrina dei battesimi e anche l'imposizione delle mani (cf. Eb 6,2). È appunto questa imposizione delle mani che giustamente viene considerata dalla tradizione cattolica come la prima origine del sacramento della confermazione, il quale rende, in qualche modo, perenne nella chiesa la grazia della pentecoste (Paolo VI, *Divinae consortium naturae* citato nel *Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1288).

(c) La prassi degli apostoli, eseguita con massima naturalezza, dimostra che essi hanno avuto la consapevolezza del ruolo di ministri dell'agire salvifico di Dio. Per cui non poteva trattarsi di una pura invenzione introdotta dagli apostoli – la quale avrebbe di certo incontrato almeno qualche resistenza di cui invece non si ha alcuna traccia – bensì di una attività che intendeva attuare la volontà o un comando diretto di Cristo.

### 3. La cresima e l'economia sacramentale

L'evoluzione del sacramento della cresima sta a indicare che finché esso faceva parte integrante dell'iniziazione cristiana, era difficile distinguerlo dal battesimo, tuttavia il mistero sacramentale manteneva il suo vero significato a tutti i livelli (pastorale, liturgico, teologico). Dopo la separazione, la cresima ha acquistato l'autonomia sacramentale, ma nel contempo ha perso anche il suo giusto valore.

Per riportare la cresima alla gravidanza originaria, occorre quindi reinserirla nel contesto salvifico dell'unico mistero sacramentale e anzitutto nell'ambito unitario dell'iniziazione cristiana.

#### *Battesimo e cresima*

Fin dall'inizio l'iniziazione era vista come un complesso unitario. Più che la distinzione – sempre mantenuta ma non in una forma di netta separazione come avviene oggi – si sottolineava piuttosto lo stretto legame tra i sacramenti del battesimo e della cresima: il primo che trovava un'*ulteriore precisazione* nel secondo. Per questo la cresima è detta "confermazione del battesimo" (*confirmatio baptismus perficitur*)<sup>87</sup>.

La cresima come specificazione della vocazione battesimale

Per esprimere la congiunzione tra le due tappe dell'iniziazione, la patristica ha fatto ricorso all'*analogia della creazione dell'uomo*: il battesimo corrisponde alla creazione

---

<sup>87</sup> Sul rapporto tra la cresima e il battesimo cf. T. Marsh, "Confirmation in its Relation to Baptism", *IrThQuart* 27 (1960) 259-293; H. Küng, "La confermazione come compimento del battesimo", *Concilium* 10 (1974) 130-166; M. Maccarrone, "L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo", *Lateranum* 51 (1985) 88-152.

del corpo, la cresima invece all'insufflazione della vita nel corpo. E come il corpo è distinto dall'anima ma anche congiunto ad essa, così anche il battesimo è distinto dalla cresima, ma nel contempo entrambi sono destinati l'uno all'altra.

Sviluppando questa analogia, possiamo dire che il rapporto tra il battesimo e la cresima è simile a quello che unisce la nascita alla sua *specificazione storica*<sup>88</sup>. Il battesimo-nascita e la cresima-vocazione sono tra di loro in un movimento dialogico: di distinzione e di perfetta unione. A livello biologico è più evidente il movimento di distinzione che non quello di unione. La nascita, infatti, contiene già in sé la vocazione generica dell'uomo all'esistenza umana e alla realizzazione delle potenzialità iscritte nel suo essere. Quando questa vocazione viene inserita in un contesto storico-sociale, allora tende anche ad esprimersi. Spesso tuttavia la messa in pratica della propria vocazione viene condizionata da fattori esterni che non permettono alla persona di sviluppare liberamente quello di cui è stata dotata. Viene a mancare così la giusta corrispondenza tra la nascita biologica e la vocazione-scelta professionale umana.

A livello storico-salvifico il movimento dialogico di distinzione-continuazione risulta invece meglio accentuato. Il battesimo è la nascita del cristiano, una nascita però che significa già l'inserimento in una società ben configurata (la chiesa-famiglia di Dio) e l'inserimento dentro una storia che, pur essendo aperta al futuro, dimostra tuttavia una logica definita (la storia della salvezza centrata su Cristo). Questo vuol dire che la vocazione cristiana non presenta quella genericità che caratterizza ogni essere umano. Ma per quanto determinata in linea di massima, la vocazione battesimale avrà comunque bisogno di una specificazione, volta a stabilire il ruolo che il cristiano dovrà svolgere nella chiesa e nella storia. Questo avviene proprio nel rito della cresima, in cui Dio con il dono dello Spirito santo porta a compimento quel ruolo già iscritto nel battesimo. "Il fatto che il confermato individuerà la sua vocazione solo diverso tempo dopo la celebrazione del sacramento non deve fare difficoltà: i sacramenti sono celebrazione dell'iniziativa salvifica divina prima che della risposta umana, sono un punto di partenza più che un punto di arrivo"<sup>89</sup>.

Se il battesimo è il momento del cambiamento ontologico, la cresima allora si presenta come *un dono accidentale*: è il momento della chiamata personale, della messa in pratica di quanto già esiste a livello dell'essere. Diventato nel battesimo simile a Cristo, il battezzato viene costituito nella cresima *simile a Cristo anche sul piano operativo*: insieme con tutta la chiesa, egli partecipa alla sua missione di testimonianza.

Lo stretto rapporto tra il battesimo e la cresima che esplicita il ruolo ecclesiale assunto nel battesimo, è il vero motivo per cui la cresima può essere chiamata il sacramento della maturità cristiana.

---

<sup>88</sup> Secondo Tommaso d'Aquino, il quale vedeva nella cresima la piena realizzazione del battesimo, "la conferenzione sta al battesimo come la crescita sta alla nascita" (*Summa Th.* III q. 72 a. 2 ad 2). La cresima fa del battezzato un adulto "spirituale". Vedi J. Latreille, "L'adulte chrétien, ou l'effet du sacrement de confirmation chez Saint Thomas d'Aquin", *RevThom* 57 (1957) 5-28; 58 (1958) 214-243.

<sup>89</sup> E. Ruffini, *Il battesimo nello Spirito. Battesimo e confermazione nell'iniziazione cristiana*, Torino 1975, 376.

## La cresima sacramento della maturità cristiana

Oggi si sente spesso parlare della cresima come sacramento che fa del battezzato un uomo adulto. Questa visione interpreta la maturità cristiana in un senso prevalentemente psicologico, come una maturità che riguarda l'individuo e risulta avulsa dal contesto umano-sociale di cui fa parte il credente.

La precisazione che troviamo nel *Catechismo della chiesa cattolica*, di ispirazione tomista (l'età spirituale si distingue da quella fisica), è più che giustificata.

Se talvolta si parla della confermazione come del "sacramento della maturità cristiana", non si deve tuttavia confondere l'età adulta della fede con l'età adulta della crescita naturale, e neppure dimenticare che la grazia del battesimo è una grazia di elezione gratuita e immeritata, che non ha bisogno di una "ratifica" per diventare operativa (n. 1308).

Le radici di un simile modo di concepire la maturità cristiana sono remote. Verso la fine del V s., Fausto di Riez (vescovo della Gallia, † 490), cercando in una famosa omelia di pentecoste di riconquistare la stima dei fedeli verso il sacramento della cresima, si è servito di un linguaggio militare di ispirazione paolina.

A quanto pare nel battesimo non abbiamo ricevuto tutto se abbiamo bisogno di un nuovo dono [nella cresima]. Ma non è così, miei cari, ascoltate. Il regolamento militare esige che quando un comandante riceve una nuova recluta, non basta che egli metta un marchio sul soldato, ma è necessario che lo equipaggi con armi adatte perché possa combattere. Così, nel caso del battezzato, la confermazione è come consegnargli le armi.

È difficile precisare quanto influsso abbia esercitato questo discorso sulla successiva riflessione teologica. Di fatto però, da quel momento la cresima verrà considerata come un sacramento che prepara i battezzati a diventare "soldati di Cristo". Quello che conta è il singolo, un uomo ben equipaggiato per le imprese apostoliche e pronto a combattere contro i nemici per il nome di Cristo.

