

## TEOLOGIA SACRAMENTARIA

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: 1. *I sacramenti tra prospettiva liturgica e prospettiva sistematica*; 2. *De sacramentis in genere e trattazione specifica dei singoli sacramenti* – II. L'EUCARISTIA: 1. *L'aspetto rituale del mistero eucaristico*; 2. *Il «contenuto» del mistero eucaristico: la presenza reale del sacrificio di Cristo*; 3. *La costituzione della Chiesa come finalità del mistero eucaristico* – III. I SACRAMENTI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA: 1. *La ricostruzione storica della prassi di introduzione alla vita cristiana*; 2. *La composizione del rapporto tra fede e sacramento*; 3. *La dimensione ecclesiale dell'iniziazione cristiana* – IV. I SACRAMENTI DI GUARIGIONE: 1. *L'intrinseca dimensione ecclesiale della riconciliazione e della guarigione*; 2. *Conversione personale e riconciliazione sacramentale del battezzato peccatore*; 3. *La cura del battezzato gravemente malato* – V. I SACRAMENTI DEL SERVIZIO: 1. *Il sacramento dell'ordine*; 2. *Il sacramento del matrimonio* – VI. NOTE SUI SACRAMENTI IN GENERE.

Dopo un'introduzione che giustifica l'articolazione scelta per la trattazione dei sacramenti (I.), prendiamo in analisi i singoli corsi dedicati rispettivamente all'eucaristia (II.), ai sacramenti dell'iniziazione cristiana (III.), di guarigione (IV.) e del servizio (V.), per concludere con alcune notazioni generali valide per tutti i sacramenti (VI.).

## I. INTRODUZIONE (a cura di Pierpaolo Caspani)

Fino all'anno accademico 1995-1996, nella scuola di teologia del Seminario di Milano la presentazione dei sacramenti rivelava una distinzione abbastanza netta tra riflessione di tipo sistematico e illustrazione dell'aspetto liturgico-celebrativo. La strutturazione dei corsi di taglio sistematico, dal canto suo, prevedeva la trattazione specifica dei diversi sacramenti, cominciando dall'eucaristia e concludendo con una serie di questioni relative ai sacramenti in generale. La riorganizzazione del discorso sacramentario, messa in atto a partire dal 1996-1997, ha comportato il superamento della netta distinzione tra approccio sistematico e approccio liturgico (1.), mentre ha confermato la scelta di trattare i singoli sacramenti prima di introdurre osservazioni di carattere generale (2.).

### *1. I sacramenti tra prospettiva liturgica e prospettiva sistematica*

La distinzione piuttosto netta tra approccio sistematico e approccio liturgico ai sacramenti rispecchiava l'impostazione dei manuali di teologia anteriori al Vaticano II: essi affidavano alla dogmatica lo studio della *substantia sacramenti* (il contenuto essenziale del sacramento), mentre alla liturgia competeva la presentazione della *caerimonia* (l'aspetto rituale), vista come una sorta di rivestimento sovrapposto all'essenza del sacramento e poco rilevante sotto il profilo teologico. Il rinnovamento promosso dal movimento liturgico ha invece evidenziato che i sacramenti esistono solo in quanto sono celebrati. L'aspetto rituale, lungi dall'aggiungersi in modo estrinseco a una realtà già in sé costituita, rappresenta il modo in cui il sacramento si dà: il sacramento esiste «al modo del rito». Di conseguenza, oggetto sia della riflessione liturgica sia di quella sistematica è il sacramento così come si attua nella prassi celebrativa della Chiesa. Occorre quindi superare la netta separazione tra liturgia e teologia sistematica sacramentaria, pur senza confonderle o dissolverle l'una nell'altra. Il medesimo oggetto – il sacramento celebrato – può essere infatti considerato da punti di vista diversificati: la scienza liturgica deve rendere ragione dello spessore concreto della celebrazione, analizzandone le componenti rituali e i testi che le accompagnano; la riflessione sistematica, dal canto suo, costituisce il momento teorico che, prendendo avvio dal fatto celebrativo, si propone di mettere a fuoco l'identità del sacramento. A tal fine la sistematica considera lo sviluppo della riflessione teologica e delle formulazioni dogmatiche relative al sacramento, tenendo conto anche degli apporti elaborati a prescindere da un puntuale riferimento alla prassi celebrativa. La legittima specificità delle due prospettive si coniuga con la necessaria interazione fra di esse. Da un lato, infatti, il liturgista non può occuparsi della celebrazione sacramentale prescindendo dalla considerazione del suo senso teologico. Il sistematico, da parte sua, non può presentare tale senso teologico ignorando totalmente le concrete modalità celebrative. Questo gioco di specificità e interazione tra le competenze liturgica e sistematica ha suggerito l'avvio di un lavoro interdisciplinare che si è concretizzato in scelte operative diversificate. Così l'eucaristia è oggetto di due corsi (uno di sistematica, l'altro di liturgia) che sono stati mantenuti distinti a motivo della consistenza e dell'organicità di ciascuno di essi. Gli altri sacramenti, invece, vengono trattati in corsi che, avendo come titolare il docente di sistematica, prevedono la presentazione dei rispettivi rituali da parte del liturgista.

## 2. De sacramentis in genere e trattazione specifica dei singoli sacramenti

Benché la riflessione sui sacramenti in genere (o meglio: la sacramentaria fondamentale) rappresenti un campo di ricerca oggi assai fecondo, la scelta di premettere la trattazione dei singoli sacramenti al *De sacramentis in genere* mantiene una sua pertinenza. Nella misura in cui invita a non costruire un modello astratto, previo alla qualità concreta dei sette sacramenti, essa è coerente con l'intento di considerare i sacramenti a partire dal loro effettivo darsi nell'atto celebrativo. Per questo, prendendo le mosse dall'eucaristia, presentiamo anzitutto i singoli sacramenti, concludendo con alcune notazioni che tutti li accomunano. La scelta di prendere le mosse dall'eucaristia riprende la convinzione del tutto tradizionale che ne proclama il primato rispetto agli altri sacramenti: in essa, sacramento per eccellenza della Pasqua di Cristo, la realtà sacramentale si realizza pienamente, offrendoci la visuale più adeguata per guardare anche agli altri sacramenti.

## II. L'EUCARISTIA (a cura di Pierpaolo Caspani)

Dopo un percorso storico che focalizza alcune tappe salienti per la comprensione credente dell'eucaristia, la sintesi sistematica ha per oggetto il mistero eucaristico, attuato in quella celebrazione che è sacramento (cioè ripresentazione/memoriale) del sacrificio di Cristo per l'edificazione della Chiesa. Il discorso sistematico sostanzialmente sviluppa questo nucleo, articolandolo in tre momenti: l'esame di alcune questioni legate all'aspetto celebrativo dell'eucaristia (1.); il «contenuto» del mistero eucaristico, cioè la presenza reale sacramentale del sacrificio di Cristo (2.); la sua finalità, cioè la costituzione del corpo ecclesiale di Cristo (3) <sup>1</sup>.

### 1. L'aspetto rituale del mistero eucaristico

Presupponendo la presentazione analitica del rito eucaristico, mettiamo a fuoco alcune questioni che più direttamente incrociano la riflessione sistematica.

<sup>1</sup> Questa impostazione è largamente debitrice nei confronti di G. COLOMBO, «Eucaristia», *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 548-555; ID., «Per il trattato sull'eucaristia», in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 255-337.

### 1.1. Significato e problemi della dimensione rituale

L'orizzonte del discorso è costituito da un'analisi della struttura dell'uomo che tenta di mostrare come in tale struttura trovi spazio la dimensione rituale. Di tale dimensione, connaturale all'esperienza umana, la ritualità cristiana (quella eucaristica *in primis*) rappresenta il compimento indeducibile. L'indeducibilità è legata soprattutto al fatto che il «contenuto» del rito (eucaristico) cristiano deriva da un'iniziativa assolutamente inattesa e totalmente gratuita di Cristo. Il «luogo» in cui Cristo mette in atto questa iniziativa è l'ultima cena, da comprendere nel suo rapporto con la croce e con il memoriale eucaristico<sup>2</sup>. Se la croce rappresenta l'evento fondatore della salvezza, il gesto rituale della cena è costituito da Gesù quale segno profetico che annuncia e anticipa la croce, proprio nel momento in cui ne dischiude il senso. Contemporaneamente, in forza dell'ordine di iterazione («fate questo quale mio memoriale»), la cena diventa momento istitutivo del memoriale eucaristico, gesto rituale ripetendo il quale i credenti vengono vitalmente coinvolti nell'evento della croce.

### 1.2. Il rito eucaristico nei suoi elementi costitutivi essenziali

L'esame degli elementi essenziali della celebrazione eucaristica, esplicitati soprattutto dalla riflessione scolastica (materia, forma, ministro, soggetto, atto essenziale), è ancora oggi opportuno, in quanto consente di mettere a fuoco le condizioni minime necessarie per l'esistenza della celebrazione stessa. La considerazione di tali elementi va però posta in tensione con la prospettiva maturata grazie alla teologia liturgica del '900: poiché il darsi dell'evento salvifico è inscindibilmente legato all'agire liturgico-rituale, la maggiore o minore partecipazione dei fedeli al rito determina un grado maggiore o minore di partecipazione all'offrirsi sacramentale della salvezza. L'esecuzione della celebrazione non potrà quindi limitarsi ad assicurare la presenza delle condizioni minime necessarie, ma dovrà mettere in gioco tutto quanto può favorire la partecipazione dei fedeli.

<sup>2</sup> Riprendiamo qui liberamente C. GIRAUDDO, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 85-102.