A prescindere già dal fatto che ciò sembra alquanto ridicolo, diventa soprattutto problematico vedere nei piccoli bambini o fanciulli un'armata di soldati. A questo punto occorre sottolineare che la *maturità cristiana non è un affare del singolo*. È, prima di tutto, un fatto ecclesiale. Se il battesimo aggrega alla chiesa nella quale tutti formano un'unità di membri identici per dignità, la cresima poi fa sì che questa unità non diventi omogeneità ma *una unità organica*: diverse vocazioni e carismi convergono in una organicità compatta.

Quindi, è la natura della chiesa voluta da Cristo a esigere una specificazione cresimale della vocazione cristiana ricevuta nel battesimo. Il cresimato potrà essere anche un uomo immaturo dal lato anagrafico o psicologico, ma ciononostante farà già parte, con la propria vocazione specifica, di quella chiesa strutturata secondo il piano di Dio. La maturità del singolo è inserita così nella maturità della chiesa e ciò vuol dire che il futuro sviluppo della maturità personale raggiungerà il suo vero scopo in un atteggiamento di fedeltà alla piena maturità organica della chiesa.

## *Cresima e eucaristia*

Il rapporto cresima-eucaristia può essere compreso in modo adeguato solo se esso viene inserito nel discorso sulla chiesa. La perdita del contesto ecclesiale fa dei sacramenti mezzi di santificazione individuale e rende difficile la percezione di un rapporto vicen-

devole e, quindi, del loro senso ultimo. Così come è avvenuto con la cresima la quale – staccata dall'eucaristia e ad essa posticipata – ha perso il suo riferimento all'eucaristia, e con ciò il suo pieno significato: se per accostarsi all'eucaristia è sufficiente lo stato di grazia (ricevuta nel battesimo), non si vede il motivo per cui celebrare ancora la cresima. Ma anche l'eucaristia ha subito danni da quella separazione che smentisce il suo ruolo di vertice dell'iniziazione cristiana.

La cresima e l'eucaristia fanno parte dell'iniziazione cristiana, l'una ordinata all'altra. Lo esige e motiva la natura stessa della chiesa.

Fino al medioevo la chiesa veniva designata come corpo di Cristo in senso reale: la chiesa – “corpo vero” (l'eucaristia – “corpo mistico”). L'eucaristia è il luogo in cui si manifesta la realtà della chiesa-corpo, secondo il noto adagio teologico: “l'eucaristia fa la chiesa, la chiesa fa l'eucaristia”. Ne consegue che l'eucaristia sarà davvero un segno efficace del corpo ecclesiale nella misura in cui lo descriverà nel suo dinamismo di unità omogenea e organica. Poiché la chiesa non è solo un corpo di membri uguali (come risulta dal battesimo), ma anche – lo richiede il carattere stesso del corpo – di membri diversi (come risulta dalla cresima). Ciò significa che l'eucaristia (il sacramento dell'unità) esprime la realtà della chiesa-corpo di Cristo nel momento in cui fa convergere nell'unità perfetta sia l'uguaglianza dei membri sorta dal battesimo, sia la loro diversità determinata nella cresima.

Tra la cresima e l'eucaristia esiste pertanto un legame inscindibile: la cresima, al fine di evitare la disunione tra le molteplici vocazioni, presuppone un orientamento all'eucaristia che le unisce nel segno dell'unità; l'eucaristia, a sua volta, esige la presenza della cresima, al fine di poter esprimere l'unità organica della chiesa-corpo di Cristo.

## Capitolo III

### EFFETTI DELLA CRESIMA

Parlando della cresima, il concilio Vaticano II descrive l'operatività di questo sacramento nei seguenti termini:

Con il sacramento della confermazione [i battezzati] vengono vincolati più perfettamente alla chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito santo, e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere con la parola e con l'opera la fede come veri testimoni di Cristo (LG 11).

Il testo conciliare presenta *due effetti della cresima*: un legame più perfetto con la chiesa (il carattere) e una particolare forza dello Spirito santo che viene donata al battezzato in vista del suo ministero di testimonianza (la grazia).

#### 1. Il carattere

Per il fatto di essere strettamente legata al battesimo, anche alla cresima si addicono le note di irripetibilità e di unicità assoluta. Ciò si fonda sul sigillo-carattere indelebile che la cresima imprime nel battezzato in forma stabile e senza la possibilità di venir cancellato. Il carattere mette così il cresimato in un rapporto particolare con Cristo, con la chiesa e con la grazia.

In riferimento a Cristo, il carattere della cresima può essere definito come:

*signum configurativum*: rende il cresimato simile a Cristo in modo unico mediante l'unzione con lo Spirito santo;

*signum distinctivum*: rispetto agli altri battezzati, il cresimato è un cristiano che ha raggiunto la "piena maturità di Cristo" (Ef 4,13);

*signum obligativum*: obbliga a rendere testimonianza a Cristo, grazie all'aiuto dello Spirito santo, promesso da Gesù (Lc 24,49; At 1,8);

*signum dispositivum*: dispone a sostenere con coraggio le lotte e le sofferenze (1Tm 6,12: "la buona battaglia della fede") per Cristo e il suo regno (2Tm 2,3: "un buon soldato di Gesù Cristo") con l'aiuto dell'armatura di Dio (Ef 6,11-17).

Mentre in virtù del carattere del battesimo l'uomo viene inserito nella chiesa ed è reso partecipe del primo dei tre uffici di Cristo (sacerdote, profeta, re), il carattere della cresima fa di lui un testimone e un apostolo, ossia lo consacra ufficialmente a svolgere una missione nella chiesa e nel mondo. È in questa maniera che deve essere compreso lo specifico del carattere della cresima: un *perfezionamento del carattere battesimale*.

#### 2. La grazia

Fin dall'inizio non era facile distinguere la grazia sacramentale del battesimo da quella della cresima. La difficoltà fu dovuta non solo al rito (i due sacramenti celebrati insieme) ma soprattutto all'effetto principale di entrambi i segni: il dono e l'azione dello Spirito santo. In ogni caso, si mantenne sempre nella coscienza di fede della chiesa una distinzione tra *un momento di donazione dello Spirito* (il battesimo) e *un momento di conferma del dono stesso* (la cresima). I due momenti non differiscono tra di loro

secondo un rapporto di quantità (al dono dello Spirito nel battesimo si aggiunge il dono dello Spirito ricevuto nella cresima) ma secondo un *rapporto di esplicitazione*. Detto altrimenti, la grazia della cresima più che un arricchimento spirituale del battezzato, consiste in un agire particolare dello Spirito santo, volto a portare a compimento l'opera iniziata nel battesimo.

### *La cresima: appello o investitura profetica*

La chiamata o l'invio da parte di Dio è una nota distintiva del profetismo ebraico. A differenza di altri popoli, solo in Israele si ritrova l'idea di una vocazione divina. La missione del profeta dipende da Dio che si sceglie un uomo e lo destina a svolgere un'attività relativa al suo piano della salvezza. In questo modo il profeta diventa un messaggero di Dio: uno che parla e agisce per suo incarico.

L'intervento divino sull'uomo è il cosiddetto *appello profetico*, il momento in cui l'uomo predestinato a una missione, riceve l'incarico e prende coscienza della sua qualità di messaggero di Dio. L'appello costituisce una specie di investitura profetica in quanto proclama l'uomo un profeta di Dio e gli manifesta il compito da svolgere con l'autorizzazione necessaria. Tutti i grandi profeti di Israele sono stati chiamati per intervento di Dio al servizio del suo disegno: Isaia (6; 8,11), Geremia (1,4-10), Ezechiele (1,3; 2), Amos (7,14-15).

L'appello divino non era limitato a proclamare la qualità profetica dell'uomo scelto e il formale incarico della sua missione, ma comportava anche un *aiuto speciale da parte di Dio*, volto ad assicurare la realizzazione del compito. Tale aiuto era costituito dallo "spirito di YHWH", un dono permanente di coraggio e di forza anzitutto, che accompagnava il profeta durante la missione.

Is 61,1 sintetizza i due momenti dell'appello profetico: l'espressione "mi ha unto" (si tratta di un'unzione metaforica, diversa da quella messianica o regale) allude al momento dell'appello stesso, dell'investitura, mentre la formula "mi ha inviato" si riferisce all'autorizzazione conseguente, di inaugurare la missione con la forza dello Spirito.