### 1.3. La «forma» (*Gestalt*) essenziale della celebrazione e il suo rapporto con l'ultima cena

Se la teologia scolastica e manualistica si limitava a studiare gli elementi costitutivi della celebrazione, il movimento liturgico del XX secolo riporta l'attenzione sull'azione celebrativa globalmente considerata. In questo contesto ci si interroga circa la «forma» (*Gestalt*) fondamentale della messa, ovvero la struttura portante della celebrazione che, esprimendone la realtà profonda, diventa la chiave per giungere al cuore dell'evento eucaristico. L'alternativa tra quanti ritengono che tale forma sia da ritrovare nel convito e quanti la individuano nel sacrificio si supera valorizzando la categoria di «eucaristia», riferita alla preghiera di rendimento di grazie. Da un lato, infatti, tale preghiera introduce la Chiesa nell'autodonazione di Cristo al Padre, che si identifica col suo sacrificio. D'altro lato, l'eucaristia è anche la preghiera del convito che risulta quindi incluso nella forma fondamentale del rito. A questo dibattito si collega la presentazione delle diverse fasi dello sviluppo della celebrazione eucaristica: dall'ultima cena di Gesù, all'eucaristia collegata al pasto della comunità apostolica, fino alla celebrazione eucaristica postapostolica disgiunta dal pasto comunitario che sostanzialmente coincide con la forma celebrativa attuale. La ricostruzione di tale sviluppo mostra che, per quanto la forma attuale della messa non coincida con quella dell'ultima cena, vi è sostanziale continuità tra ciò che Gesù lì ha fatto e ciò che la Chiesa fa ogni volta che celebra l'eucaristia.

### 2. Il «contenuto» del mistero eucaristico: la presenza reale del sacrificio di Cristo

La seconda parte della trattazione prende in esame il «contenuto» della celebrazione eucaristica e unifica coordinandole due parti che il manuale considerava in maniera irrelata: la trattazione della presenza reale e quella sul valore sacrificale della messa. Propriamente il contenuto del mistero eucaristico è da identificare nel sacrificio di Cristo; il tema della presenza reale, dal canto suo, esprime la modalità attraverso cui il sacrificio si rende presente mediante la celebrazione. L'esposizione distinta delle due tesi – cominciando da quella relativa al sacrificio che logicamente si impone come determinante – risponde semplicemente a un'esigenza di chiarezza espositiva.

## 2.1. Il carattere sacrificale dell'eucaristia

La riflessione sul carattere sacrificale dell'eucaristia prende le mosse dalla tesi fatta valere dalla teologia misterica secondo cui la messa (la celebrazione eucaristica) è sacrificio in quanto sacramento (cioè memoriale o ripresentazione misterica) del sacrificio della croce quale evento ricapitolativo di tutta l'azione salvifica di Cristo. La caratteristica peculiare di tale ripresentazione sta nel fatto di realizzarsi mediante un atto liturgico, che si giustifica proprio sul presupposto della presenza dell'azione del Signore in esso. Tale presenza si configura come un'«evidenza pratica» che il credente percepisce nel concreto esercizio dell'azione liturgica e che risulta impensabile al di fuori di tale azione. Tra l'azione salvifica e l'azione liturgica la relazione è però asimmetrica: c'è infatti una «precedenza ontologica» dell'azione salvifica che si rende presente, suscitando l'azione liturgica come modalità per rendersi accessibile all'uomo. La ragione ultima di tale rendersi presente è legata al carattere escatologico del sacrificio della croce, evento di salvezza definitivo che appella il coinvolgimento di ogni uomo.

Se la teologia misterica ha messo a fuoco in maniera convincente la relatività del sacrificio della messa al sacrificio della croce, essa ha lasciato del tutto impregiudicato il senso della categoria di sacrificio e il modo in cui essa può venire utilizzata in riferimento alla croce e conseguentemente alla messa. Una rilettura di tale categoria alla luce delle testimonianze neotestamentarie mostra che la morte di Gesù può essere qualificata come sacrificio in quanto costituisce la verità del sacrificio di Israele. Attraverso la croce infatti si realizza compiutamente quella comunione/alleanza degli uomini con Dio che l'antico Israele (e più ampiamente la storia religiosa dell'umanità) cercava di raggiungere mediante i sacrifici.

Tra i meriti della teologia misterica va annoverato anche quello di aver introdotto una comprensione del sacrificio che integrava il riferimento alla risurrezione del Signore. L'equilibrio così raggiunto è stato incrinato da posizioni che, accentuando unilateralmente il nesso eucaristia-risurrezione, hanno identificato *sic et simpliciter* il corpo eucaristico con il corpo risorto. In dialettica con queste posizioni, il riferimento alla risurrezione va articolato con l'ineludibile rimando alla croce. In questa linea l'eucaristia è presentata come gesto del Risorto che – in virtù dello Spirito – ci pone in comunione con sé nell'atto del suo autoconsegnarsi sulla croce. La comunione con la croce di Cristo è infatti per noi passaggio obbli-

gato e condizione imprescindibile per partecipare alla sua risurrezione. In questa prospettiva l'attualità della risurrezione per noi oggi si traduce nella possibilità di vivere fin da ora la vita nuova nella forma dell'esistenza spesa per gli altri e abbandonata nelle mani del Padre.