Questo testo viene letto e commentato da Gesù all'esordio della sua missione (Lc 4,18-19). Con esso Gesù rievoca quanto è avvenuto poco prima nel Giordano. Dopo il suo battesimo, una voce dal cielo lo aveva proclamato messia e profeta escatologico, predestinato da Dio a svolgere la missione di salvezza (Mt 3,17//). Nella narrazione di questo episodio ricorrono gli stessi elementi dell'appello profetico: la proclamazione della qualità profetica di Gesù, l'allusione alla missione affidata, il dono dello Spirito. Gesù era il profeta di Dio munito dello Spirito santo fin dal primo istante della sua esistenza umana, ma proprio ora egli veniva dichiarato tale in modo solenne e autorizzato a iniziare il suo ministero.

L'investitura profetica di Gesù, avvenuta al Giordano, è descritta come una unzione (metaforica; cf. Lc 4,18a; At 4,27; 10,38).

Nella pentecoste (un parallelo del battesimo di Gesù), il dono dello Spirito in vista della missione profetica si estende a tutto il popolo (At 2,1-4). Si compie così l'augurio

di Mosè, che cioè un giorno l'intero popolo potesse diventare profeta, godendo del possesso dello spirito divino (Nm 11,29). La pentecoste realizza la profezia di Gl 3,3-5: negli ultimi tempi il dono dello Spirito di Dio avrà un carattere universale. Quanto è avvenuto nei singoli profeti dell'AT e infine in Gesù, ora assume un'ampia dimensione comunitaria. La prima pentecoste segna infatti il momento dell'appello profetico del nuovo popolo messianico. È una solenne investitura in vista della missione profetica (in linea però con quella di Gesù: la diffusione del vangelo), per la quale è necessario il sostegno di una forza speciale: lo Spirito santo (Lc 24,49b; At 1,8a).

La cresima è la chiamata personale alla missione affidata un giorno a tutta la comunità ecclesiale. Coloro che sono stati battezzati nello Spirito, ricevono ora l'incarico profetico per il quale hanno bisogno di un'investitura ufficiale. Lo Spirito che "scende sopra" (At 8,16; 19,6) rappresenta *l'inizio di una particolare azione divina attorno a un individuo*.

Come è avvenuto per i grandi profeti dell'AT, per Gesù dopo il suo battesimo e per la prima comunità cristiana nel giorno di pentecoste, così pure *il rito della cresima rappresenta l'appello profetico del singolo cristiano*: costituito nel battesimo sacerdote, egli riceve ora l'incarico ufficiale di condividere la missione dell'intero popolo. Così, mentre il battesimo si presenta come una nascita del futuro profeta di Cristo (la capacità potenziale nell'essere di operare come profeta), la cresima invece segna l'inizio della missione (la messa in atto dell'essere profeta), la consegna personale dell'incarico affidato un tempo a tutta la chiesa. Dal carattere dell'appello profetico si comprende che il dono speciale dello Spirito non è finalizzato alla salvezza del cristiano, ma ha in vista la missione che l'inviato-cresimato dovrà compiere insieme a tutta la comunità.

La cresima rende quindi partecipi della stessa missione profetica dei primi cristiani. È una nuova pentecoste (personale) che consente ai cristiani di tutti i tempi di beneficiare del medesimo Spirito, diffuso sulla comunità apostolica e prima ancora disceso sul messia di Dio. Se con il battesimo l'uomo viene inserito nel nuovo popolo incaricato a svolgere la missione della salvezza, ciò significa che in tale missione ogni battezzato deve essere coinvolto. "Ma perché ciò avvenga, è necessario che egli vi sia, ad un certo momento della sua esistenza cristiana, autorizzato da Dio medesimo; che riceva cioè, da lui, attraverso il ministero dei capi ecclesiastici, l'investitura solenne che lo abilita a questa collaborazione profetica con tutto il proprio popolo, dandogli lo 'spirito' corrispondente"<sup>90</sup>.

### *Il dono dello Spirito*

Per realizzare la sua missione, il cresimato riceve quale dono l'assistenza dello Spirito santo<sup>91</sup>. Similmente a Gesù che possedeva lo Spirito fin dal primo istante dell'incarnazione e da quel momento il suo essere aveva già il carattere profetico, anche nel

---

<sup>90</sup> P. Dacquino, *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino 1970, 199.

<sup>91</sup> Cf. B. Luykx, "Confirmation, sacrement de l'Esprit", *Assemblées du Seigneur* 52 (1965) 62-93.

battezzato inabita lo Spirito fin dalla sua nascita cristiana e di conseguenza il battesimo lo trasforma ontologicamente nel profeta di Dio. L'effetto della cresima non comporta quindi un'ulteriore modifica dell'essere, ma una specificazione del ruolo nella comunità. Il cambiamento riguarda perciò *l'ambito dell'agire* e per questo non si tratta di un altro dono dello Spirito ma di *una investitura con lo Spirito a scopo operativo*; il cristiano viene investito della missione e munito degli speciali doni operativi dello Spirito santo, necessari per la realizzazione del compito apostolico. Lo Spirito, presente e operante fin dal battesimo, rende più particolare e specifico il suo influsso, e ciò in vista della missione, alla quale il battezzato viene personalmente chiamato insieme a tutto il popolo di Dio.

È in questo senso che occorre leggere i passi neotestamentari, nei quali si parla dell'*unzione dei singoli cristiani*. In 2Cor 1,21-22 Paolo distingue due azioni divine, una riferita al battesimo: Dio "ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori" (v. 22) e l'altra che allude alla cresima: "È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo e ci ha conferito l'unzione" (v. 21). La seconda azione è descritta come una forza o un continuo corroboramento con lo Spirito.

Invece in 1Gv 2,20.27 l'effetto dell'unzione è visto in chiave di illuminazione e di sapienza: "Ora voi avete ricevuto l'unzione dal Santo, e tutti avete la conoscenza... E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che qualcuno vi istruisca. Ma, come la sua unzione vi insegna ogni cosa ed è veritiera e non mentisce, così voi rimanete in lui come essa vi istruito". In questi passi, l'unzione indica il *mezzo* (metonimia) con cui i cristiani sono unti (= lo Spirito santo).

Lo Spirito trasmesso ai cresimati designa quindi un dono speciale di luce e di saggezza ma soprattutto di forza e di coraggio (lo Spirito "settiforme" indica la varietà degli effetti), indispensabili per adempiere la missione. Il concilio di Firenze sintetizza la convinzione costante della chiesa nel seguente modo:

La confermazione aumenta in noi la grazia e ci fortifica nella fede ... Effetto di questo sacramento è che per mezzo suo viene dato lo Spirito santo per rendere forti, come fu dato agli apostoli il giorno di pentecoste, perché il cristiano possa audacemente confessare il nome del Cristo (DS 1311; 1319).

In questi canoni l'azione dello Spirito nella cresima è vista non su un piano ontologico ma proprio nel senso operativo: l'effetto specifico del secondo sacramento cristiano è costituito dal *dono dello Spirito nei suoi vari aspetti*, anzitutto la forza.

Se la Scrittura e la tradizione successiva usano le medesime formule ("ricevere lo Spirito", "partecipare allo Spirito", "il dono dello Spirito") sia nel caso del battesimo che della cresima, tuttavia *l'effetto non è lo stesso* in entrambi i casi. Il confine che separa le rispettive grazie sacramentali risulta ben marcato. Con il battesimo si entra in comunione diretta con la terza persona della Trinità (è il dono dello Spirito in genere), mentre nella cresima il "dono dello Spirito" (At 8,20; è il genitivo d'autore o di origine: il dono che viene *dallo* Spirito) consiste in un sostegno particolare da parte dello Spirito per adempiere il compito di testimonianza a Cristo (Lc 24,49; At 1,8). Così il battezzato viene reso perfetto, perché l'influsso dello Spirito (rispetto al battesimo) raggiunge in

lui il suo culmine ed egli viene capacitato a realizzare sul piano dell'agire quanto già possiede sul piano dell'essere.

### *La missione cresimale*

Nonostante gli sforzi compiuti nei tempi recenti, non si può dire che sia del tutto estirpata dalla mentalità comune la *concezione individualistica* della cresima: questo sacramento viene ancora considerato più al servizio del singolo e delle sue esigenze spirituali che non quale momento della sua inserzione nella missione di tutto il popolo di Dio. Tale tendenza, sorta nel medioevo, staccò la cresima dal suo contesto ecclesiale facendo quasi coincidere il dono cresimale con la grazia sacramentale del battesimo. In tal modo però non si riusciva a capire che cosa di specifico potesse aggiungere la grazia della cresima – concepita come un aiuto a vivere da buoni cristiani con un doveroso senso di fedeltà e di coerenza (da buon “soldato di Gesù Cristo”) – a quell'azione generale che lo Spirito esercita nella vita del cristiano fin dal battesimo.

Alla luce di quanto si è detto prima risulta invece che la cresima costituisce l'appello personale a un compito al quale un giorno è stata chiamata l'intera comunità cristiana. In quanto membro di questa comunità (con il battesimo), ogni battezzato viene deputato mediante la cresima a partecipare alla missione comune della chiesa, e per svolgere questo incarico egli riceve un sostegno da parte dello Spirito<sup>92</sup>.

La coerenza alla qualità di cristiani, nell'agire personale, familiare, professionale e sociale, quello che si potrebbe chiamare in genere *la testimonianza esistenziale*, fa parte dell'apostolato cristiano, ma ne è solo un aspetto. L'altro aspetto, ben più importante e impegnativo rappresenta proprio la missione profetica, ossia *l'evangelizzazione* intesa in senso ampio, a cui il cresimato viene chiamato insieme a tutta la chiesa.

È una grande dignità e responsabilità, di cui la maggioranza dei cristiani non si rende sufficientemente conto. Se ci si sente talvolta estromessi dalla chiesa, costituita dalla gerarchia che soddisfa al compito missionario e detiene tutti i carismi necessari, ciò dipende proprio dalla *mancaza di una coscienza viva della corresponsabilità cresimale*. E così il cristianesimo appare affascinante, ma conquista sempre di meno le masse, perché coloro che sono chiamati a partecipare alla missione dell'intero corpo stentano a dare la loro testimonianza profetica ed ecclesiale, se non dimostrano proprio il contrario con la loro scarsa coerenza di vita.

Al *concilio Vaticano II* spetta il grande merito d'aver intrapreso uno sforzo di sensibilizzazione del popolo cristiano (il laicato) circa il suo ruolo profetico e il servizio missionario di testimonianza a Dio e al suo disegno di salvezza. In ciò si inserisce anche un nuovo risveglio dato al sacramento della cresima.

La missione cresimale possiede un *carattere comunitario*. Infatti, con la cresima il cristiano viene vincolato più perfettamente alla chiesa (LG 11). La missione profetica di tutta la comunità diventa così l'attività apostolica dei suoi membri, che scaturisce dal

---

<sup>92</sup> Cf. R.-M. Roberge, “La Confirmation, sacrement de la vie dans l'Église”, *LavalThPh* 27 (1971) 219-234; D. Borobio, “Iglesia y Confirmation. Praxis del sacramento y perspectivas”, *Nuevo Mundo* n. 52 (1996) 23-41.

battesimo e soprattutto dalla cresima. “L’apostolato dei laici è quindi partecipazione alla stessa missione salvifica della chiesa e a questo apostolato sono tutti deputati dal Signore medesimo per mezzo del battesimo e della confermazione” (LG 33). “Infatti, [i laici] inseriti nel corpo mistico di Cristo per mezzo del battesimo, fortificati dalla virtù dello Spirito santo per mezzo della confermazione, sono deputati dal Signore stesso all’apostolato” (AA 3).

Non si tratta quindi di un’opera di integrazione o di una supplenza dell’attività dei missionari, ma di un’azione propria che concerne tutti i cristiani. Questa missione della chiesa intera e di ogni cristiano è una *partecipazione alla missione profetica di Cristo*: “Il popolo santo di Dio partecipa pure dell’ufficio profetico di Cristo” (LG 12). È Cristo che continua ad adempiere la sua missione profetica, e ciò “non solo per mezzo della gerarchia... ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce i suoi testimoni” (LG 35).

Da qui nasce anche l’esigenza che ogni cristiano diventi un autentico *testimone di Cristo e missionario della fede*, impegni caratteristici della cresima e del rispettivo dono da parte dello Spirito. “Ogni laico deve essere davanti al mondo un testimone della risurrezione e della vita del Signore Gesù” (LG 38). “Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere quanto gli è possibile la fede” (LG 17). “Così ogni laico, per ragione degli stessi doni ricevuti, è il testimone e insieme lo strumento vivo della missione della chiesa stessa «secondo la misura dei doni ricevuti» (Ef 4,7)” (LG 33).

Il compito missionario di testimonianza, al quale ogni cristiano viene chiamato da Dio nella cresima, è un impegno realizzato insieme a tutta la chiesa, ma in corrispondenza alla vocazione e al carisma ricevuti. Proprio la cresima costituisce il fondamento di questa *diversità ecclesiale delle vocazioni* e spiega la specificità delle singole testimonianze dei cristiani. In virtù del battesimo, su tutti i membri della chiesa incombe il dovere di edificazione e di affermazione del corpo di Cristo nel mondo, un compito al quale si è chiamati poi in forma personale nella cresima che specifica il ruolo proprio di ciascuno nell’opera comune di tutto il popolo di Dio.

La vocazione cristiana, esplicitata nella cresima, rappresenta pertanto una *nuova dimensione esistenziale del battezzato*, un modo specifico con cui egli deve vivere la sua esistenza di figlio di Dio. Certamente, il momento concreto dell’agire sarà il punto culminante di questa esistenza, ma la vocazione, ancor prima che diventi una funzione, è già tale nella sua costituzione (la redenzione si compie nella morte e risurrezione di Cristo, ma già l’incarnazione del Verbo è l’inizio della redenzione).

## Capitolo IV

### IL SEGNO SACRAMENTALE DELLA CRESIMA

Passiamo all'analisi dei quattro elementi che compongono la struttura del segno sacramentale della cresima.

#### 1. Materia e forma della cresima

Parlando dell'essenza sacramentale della cresima, non dobbiamo mai perdere di vista il suo stretto e imprescindibile legame con l'intera celebrazione liturgica e, più ancora, con il contesto unitario dell'iniziazione cristiana. Solo così questo sacramento sfuggirà ai pericoli di cosificazione e di oggettivizzazione dell'agire salvifico di Dio.

##### a) *La materia*

Lungo la storia il segno materiale della cresima ha subito una significativa *trasformazione*: i dati contenuti nella Scrittura sono stati ampliati e completati da altre componenti che hanno ricevuto una diversa accentuazione. Vanno distinti quattro elementi.

##### L'imposizione delle mani

Secondo il NT è l'unico segno materiale della cresima (At 8,17; 19,6; Eb 6,2). Si tratta di un gesto rituale (s'imponevano entrambe le mani) con il significato di investitura, di deputazione a un incarico, a una funzione. L'imposizione delle mani veniva praticata anche nelle guarigioni dei malati (Mc 6,5; 8,23-25) e nel conferimento degli uffici (At 6,6: i "sette"; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6: l'ordinazione).

Il gesto di imporre le mani era noto nell'AT quale rito di iniziazione (Nm 27,18-23: Mosè costituisce Giosuè capo), segno di benedizione (Gen 48,14-20: Giacobbe benedice Efraim e Manasse), di consegna a Dio di un'offerta (Es 29,10; Lv 3,2.8: l'animale del sacrificio); era praticato nel rito penitenziale del capro espiatorio, sul quale si faceva discendere i peccati del popolo (Lv 16,20-22) e nel campo giuridico come segno dell'emissione di una sentenza (Lv 24,14; Dn 13,34).