## 2.2. La presenza reale sacramentale

Il tema della presenza reale si riferisce alla modalità (reale/sacramentale) attraverso cui il sacrificio della croce si dà a noi nella celebrazione eucaristica e – in maniera singolare – nelle specie eucaristiche. Nella messa infatti la presenza della persona di Cristo (il suo corpo e sangue) e la presenza dell'evento salvifico (il sacrificio di Cristo) si corrispondono: la presenza reale del corpo e sangue di Cristo nel pane e vino dell'eucaristia suppone cioè la presenza altrettanto reale del suo sacrificio. Il tema prevede anzitutto la presentazione della dottrina cattolica della presenza reale, secondo la formulazione offerta da Trento. Nel pane e vino dell'eucaristia Gesù Cristo è presente «veramente», non solo come in un segno vuoto, che rinvia a un significato ad esso esteriore; è presente «realmente», non solo come in una «figura» che semplicemente ritrae una cosa o una persona; è presente in modo «sostanziale», non solo come se esercitasse la propria forza di grazia sugli alimenti eucaristici, rimanendone comunque a distanza (DH 1636; 1651). Tale presenza di Cristo nelle specie eucaristiche va comunque inquadrata nella consapevolezza che, nell'ambito della celebrazione, la presenza del Signore si realizza in molti modi: Egli è presente nella comunità che celebra, nel ministro che la presiede, nella Parola che viene proclamata. Tutte queste forme di presenza del Signore sono reali; tuttavia, la sua presenza sotto le specie del pane e del vino consacrati è «reale» per antonomasia.

In seconda battuta, si chiarisce il nesso tra presenza reale e transustanziazione, riconoscendo in quest'ultima non una dottrina che si aggiunge a quella della presenza reale, ma la logica e necessaria implicazione di tale presenza. Se infatti la tesi della presenza reale dice che il pane e il vino eucaristici sono il corpo e il sangue di Cristo, quella della transustanziazione precisa che ciò è vero perché, nella loro sostanza, pane e vino sono stati mutati nel corpo e sangue del Signore. Il mutamento riguarda la sostanza del pane e del vino eucaristici, cioè la loro essenza, la loro identità, ciò per cui essi sono quello che sono. Per questo, di quel pane e di quel vino possiamo dire con verità: «Sono il corpo e il sangue di Cristo».

Tale cambiamento non altera invece le caratteristiche sensibili del pane e del vino (grandezza, sapore, profumo, composizione chimica<sup>Ö</sup>). Tutto ciò si comprende nella giusta luce, tenendo presente che nella celebrazione dell'eucaristia, attraverso l'azione liturgica della Chiesa, è il Signore stesso che agisce nella forza dello Spirito: è dunque ultimamente Lui che – attraverso l'azione rituale della Chiesa – cambia il pane e il vino nel suo corpo dato e nel suo sangue versato, rendendo così presente il dono della sua vita offerta sulla croce.

### 3. *La costituzione della Chiesa come finalità del mistero eucaristico*

Da quanto detto si deve concludere che la ragione d'essere dell'eucaristia è il coinvolgimento degli uomini nel sacrificio di Cristo. L'eucaristia esiste cioè in vista della costituzione della Chiesa, che è appunto l'umanità associata al sacrificio di Cristo. Ricalcando l'impianto generale del trattato *de Eucharistia*, il manuale svolgeva il tema degli effetti dell'eucaristia in due capitoli distinti e fra loro irrelati: quello dedicato agli effetti dell'eucaristia sacramento (la comunione eucaristica) e quello relativo agli effetti della partecipazione al sacrificio della messa. Anche in questo ambito, l'assunzione della categoria di sacramento come chiave di volta del discorso propizia una comprensione unitaria degli effetti dell'eucaristia. Se infatti il «contenuto» della celebrazione eucaristica è il sacrificio di Cristo che si rende presente in modo sacramentale, l'effetto della celebrazione è precisamente la partecipazione sacramentale al sacrificio di Cristo, che compiutamente si realizza mediante la comunione sacramentale. Conseguentemente la comunione eucaristica non è solo l'esperienza di una visita individuale del Signore, ma si configura come la condivisione della sua dedizione, che unifica i credenti nel corpo ecclesiale, facendone un «sacrificio spirituale» gradito a Dio. L'intrinseca relazione tra eucaristia e Chiesa può essere svolta a partire dal celebre asserto secondo cui «è la Chiesa che fa l'eucaristia, ma è anche l'eucaristia che fa la Chiesa»<sup>3</sup>. I due segmenti che compongono la frase non vanno messi sullo stesso piano, poiché il verbo «fare» non ha il medesimo significato in entrambi i casi. Nella prima parte della frase il verbo fare significa «celebrare»: la Chiesa fa l'eucaristia, nel senso che la celebra. Non c'è infatti eucaristia

<sup>3</sup> H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 82.

senza l'azione di una comunità ecclesiale che, in obbedienza al comando di Cristo, celebra la memoria della sua Pasqua. Nella seconda parte della frase il verbo fare significa invece «creare», «edificare». In questo senso è anzitutto l'eucaristia che fa la Chiesa: è Gesù Cristo che, col suo sacrificio reso presente nell'eucaristia, edifica la Chiesa configurandone il volto a immagine della sua dedizione.