In Occidente si è cominciato a praticare a livello generale l'imposizione delle mani nel XII s. Più tardi è avvenuto un cambiamento: all'inizio della celebrazione veniva fatta una estensione generale delle mani con l'invocazione dello Spirito e la richiesta dei suoi sette doni. Nel 1925 il rituale romano di Pio XI è ritornato all'imposizione individuale delle mani. Il nuovo rito della cresima (1971) ha accolto questo gesto, ma senza attribuirgli un peso teologico, in quanto il vero evento sacramentale è connesso con l'unzione. Per cui risulta essenziale l'unzione fatta sulla fronte con il pollice, mentre l'imposizione della mano sul capo ha un valore secondario.

##### L'unzione con il crisma

Sulla base dei passi di 1Gv 2,20.27 (cf. inoltre 2Cor 1,21-22), dove si parla dell'unzione (χρῖσμα) dei cristiani, molto presto si arriva in Oriente a sostituire l'imposizione

delle mani con l'unzione con il crisma. La più antica testimonianza è di Tertulliano, il quale distingue tra l'unzione battesimale (fatta con l'olio dei catecumeni) e l'unzione sacra con l'olio profumato. Per quest'ultima era usato un olio speciale, detto "crisma", consacrato dal vescovo il giovedì santo. Era una mescolanza di olio d'ulivo e di balsamo, a cui più tardi si faceva aggiungere molte erbe odorose (fino a 35). L'unzione era più atta a esprimere il dono dello Spirito, ossia la comunicazione di forza, e spiegava bene il suo effetto permanente: il battezzato che diventa per sempre "cristiano" (= unto) per sempre. In virtù dell'unzione con l'olio – simbolo dell'unione delle due nature di Cristo – il battezzato veniva conformato a Cristo, all'Unto con lo Spirito (Lc 4,18.21; At 4,27; 10,38).

Il *Decreto per gli armeni* del concilio di Firenze, ricorrendo a un'altra spiegazione del significato del crisma, ha confermato la prassi vigente nella chiesa latina.

Il secondo sacramento è la confermazione la cui materia è il crisma, composto di olio – che significa lo splendore della coscienza, e di balsamo – che significa il profumo della buona fama, benedetto dal vescovo ... La confermazione, nella chiesa, tiene precisamente il luogo di quella imposizione delle mani (DS 1318).

Se l'unzione col crisma sostituisce l'imposizione delle mani, ciò vuol dire che l'estensione generale delle mani fatta all'inizio della celebrazione rituale della cresima non ha il significato dell'imposizione delle mani di cui si parla nella Scrittura.

Secondo il nuovo rito della confermazione, *l'unzione con il crisma costituisce la materia essenziale del sacramento della cresima.*

Il segno-sigillo di croce sulla fronte

L'unzione con il crisma era praticata sulle diverse parti del corpo, a seconda del sacramento celebrato (battesimo, unzione degli infermi, ordine). Per quanto concerne la confermazione però, solo al vescovo spettava di fare l'unzione sulla fronte, che probabilmente fin dal III s. veniva impartita in forma di croce. Il gesto voleva significare il dono di presidio e di difesa, ricollegato appunto alla croce, ossia all'opera salvifica di Cristo.

Quando questo rito è stato introdotto, si è cominciato a usare anche per il sacramento della cresima le voci greche "sigillo / sigillare" a cui corrispondono i termini latini *signaculum*, *signatio*, *consignatio*, *signare*, *consignare*.

Il nome *sigillo* (σφραγίς), impiegato per esprimere la consignazione cresimale, deriva dai passi biblici in cui si parla di un dono dello Spirito: "È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo, e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso *il sigillo* e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori" (2Cor 1,21-22; cf. inoltre Ef 1,13: "*il suggello* dello Spirito santo"; Ap 7,2-4; 9,4: "*il sigillo* di Dio sulla fronte").

Il "sigillo" indicava in primo luogo l'effetto dell'azione sacramentale; ma diversamente dal battesimo in cui si ha il senso di "contrassegnare, per far appartenere a qualcuno", l'effetto della consignazione cresimale ha il senso di "sigillare, per difendere e proteggere". La croce tracciata sulla fronte del cresimato costituiva un segno di protezione e difesa, un corroboramento che è frutto del dono particolare dello Spirito. In

base a questo effetto di presidio, con il “sigillo” veniva denominato anche il rito consignoratorio della cresima (“sigillazione”), ossia il segno della croce sulla fronte<sup>93</sup>.

La presenza del termine “sigillo” ha fatto più tardi (VI s.) collegare la cresima con la dottrina del carattere, indicando quindi la sua irripetibilità. Se tutto il rito battesimale di iniziazione viene chiamato “sigillazione”, il titolo di “sigillo” si addice proprio alla cresima che rappresenta il compimento del battesimo: una consegna irrevocabile e un appello definitivo da parte di Dio che si fonda sulla qualità profetica del battezzato.

#### Lo schiaffetto

All’origine il rito di iniziazione terminava con un bacio di pace del vescovo. Nel medioevo, al suo posto è stato introdotto lo schiaffetto (derivato probabilmente dalla cerimonia profana di vestizione o addobramento del cavaliere con cui si ammettevano i nuovi adepti al cavalierato), un segno che serviva a *far ricordare al cresimato la ricezione del sacramento*, indicandogli la maturità a cui è giunto e la sua vocazione di essere soldato di Cristo.

Questo gesto conclusivo, privo di una conferma biblica, è omissso nel nuovo rito; lo ha sostituito il saluto di pace tra il ministro e i cresimati (significa ed esprime la comunione ecclesiale) e una più lunga preghiera per i cresimati.

#### b) La forma

Gli apostoli “discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito santo” (At 8,15). In base a questo passo la forma della cresima è costituita da una *preghiera* che fin dal III s. era recitata dal vescovo e conteneva l’invocazione dei doni dello Spirito.

Nel medioevo compare in Occidente una formula che diventa abituale. La riporta il *Decreto per gli armeni* del concilio di Firenze.

Forma sono le parole: “Ti segno con il segno della croce e ti confermo con il crisma della salvezza, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo” (DS 1318).

In Oriente invece si impone – perlomeno a partire dal V s. – la formula: “Sigillo del dono dello Spirito santo”.

La costituzione *Divinae consortium naturae* di Paolo VI, pur riconoscendo il valore della veneranda formula usata fino al 1971 nella chiesa latina, ha preferito tuttavia ritornare all’antichissima formula bizantina, con la quale si esprime il dono dello Spirito santo e si ricorda la sua effusione nella pentecoste. Viene pertanto stabilita come obbligatoria la seguente *essenza sacramentale* del nuovo rito:

Il sacramento della cresima si conferisce mediante l’unzione del crisma sulla fronte, che si fa con l’imposizione della mano, e mediante le parole: “Ricevi il sigillo del dono dello Spirito santo”.

In questa precisazione dogmatica, nonché disciplinare, rimane immutata la materia del sacramento della cresima. Si specifica solamente la sua applicazione: l’unzione con il crisma viene fatta sulla fronte del cresimato insieme con l’imposizione della mano. Invece la forma è nuova e riprende quella bizantina che era in uso fin dal V s.

---

<sup>93</sup> Si veda U. Betti, “Confermazione, sigillo dello Spirito”, *Notitiae* 67 (1971) 347-351; E. Woodcock, “The Seal of the Holy Spirit”, *BibSac* 155 (1998) 139-163.

## 2. Ministro e soggetto della cresima

Sono molteplici oggi i problemi che riguardano le figure del ministro e del soggetto della cresima. Il dato teologico rende valide le scelte pastorali e liturgiche le quali, però, non per questo si rendono sempre immuni alle critiche<sup>94</sup>.

### a) Il ministro

*Il ministro ordinario (originario) della cresima è il vescovo.* Questo fatto trova una conferma nella Scrittura e nella tradizione. In At 8,14-17 e 19,6 si dice che la venuta dello Spirito sui battezzati è frutto dell'imposizione delle mani eseguita dagli apostoli. I vescovi, legittimi successori degli apostoli, sono quindi i veri ministri della cresima.

L'antica consuetudine della chiesa viene accettata dai Padri. Tertulliano scriveva:

Non contesto che sia un'usanza della chiesa che il vescovo si rechi da coloro che, lontano dalle maggiori città, sono stati battezzati dai presbiteri e dai diaconi, per invocarvi lo Spirito santo e imporre loro la mano (*De baptismo* 8,1).

Il magistero della chiesa si è espresso molto presto a favore di questa tradizione. In una lettera scritta nel 416 papa Innocenzo I ha stabilito:

Riguardo al fatto di segnare i bambini [con il crisma] è evidente che non è lecito che venga compiuto se non dal vescovo. I presbiteri, infatti, sebbene siano "sacerdoti" di secondo ordine, non possiedono la pienezza del pontificato. Tale autorità pontificale spetta solo ai vescovi, per cui essi confermano ovvero comunicano lo Spirito Paraclito, il che è dimostrato chiaramente dalla consuetudine della chiesa e dal testo degli Atti [8,14-17]. Infatti, è permesso ai presbiteri quando battezzano, sia in assenza del vescovo sia in sua presenza, di ungere col crisma quelli che vengono battezzati, pur sempre con crisma consacrato dal vescovo, ma non già di segnare la loro fronte con lo stesso crisma; ciò è riservato ai soli vescovi quando conferiscono lo Spirito Paraclito (DS 215).

Al vescovo, che occupa il primo posto nella gerarchia, viene riservato il diritto unico di amministrare la cresima. Il concilio di Trento dichiara con la solita concisione:

Se qualcuno afferma che il ministro ordinario della confermazione non è solo il vescovo, ma qualsiasi semplice sacerdote: sia anatema (DS 1630).

Il concilio Vaticano II definisce i vescovi, i quali possiedono la pienezza del sacerdozio, "ministri originari della confermazione" (LG 26). L'aggettivo "originario" viene usato per rispetto alla prassi orientale e per non creare confusione. Infatti, dicendo "ordinario" si contraddirebbe l'usanza della chiesa d'Oriente in cui il presbitero è ministro abituale della cresima<sup>95</sup>.

*Il ministro straordinario della cresima è il presbitero.* In caso di necessità (in pericolo di morte, nelle terre di missione), il presbitero che ha ricevuto uno speciale indulto apostolico, ha il potere di amministrare il sacramento della cresima ai battezzati del proprio territorio. Tale possibilità contemplava già il concilio di Firenze.

Qualche volta, con dispensa della Sede apostolica e per un motivo ragionevole e urgentissimo, anche un semplice sacerdote ha amministrato il sacramento della confermazione con il crisma consacrato dal vescovo (DS 1318).

Il decreto sul ministro della confermazione, emanato nel 1946 da papa Pio XII, concede un indulto generale in virtù del quale alcune categorie di presbiteri ricevono il

---

<sup>94</sup> Cf. P. Borella, "Ministro, materia e forma della confermazione", *RivLit* (1962) 37-38.107-117; A. Maduell, "Intención y ministro en el sacramento de la confirmación", *Estudios Franciscanos* 67 (1966) 171-195; A. Mostaza Rodríguez, "Il ministro della confermazione", *Concilium* 4 (1968) 1419-1428.

<sup>95</sup> Cf. P. Caspani, "Il ministro della Confermazione nei testi del Vaticano II", *ScCatt* 126 (1998) 635-654.

potere di conferire, in qualità di ministri straordinari, il sacramento della cresima ai fedeli che, in assenza del vescovo, si trovano in pericolo di morte.

Con la costituzione apostolica *Divinae consortium naturae* papa Paolo VI ha stabilito che, mentre il vescovo rimane il ministro originario, possono amministrare la cresima anche i parroci. Inoltre, se un cristiano si trova in pericolo di morte (in tal caso la finalità del sacramento è per la testimonianza della buona morte), qualsiasi presbitero è autorizzato a conferire la cresima, qualora non fossero disponibili né il vescovo né il parroco.

L'attuale rito della cresima prevede la nuova prassi: in caso di grande afflusso di cresimati il vescovo può essere coadiuvato da altri presbiteri (chiamati aiutanti o soci). Egli rimane il ministro "originario", perché i presbiteri ricevono da lui l'olio consacrato per l'unzione. Ciò dimostra che il potere attribuito al presbitero di amministrare la cresima non deriva di per sé da una delega ma dalla consacrazione sacerdotale; la delega non fa altro che slegare questo potere. Quindi, se al vescovo viene riservato il ruolo di ministro originario della cresima, ciò dipende solo dall'ordinamento gerarchico della chiesa, in cui il servizio pastorale esige una distinzione nell'autorità e la subordinazione dei presbiteri al vescovo.

Che il presbitero possa essere un ministro della cresima non rappresenta, quindi, un problema dogmatico. Lo è, semmai, dal punto di vista pastorale. Finora i fedeli erano abituati a vedere nel vescovo il ministro della cresima; il cambiamento potrebbe quindi causare una disistima verso questo sacramento in base alla persona che l'amministra. Comunque, con una preparazione adeguata si potrebbe schivare questo rischio. In tal caso sarebbe preferibile lasciare al parroco – rappresentante del vescovo, il compito di assolvere al suo ruolo. A questo punto però sorge spontaneo il dubbio circa l'ufficio del vescovo, ridotto in pratica a essere il primo impiegato dell'amministrazione diocesana. L'immagine gerarchica della chiesa in cui il vescovo costituisce la figura del padre-pastore della diocesi, verrebbe così indebolita; il fedele che finora ha incontrato personalmente il vescovo in occasione del conferimento della cresima, d'ora in poi non lo vedrebbe più. Sembra perciò opportuno – e ciò anche per sottolineare il ruolo della cresima in quanto sacramento dell'apostolato cristiano, specie per i laici (in corrispondenza alla consacrazione sacerdotale) – di riservare l'amministrazione della cresima proprio al vescovo.

Non c'è dubbio che *il sacramento della cresima, amministrato nelle chiese orientali dal presbitero*, sia valido. Secondo una prassi che risale al IV s., subito dopo il battesimo il presbitero unge con il sacro "myron" (consacrato dal patriarca o dal vescovo) le parti più significative del corpo del battezzato: la fronte, gli occhi, il naso, la bocca, le orecchie, il petto, le mani e i piedi. Se lungo la storia la chiesa latina si era pronunciata contro questa pratica e talvolta qualche vescovo prescrisse la ripetizione della cresima, ciò era dovuto a motivi giuridici e di politica ecclesiastica, e non di natura strettamente sacramentale.

## b) Il soggetto

Ispirandosi alle direttive del Codice di Diritto Canonico (cann. 889,1; 890), il nuovo *Catechismo della chiesa cattolica* insegna che “può e deve ricevere il sacramento della confermazione ogni battezzato che non l’abbia ancora ricevuto” (n. 1306).

Il motivo di una “tempestiva” ricezione di questo sacramento deriva dalla natura dell’iniziazione cristiana. Il battesimo, la cresima e l’eucaristia costituiscono un complesso sacramentale unitario. Ne consegue quindi che senza la celebrazione della cresima l’iniziazione rimarrebbe incompleta. Per ricevere la cresima si richiede lo stato di grazia.

### La necessità della cresima

Il discorso circa il dovere di ricevere la cresima non può ovviamente venir ridotto a una prospettiva escatologica. Tale è stato l’indirizzo della teologia post-scolastica che considerava la necessità dei sacramenti in chiave puramente funzionale. Da qui si è giunti a un deprezzamento di quei sacramenti che – come la cresima per appunto – non risultano indispensabili per conseguire la vita eterna.

La necessità della cresima non dipende da un’obbligatorietà giuridica (“necessità di precetto” divino difficile da dimostrare), né si basa su una preoccupazione per la salvezza individuale (“necessità di mezzo” salvifico). La sua vera ragion d’essere risiede nell’esigenza di una *incarnazione storica dell’economia sacramentale*. La salvezza (escatologica) che Dio può realizzare e realizza di fatto anche a prescindere dai sacramenti, mediante i sacramenti si trasforma in una storia della salvezza di cui i singoli sacramenti sono l’attuazione concreta. In virtù del battesimo il cristiano riceve un dono che lo costituisce una nuova creatura. La cresima rappresenta un importante completamento di questa qualità battesimale: la messa in atto, e quindi sul piano dell’agire, quanto già esiste su quello dell’essere. La ricezione della cresima diventa allora logica e necessaria. Seppure si tratti di qualcosa di accidentale rispetto al dono conseguito nel battesimo, tuttavia *senza il dono cresimale il battesimo rimane privo della sua specificazione personale ed ecclesiale*.