### III. I SACRAMENTI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA (a cura di Tommaso Castiglioni)

Con «iniziazione cristiana» indichiamo la celebrazione unitaria di battesimo, confermazione ed eucaristia da parte di un adulto che ha compiuto il cammino del catecumenato. Così compresa l'iniziazione appare anzitutto opera di Dio Padre, che nello Spirito raggiunge la libertà dell'uomo e la configura all'immagine del Figlio. Al tempo stesso è fortemente apprezzata la collaborazione della libertà dell'uomo all'opera divina. In questo modo si evitano due estremizzazioni pericolose: da un lato l'assolutizzare l'opera di Dio, riducendo l'uomo a beneficiario passivo (a cui è chiesto, al massimo, di non porre ostacoli alla grazia di Dio); dall'altro il tentativo di far dipendere l'iniziazione solamente dalla preparazione che precede la celebrazione sacramentale. L'aver riproposto all'attenzione teologica la nozione di iniziazione cristiana è guadagno recente e dipende dall'opera di rinnovamento degli studi patristici e liturgici che ha preso il via con la seconda metà del XIX secolo. Il punto di partenza scelto chiede di guardare ai tre sacramenti del battesimo, della cresima e dell'eucaristia anzitutto in termini unitari, come momenti rituali di un processo più globale che ha per obiettivo l'inserimento dell'uomo nel corpo ecclesiale. Occorre essere consapevoli altresì che gran parte della riflessione teologica ha studiato i tre gesti rituali separatamente: pertanto i dati che provengono dalla tradizione dovranno essere sempre ricondotti e ricompresi alla luce dell'unitarietà del processo di iniziazione.

#### *1. La ricostruzione storica delle prassi di introduzione alla vita cristiana*

Nella presentazione dei contenuti viene riservata grande attenzione allo sviluppo storico delle prassi concrete attraverso le quali, nei vari periodi della vita della Chiesa, nuovi membri sono stati accolti e inseriti nel corpo ecclesiale. La prima tappa – originaria e normativa – è quella

neotestamentaria: la primitiva comunità di Gerusalemme consegna alla riflessione teologica uno schema tripartito che parte dall'annuncio kerygmatico, suscita una risposta credente e termina con il rito battesimale. Nell'epoca patristica, con la nascita dei primi rituali, si incontra un progressivo strutturarsi della prassi concreta attraverso precisi riti e catechesi destinati ai singoli momenti della preparazione. La paziente ricostruzione dello sviluppo dell'iniziazione cristiana permette di apprezzare la cura costante della Chiesa nel rileggere il proprio passato alla luce delle condizioni attuali nelle quali è stata chiamata ad annunciare il Vangelo. Al tempo stesso le scelte concrete contribuiscono in ogni epoca a determinare il volto della comunità cristiana, mostrando una circolarità virtuosa tra la prassi concreta dell'iniziazione e l'autoconsapevolezza che la Chiesa ha di sé. Nel seguire lo svilupparsi della liturgia delle Chiese d'Occidente si nota come gradualmente tre momenti – inizialmente celebrati unitariamente – acquistano consistenza autonoma: il lavacro battesimale, l'unzione con il crisma da parte del vescovo, la (prima) partecipazione all'eucaristia.

La riflessione scolastica ha dunque di fronte a sé tre riti autonomi che riconosce senza problemi come sacramenti. Della riflessione medioevale si sottolinea particolarmente lo sforzo per una determinazione sempre più precisa del concetto di sacramento, sforzo che conduce alla enumerazione puntuale del settenario. Alla precisione e chiarezza dell'analisi scolastica si sacrificherà però sia la consapevolezza del vitale legame tra i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, sia la comprensione dei singoli riti sacramentali come azioni di Cristo e della Chiesa piuttosto che come semplici segni di salvezza «applicati» al singolo credente.

Reagendo alle critiche mosse dal protestantesimo anabattista il concilio di Trento riaffermerà la necessità del lavacro battesimale per ottenere la salvezza, ribadendo al tempo stesso l'efficacia della purificazione sacramentale contro la sfiducia di Lutero nella possibilità che Dio renda giusto l'uomo peccatore. Il tenore delle affermazioni conciliari (in cui i sacramenti compaiono come corollari del discorso sulla giustificazione) e la diffusa prassi della celebrazione del battesimo *quam primum* segneranno la riflessione posttridentina sul battesimo: se da un lato è rimedio necessario ed efficace al peccato originale dell'uomo, dall'altro non appare così chiaro che il lavacro battesimale è la fonte da cui sgorga la possibilità di una vita autenticamente cristiana.

Il battesimo – nella sua forma tipica, cioè quella destinata agli adulti – verrà riconsiderato alla luce di due grandi problemi che la Chiesa ha af-

frontato negli ultimi secoli: anzitutto l'evangelizzazione delle popolazioni via via incontrate nell'espansione geografica e successivamente, agli inizi del XX secolo, il fenomeno della scristianizzazione dei paesi storicamente cristiani. Sollecitato dai pastori impegnati in quegli ambienti, il magistero del concilio Vaticano II ha richiamato la necessità di riscoprire il catecumenato degli adulti e lo ha concretamente proposto nel Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti.