Se la cresima costituisce il compimento storico-salvifico della chiesa mediante il servizio dei singoli cristiani (la chiesa missionaria) e il compimento storico-salvifico del singolo cristiano in virtù del suo servizio nella chiesa (l’apostolato), allora si comprende anche l’importanza e la necessità di questo sacramento. La sollecitudine per la salvezza degli altri, più che per la propria, è il motivo fondamentale che costringe moralmente il battezzato a ricevere la cresima.

### L’età per la cresima

È la questione più dibattuta al giorno d’oggi<sup>96</sup>. In Occidente, a partire dal V s., con l’entrata in vigore della prescrizione secondo cui solo il vescovo poteva dare la cresima,

---

<sup>96</sup> Cf. E. Ruffini, “L’età della Cresima nel pensiero teologico contemporaneo”, *ScCatt* 94 (1966) 62-79; Id., “L’età di coloro che debbono ricevere la cresima”, *Concilium* 8 (1968) 53-60; D. Tettamanzi, “L’età della Cresima

il suo conferimento è stato separato dal battesimo. Il motivo era di carattere pratico: un gran numero dei battezzati non consentiva al vescovo di essere presente a ogni celebrazione. In Oriente non è avvenuta la separazione: dopo il battesimo il sacerdote (vescovo o presbitero che sia) conferisce la cresima.

La separazione ha creato quindi un vero problema per la chiesa latina: quando si deve conferire la cresima ai bambini? Nel 1215 il concilio Lateranense IV ha fissato l'età della prima comunione negli anni del discernimento, ossia tra i sette e i dodici anni (DS 812) e così pure la cresima fu spostata a quell'età. Una nuova precisazione venne nel XIX s. dai decreti di Pio X (DS 3530) che ha posticipato la cresima alla prima comunione, ritenendo l'età giusta della cresima tra i dieci e i dodici anni.

Il *Catechismo della chiesa cattolica* si limita a riconoscere l'esistenza di un'usanza: "La tradizione latina indica come punto di riferimento per ricevere la confermazione «l'età della discrezione»" (n. 1307). Senza alcuna spiegazione, questa affermazione diventa poco comprensibile, anzi, persino contraddittoria con il dettato del numero successivo, in cui si parla dell'età adulta della fede e della gratuità del dono divino.

Le discussioni più recenti tendono a spostare, per ragioni di ordine antropologico, l'età della cresima ancora più avanti in modo da farla coincidere con la maturità umano-scolastica (16°-18° anno di vita). In ciò si nota un certo influsso della prassi della confermazione praticata nelle chiese riformate. Come è risaputo, i protestanti hanno negato alla cresima il valore sacramentale. Al suo posto hanno introdotto un rito con il quale i fanciulli, dopo un previo esame della dottrina cristiana, venivano ammessi alla comunione eucaristica. Nel 1534 Martin Bucer, il vero creatore della confermazione riformata, ha iniziato la nuova prassi. La cerimonia – non ritenuta comunque sacramento – conferisce dei diritti nella comunità ecclesiale. Il bambino diventa così un cristiano a pieno effetto, perché riceve con una fede cosciente quanto gli era stato conferito nel battesimo.

La questione dell'età della cresima non può essere, di certo, risolta in base alle sole motivazioni pedagogiche. Ancor prima bisogna tener conto delle *ragioni teologiche*:

– il battesimo e la cresima, pur distinti, sono due tappe essenziali dell'iniziazione. Non si comprenderà il vero significato della cresima senza il suo riferimento al battesimo. "Dal punto di vista del senso dogmatico del sacramento ci si dovrà chiedere se, per quanto possibile, la confermazione non debba essere nuovamente amministrata prima della prima comunione in modo da seguire ancora la successione dei sacramenti che si aveva nella chiesa antica: battesimo, confermazione, eucaristia. A ciò si potrebbe poi far seguire lentamente, dopo i dieci anni, la recezione del sacramento della penitenza"<sup>97</sup>;

– mentre il battesimo dona la vita soprannaturale, la cresima porta a maturità questa vita. I due effetti sono puri doni della grazia di Dio e non dipendono, quindi, in via di principio, dall'impegno personale;

---

nella disciplina della chiesa latina", *ScCatt* 95 (1967) 34-61; C. Vagaggini, "L'età della confermazione", *RivLit* 1-2 (1967) 110-119; V. Peri, "Un'anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione", *RivLit* 73 (1986) 251-291.

<sup>97</sup> Auer - Ratzinger, *I sacramenti della chiesa*, 148.

– l’influsso della pedagogia e della psicologia ha fatto nascere l’esigenza di spostare la cresima al periodo che va dai sette ai dodici anni, e ciò per andare incontro all’affermazione secondo cui la cresima costituisce anzitutto il compimento della grazia battesimale dal punto di vista dell’apostolato ecclesiale. La cresima, però, rappresenta una specificazione della vocazione battesimale (anch’essa dono di Dio) e non necessariamente deve comportare il suo effettivo esercizio.

## Bibliografia

- Alonso Díaz J., “¿Hasta que punto los elementos del rito bautismal cristiano y su profundización teológica en el N.T. dependen de Jesús?”, *EstBíb* 24 (1965) 321-347.
- Auer J. - Ratzinger J., *I sacramenti della chiesa* (Piccola dogmatica cattolica 7), Assisi 1989<sup>2</sup>, 32-107 [il battesimo], 110-154 [la cresima].
- Bammel E., “The Baptist in Early Christian Tradition”, *NTS* 18 (1971-72) 95-128.
- Benoit A. - Bobrinsky B. - Coudreau F., *Baptême sacrement d'unité*, Mame 1971.
- Brown S., “‘Water-Baptism’ and ‘Spirit-Baptism’ in Luke-Acts”, *AngTR* 59 (1977) 135-150.
- Catechismo della chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992, Parte seconda Sez. seconda cap. I art. 1 §§ 1212-1284: “Il sacramento del battesimo”; art. 2 §§ 1285-1321: “Il sacramento della confermazione”.
- Coffy R., “La Confirmation aujourd’hui”, *La Maison-Dieu* 142 (1980) 7-40.
- Collins A.Y., “The Origin of Christian Baptism”, *Studia Liturgica* 19 (1989) 28-46.
- Commissione Teologica Internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* (19/IV/2007).
- Communio* 64 (1982): “La Cresima”.
- Dacquino P., *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino 1973 rist.
- Falsini R., *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti* (Collana di teologia e di spiritualità 2), Milano 1990, 69-119 [il battesimo], 121-159 [la cresima].
- Furioli A., “Il Battesimo: significato e storia”, *Euntes Docete* 38 (1985) 311-329.
- Gavin F., *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, New York (1928) 1969.
- Gerardi R., *Rinati nell'acqua e nello Spirito. Studio sui sacramenti del battesimo e della confermazione*, Napoli 1982.
- Hamman A., *El bautismo y la confirmación* (El misterio cristiano. Teología sacramental 11), Barcelona 1970.
- Horn S., “Il battesimo”, in H. Luthe (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 139-169.
- La Maison-Dieu* 211 (1997): “La confirmation”.
- Légasse S., *Naissance du baptême* (LD 153), Paris 1993.
- Lumière et Vie* 51 (1961) 1-90: “La confirmation”.
- Marsh T., “A Study of Confirmation”, *IrThQuart* 39 (1972) 149-163. 319-336; 40 (1973) 125-147.
- Nicolas J.-H., *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. II: La Chiesa e i sacramenti* (Teologia e filosofia XX/2), Città del Vaticano 1992, 209-278 [il battesimo], 279-298 [la cresima].
- Peri V., *La cresima come secondo sacramento dell'iniziazione cristiana*, S. Martino in Rio 1989.
- Pokorný P., “Christologie et Baptême à l'Époque du Christianisme Primitif”, *NTS* 27 (1981) 368-380.

- Regno. Documenti* 20 (1975) 109-124: “Battesimo, Eucharistia, Ministero (Tre importanti documenti ecumenici, Accra, Ghana)”.
- Regno. Documenti* 27 (1982) 473-482: “Battesimo, Eucharistia, Ministero. Commissione *Fede e costituzione* (Lima 1982)”.
- Robinson J.A.T., “The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology”, *ScottJTh* 6 (1953) 257-274.
- Rocchetta C., *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali “meraviglie della salvezza” nel tempo della chiesa* (Nuovi saggi teologici 19), Bologna 1988<sup>4</sup>, 257-293 [il battesimo], 295-322 [la cresima].
- Rodgers E.R., “Why does the Church Baptize? The Eschatological Aspect of the Rite of Baptism”, *EvanQuart* 56 (1984) 213-225.
- Ruffini E., “Teologia del battesimo. Dal Vaticano II al nuovo Ordo baptismi parvulorum”, *Rivista di Pastorale Liturgica* 8 (1970) 32-42.
- *Il battesimo nello Spirito. Battesimo e confermazione nell’iniziazione cristiana* (Teologia attualizzata 8), Torino 1975.
- Schneider Th., *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti* (Biblioteca di teologia contemporanea 44), Brescia 1989<sup>3</sup>, 65-106 [il battesimo], 107-129 [la cresima].
- Tillard J.M.R., “Le baptême, sacrement de l’incorporation au Christ”, in B. Lauret - F. Refoulé (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie. III: Dogmatique 2*, Paris 1983, 408-429.
- Tillard J.-M.R. - Lauret B., “La confirmation et l’initiation chrétienne”, in Lauret - Refoulé (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie, III*, 430-436.
- Torrance T.F., “The Origins of Baptism”, *ScottJTh* 11 (1958) 158-171.
- Twomey V., “La confermazione”, in Luthe (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti*, 171-200.
- von Allmen J.-J., *Pastorale du baptême* (Cahiers oecuméniques 12), Paris 1978.
- Vorgrimler H., *Teologia dei sacramenti* (Giornale di teologia 212), Brescia 1992, 139-165 [il battesimo], 166-178 [la cresima].

#### **Documenti del magistero:**

- Concilio Vaticano II, Costituzione sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium* cap. IV: “Gli altri sacramenti e i sacramentali”, 4-XII-1963 (EV 1: nn. 107-135).
- Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Pastoralis actio* sul battesimo dei bambini, 20-X-1980 (EV 7: nn. 587-630).
- Paolo VI, Costituzione apostolica *Divinae consortium naturae* sul sacramento della confermazione, 15-VIII-1971 (EV 4: nn. 1067-1082).
- Segretariato per l’Unità dei Cristiani, *The Faith & Order*. La risposta cattolica al BEM, 21-VII-1987 (EV 10: nn. 1914-2068).

## Indice

INTRODUZIONE: INIZIAZIONE CRISTIANA .....	1
Un fenomeno universale socio-religioso .....	1
La natura propria dell'iniziazione cristiana .....	2
L'iniziazione cristiana nel suo cammino storico .....	3
Sacramenti dell'iniziazione nel <i>Catechismo della chiesa cattolica</i> .....	5
Due modelli dell'iniziazione cristiana .....	7
IL SACRAMENTO DEL BATTESIMO	
CAPITOLO I: LE PREFIGURAZIONI DEL BATTESIMO .....	9
1. Il paganesimo .....	10
Riti di iniziazione .....	10
Abluzioni culturali .....	10
Abluzioni nei misteri ellenistici .....	11
2. Il giudaismo .....	11
Abluzioni .....	11
Circoncisione .....	12
Il battesimo dei proseliti .....	12
Le pratiche battesimali degli Esseni (Qumran) .....	13
CAPITOLO II: IL BATTESIMO NEL NT .....	14
1. Il battesimo di Giovanni .....	14
2. Il battesimo di Gesù nel Giordano .....	16
3. Il battesimo scaturito dall'evento Cristo .....	18
4. Il battesimo nella comunità apostolica .....	19
a) La prassi della prima comunità cristiana (Atti degli apostoli) .....	19
b) Le lettere di Paolo .....	21
Il battesimo: una rinascita sacramentale nella morte-risurrezione di Cristo .....	21
Il battesimo parte integrante dell'economia salvifica di Dio .....	22
c) La 1 Lettera di Pietro .....	23
d) Gli scritti giovannei .....	23
CAPITOLO III: BATTESIMO E FEDE .....	25
1. Il battesimo sacramento della fede .....	25

a) Fede e battesimo: un binomio intrinseco .....	25
b) La fede o il battesimo: fattori dell'alternativa .....	27
2. Il battesimo dei bambini .....	27
a) Una prassi antica .....	28
b) Argomenti teologici .....	28
La necessità della salvezza e della giustificazione .....	29
Il carattere sociale della chiesa e della fede .....	29
La fede e la salvezza sono grazia di Dio .....	31
CAPITOLO IV: NECESSITÀ DEL BATTESIMO .....	33
1. Il comando di Cristo .....	33
2. La necessità del battesimo: assoluta e relativa .....	34
3. I sostitutivi del battesimo .....	36
a) il battesimo di sangue .....	36
b) il battesimo di desiderio .....	37
4. Il caso dei bambini morti senza battesimo .....	38
La soluzione classica .....	38
Le obiezioni .....	39
La ricerca di una nuova soluzione .....	39
CAPITOLO V: EFFETTI DEL BATTESIMO .....	42
1. L'incorporazione alla chiesa (dimensione ecclesiologicala) .....	42
a) Il carattere indelebile: unicità e irripetibilità del battesimo .....	42
b) Il sacerdozio battesimale .....	43
Evoluzione storica .....	44
Il significato particolare .....	45
c) L'unità del battesimo e la molteplicità delle chiese .....	46
d) Il battesimo e la costruzione della chiesa .....	48
2. Rigenerazione: la purificazione e la vita divina (dimensione soteriologico-teologica) .....	48
a) La giustificazione .....	48
Il battesimo cancella il peccato originale .....	49
Il battesimo indebolisce l'inclinazione al peccato (la concupiscenza) .....	51
Il battesimo non può rimettere i peccati commessi in futuro .....	52
b) La divinizzazione .....	53
Morte e risurrezione con Cristo .....	53
La nuova nascita .....	55
La figliolanza divina .....	56
La comunione con la Trinità .....	57
3. Santificazione: il dono dello Spirito (dimensione pneumatologica) .....	57
CAPITOLO VI: IL SEGNO SACRAMENTALE DEL BATTESIMO .....	59

1. Materia e forma del battesimo .....	59
a) La materia .....	59
b) La forma .....	60
2. Ministro e soggetto del battesimo .....	61
a) Il ministro .....	61
Ordinario .....	62
Straordinario .....	62
b) Il soggetto .....	63

## IL SACRAMENTO DELLA CRESIMA

CAPITOLO I: LE ORIGINI BIBLICHE DELLA CRESIMA .....	68
1. L'opera lucana .....	68
2. Le lettere di Paolo .....	73
3. Gli scritti giovannei .....	74
CAPITOLO II: LA CRESIMA COME SACRAMENTO .....	76
1. Evoluzione della prassi sacramentale della cresima .....	76
2. La sacramentalità della cresima .....	77
La testimonianza biblico-patristica .....	78
L'istituzione da parte di Cristo .....	79
3. La cresima e l'economia sacramentale .....	80
Battesimo e cresima .....	80
La cresima come specificazione della vocazione battesimale .....	80
La cresima sacramento della maturità cristiana .....	82
Cresima e eucaristia .....	82
CAPITOLO III: EFFETTI DELLA CRESIMA .....	84
1. Il carattere .....	84
2. La grazia .....	84
La cresima: appello o investitura profetica .....	85
Il dono dello Spirito .....	86
La missione cresimale .....	88
CAPITOLO IV: IL SEGNO SACRAMENTALE DELLA CRESIMA .....	90
1. Materia e forma della cresima .....	90
a) La materia .....	90

L'imposizione delle mani .....	90
L'unzione con il crisma .....	90
Il segno-sigillo di croce sulla fronte .....	91
Lo schiaffetto .....	92
b) La forma .....	92
2. Ministro e soggetto della cresima .....	93
a) Il ministro .....	93
b) Il soggetto .....	95
La necessità della cresima .....	95
L'età per la cresima .....	95
BIBLIOGRAFIA .....	98
INDICE .....	100