Lo studio e l'analisi dei tre rituali editi dopo il concilio Vaticano II (quello del battesimo dei bambini, quello dell'iniziazione cristiana degli adulti e quello della confermazione) è affidato al docente di Liturgia. Questo momento segna da un lato l'ultimo momento della ricostruzione storica e dall'altro apre alla riflessione più sistematica: così facendo alla teologia non è richiesto di formulare tesi da comprovare alla luce della tradizione, ma di leggere in termini unitari l'abbondante e variegato materiale che emerge dalla storia della prassi liturgica e del pensiero teologico.

## *2. La composizione del rapporto tra fede e sacramento*

La categoria di iniziazione cristiana così riscoperta aiuta anche a superare il pericoloso estrinsecismo tra fede e sacramento che spesso emerge dalla pratica ecclesiale. Non è possibile pensare una libertà che accolga in sé la fede e successivamente la esprima nel sacramento. Ugualmente limitata è la prospettiva per cui la fede è conseguenza automatica della ricezione del sacramento del battesimo. Per uscire da questa contrapposizione bisogna riflettere sul fatto che la fede, in quanto dimensione dell'uomo, chiede di essere espressa in forma «umana», ovvero come intenzionalità che si manifesta nella corporeità. Il sacramento, in quanto rito composto di parole e di gesti, è il luogo simbolico nel quale la libertà dell'uomo si dispiega in accoglienza del dono di grazia che le viene offerto da Dio.

Al giorno d'oggi un tale ragionamento sembra essere oscurato dalla prassi (ancora) generalizzata del battesimo degli infanti. A tale riguardo dobbiamo anzitutto ricordare che la prospettiva dell'iniziazione cristiana ci chiede di considerare come figura normativa e tipica del battesimo quello celebrato da un adulto al termine del catecumenato. In quest'ottica il battesimo dei bambini si configura come deroga – storicamente attestata e teologicamente legittima – alla prassi generale dei primi secoli della Chiesa. In secondo luogo dobbiamo riconoscere che solo apparentemente il battesimo celebrato dai bambini non coinvolge la loro fede. Quest'ulti-

ma infatti non si configura mai come rapporto diretto tra Dio e l'uomo, ma conosce sempre la necessaria mediazione della Chiesa. È nella Chiesa e grazie a essa che il Vangelo viene annunciato e ogni uomo è raggiunto dall'appello di Dio alla conversione. La dottrina tradizionale giustificava il battesimo degli infanti a partire dalla fede della Chiesa: tale spiegazione è da riprendere e riconsiderare oggi alla luce della accresciuta consapevolezza del fatto che la libertà umana si struttura sempre in un contesto sociale. Il battesimo celebrato da un bambino infante ha quindi valore non perché i genitori e i padrini gli «prestano» la fede (o peggio perché credono al posto suo), ma perché essi rappresentano il luogo storico nel quale e grazie al quale l'offerta di Dio raggiungerà il piccolo e lo configurerà a essere discepolo. L'opera educativa e la catechesi che accompagnano i ragazzi, generalmente già battezzati, al completamento della loro iniziazione cristiana avrà allora il compito di sostenere i passi della libertà che progressivamente si configura al dono di amore di Gesù assicurandosi che siano armonicamente presenti le diverse dimensioni dell'«uomo credente».

Parlare di battesimo nella prospettiva dell'iniziazione cristiana significa infatti garantire un posto decisivo al tema del catecumenato, sia che questo sia vissuto previamente alla celebrazione (è quanto accade agli adulti) sia che il sacramento preceda la formazione (come nel caso dei bambini). Proprio perché la grazia conferita da Dio nel sacramento rispetta la libertà dell'uomo e non le si aggiunge come estranea, la libertà stessa dell'uomo deve prepararsi ad accogliere il dono che le viene dall'alto. A scanso di equivoci occorre specificare che la grazia divina non è mai frutto o conseguenza dello sforzo dell'uomo: essa è sempre un dono eccedente, il compimento indeducibile dell'anelito umano. Ma al tempo stesso è proprio della logica sacramentale non solo di offrire un dono, ma di suscitare una risposta in vista dell'accoglienza di questo dono. La logica dell'iniziazione cristiana chiede alla riflessione teologica di tenere in unità dono divino e risposta dell'uomo: questi due elementi, che chiaramente designano due partner asimmetrici dell'alleanza, sono entrambi necessari per l'evento sacramentale. I recenti tentativi di ripensare l'accompagnamento alla fede dei ragazzi battezzati da bambini in termini di «itinerari di fede a ispirazione catecumenale» non vogliono essere operazioni archeologiche per ripristinare prassi desuete, ma colgono dal passato la necessità di una migliore armonizzazione tra il dono di Dio e lo sforzo dell'uomo e ricevono dal catecumenato antico un modello di formazione

progressiva in cui catechesi e riti liturgici si intrecciano e si sostengono vicendevolmente.

### 3. *La dimensione ecclesiale dell'iniziazione cristiana*

Il fine dell'iniziazione cristiana è l'inserimento nel corpo ecclesiale. Per comprendere questa affermazione dobbiamo custodire uno sguardo misterico sulla Chiesa: dobbiamo cioè guardare alla compagine ecclesiale come al corpo di Cristo. La Chiesa si configura necessariamente come società, gerarchicamente strutturata e normata dal diritto, ma questa figura visibile non esaurisce la sua identità. Colui che celebra i sacramenti dell'iniziazione cristiana non viene quindi semplicemente accolto in un gruppo sociale, ma attraverso la necessaria mediazione storica della Chiesa, diviene membro del corpo di Cristo. Questa affermazione si comprende bene se si ricorda che l'ultimo sacramento celebrato dell'iniziazione cristiana è l'eucaristia e che la *res* dell'eucaristia è proprio la costituzione della Chiesa. Possiamo mettere in evidenza la circolarità esistente tra la Chiesa e Cristo intesi come fine dell'iniziazione cristiana: se è vero che solo nella Chiesa e grazie a essa un uomo viene configurato all'umanità di Cristo, è anche vero che l'appartenenza alla Chiesa richiede che la libertà si sforzi di conformarsi sempre più a Cristo stesso. Questa prospettiva unitaria non cancella l'opportunità di affrontare e presentare singolarmente i riti liturgici che la sistematizzazione scolastica ha riconosciuto come «sacramenti»: nel recuperare l'intero patrimonio di riflessioni teologiche maturate nel corso dei secoli si osserverà che quanto unisce i tre momenti rituali è maggiore e più importante di ciò che distingue.

In questa prospettiva è anche possibile comprendere l'assioma tradizionale che afferma che «fuori dalla Chiesa non c'è salvezza». L'assioma ricorda che l'unica e necessaria mediazione per la salvezza è quella di Gesù Cristo che si realizza storicamente nella Chiesa. Tuttavia sono molte, sulla scorta dei paragrafi 13-16 della costituzione conciliare *Lumen gentium*, le situazioni che sono oggettivamente orientate alla comunione con Dio offerta ad ogni uomo e compiutamente realizzata dalla e nella Chiesa. Alla luce dell'insegnamento conciliare diventa necessario cercare con serenità quegli elementi di ecclesialità già presenti anche fuori dai confini visibili della Chiesa e lavorare perché maturino verso la piena appartenenza alla comunità dei discepoli di Cristo.

#### IV. I SACRAMENTI DI GUARIGIONE (a cura di Marco Paleari)

Il Signore Gesù Cristo, medico delle nostre anime e dei nostri corpi, colui che ha rimesso i peccati al paralitico e gli ha reso la salute del corpo, [Cf Mc 2,1-12] ha voluto che la sua Chiesa continui, nella forza dello Spirito Santo, la sua opera di guarigione e di salvezza, anche presso le proprie membra. È lo scopo dei due sacramenti di guarigione (Catechismo della Chiesa cattolica, n. 1421).

Nei sacramenti detti «di guarigione» (la riconciliazione dei penitenti e l'unzione degli infermi) l'offerta della grazia sacramentale è destinata a quelle membra del corpo ecclesiale che vivono in una condizione di peccato mortale o di malattia grave: due situazioni esistenziali e spirituali così peculiari da richiedere uno speciale rinnovamento della grazia battesimale, in vista della partecipazione al mistero pasquale. Destinatario del «quarto sacramento» è il battezzato che si riconosca gravemente peccatore nei confronti di Dio e della Chiesa e sia disposto ad assumere lo status di penitente, poiché si riconosce raggiunto dall'appello della grazia salvifica di Cristo Redentore. Analogamente la teologia dell'unzione dichiara la specificità di questo «santo segno» destinato al battezzato gravemente malato, che si riconosce avvolto dalla grazia sanante del Cristo che patisce e guarisce. Si giustifica così il rimando continuo tra le due forme sacramentali, espressioni di quella «economia di guarigione» che è nel contempo interiore ed esteriore.

In entrambi i casi l'elaborazione di un discorso sistematico è svolta a partire dallo studio della tradizione biblica e dalla ripresa di alcuni momenti salienti della prassi e della riflessione credente: dopo un'introduzione che tratteggia la fenomenologia della colpa, della malattia e della debolezza nel contesto odierno, viene ripercorsa la rivelazione biblica sui temi del peccato e della malattia, cui segue la ricostruzione storico-liturgica della celebrazione e della riflessione credente; nella parte più specificamente sistematica si raccolgono e si ordinano gli sviluppi più recenti della teologia sacramentaria in proposito, confrontandoli con gli esiti più maturi della proposta rituale della Chiesa post-conciliare.

##### *1. L'intrinseca dimensione ecclesiale della riconciliazione e della guarigione*

Con il suo peculiare sviluppo lungo la storia e la sua codificazione attuale nei libri liturgici, il rito ripresenta la Pasqua come evento di ricon-

ciliazione, riplasma la Chiesa come comunità riconciliata e riconciliante, educa il senso del peccato del popolo di Dio, rinnova e riattiva la vita battesimale dei fedeli. La ripresentazione del mistero della benevolenza di Dio Padre nell'opera del Figlio, compiuta in forma rituale dalla comunità dei fedeli per la grazia dello Spirito Santo, dona al battezzato peccatore e all'infermo di ritornare nella comunione ecclesiale, significata dalla piena partecipazione alla celebrazione eucaristica. Colui che, bisognoso o «sano», si lascia educare dalle dinamiche proprie dei riti della riconciliazione e dell'unzione, gioisce della rivelazione della propria natura graziata, fin dal primo istante avvolta dalla misericordia del Padre attraverso la cura materna della Chiesa. La comunità che celebra è ricostituita dall'azione di Cristo nell'effusione dello Spirito come madre capace di riconciliazione e di guarigione; in questo processo, rigenera i suoi figli e se stessa con loro.

Affinché l'attenzione non si fermi su una lettura amartiocentrica della grazia sacramentale, poniamo in primo piano i protagonisti della lotta contro il peccato e la malattia: la Trinità, nella sua originaria e instancabile opera di costruzione della comunione (cf i Praenotanda del Rito della Penitenza, n. 1); la comunità cristiana, ricca di carismi e ministeri, disposti per il bene dei suoi membri, specie quelli più bisognosi; il battezzato che, inserito nel corpo ecclesiale con i sacramenti dell'iniziazione cristiana, è entrato nella morte di Gesù, per essere partecipe con lui della sua vittoriosa risurrezione. Si presenta quindi come affatto peculiare la condizione del battezzato che – dopo aver fatto la scelta radicale per il Signore ed aver rivestito la sua stessa vita – si è volto ancora verso il peccato, verso un'altra economia, verso un'appartenenza alternativa. Analogamente il fedele che vive la malattia grave è esposto alla debolezza fisica e spirituale ed è costretto in una situazione in cui lo spirito filiale è messo a dura prova. La prassi e la riflessione della primitiva comunità cristiana illuminano la condizione escatologica del credente in Cristo che si trova in queste condizioni e, nello stesso tempo, pongono in atto una serie di gesti di cura materna della Chiesa sia verso il figlio peccatore, chiamato alla conversione, sia verso il figlio gravemente malato, sostenuto nel suo impervio cammino.

Il rinvenimento di differenti forme di celebrazione dei due sacramenti lungo la storia della Chiesa invita a porre particolare attenzione al tema della novità/continuità nell'appropriazione ecclesiale della cura del Signore Gesù verso i credenti peccatori e verso i fedeli malati: la fedeltà all'isti-

tuzione chiede di obbedire al mandato di Cristo («legare per sciogliere» in ogni tempo e in ogni situazione da ogni forma di male e malattia) e alle mutevoli condizioni del Suo corpo ecclesiale nel quale si trovano figli feriti dal peccato e dalla malattia. La dimensione ecclesiale della «guarigione» è il punto prospettico secondo il quale precisare l'effetto implorato nell'azione sacramentale, sotto la presidenza del ministro ordinato: è solo attraverso la comunione della Chiesa (nelle sue dimensioni costitutive: la Parola, la Liturgia e la Carità fraterna) che nel «quarto sacramento» il peccatore risente l'appello al pentimento (contrizione), alla manifestazione del suo peccato (confessione) e alla penitenza (soddisfazione), e nell'unzione l'infermo ritrova le vie dell'unità interiore, della relazione con chi gli sta vicino, nonché dell'abbandono al Dio che conosce la sofferenza dei suoi figli e com-patisce con loro, affinché si rialzino alla vita al modo del Cristo vittorioso.

## *2. Conversione personale e riconciliazione sacramentale del battezzato peccatore*

La comunità cristiana risponde alla volontà istitutrice di Cristo e accompagna con la sua stessa esistenza ogni fase del pentimento del figlio peccatore, riconducendolo al bene dell'Eucarestia e della fraternità. In tutte le dimensioni della sua esistenza, la Chiesa sa di essere relativa al suo Fondatore e Maestro. La vittoria pasquale sul peccato e sulla morte è il vertice di una vita, quella del Figlio di Dio, tutta protesa all'offerta della salvezza intesa come comunione e redenzione. L'effusione del sangue («per il perdono dei peccati», Mt 26,28) e dello Spirito («A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati», Gv 20,23) abilita la comunità dei discepoli a disporre ogni opera (parole e gesti) affinché ad ogni figlio che si è allontanato (anche a quello più lontano, secondo l'immagine spaziale della parabola del padre buono in Lc 15) giunga l'offerta della riconciliazione.

Il viaggio della conversione presenta dei tratti di imprevedibilità accanto a percorsi più ordinari e consolidati. La sapienza secolare della Chiesa ha saputo proporre ai cristiani molteplici forme di penitenza, con l'intento di trovare la medicina adeguata alla malattia spirituale di ciascun fedele. Per la riconciliazione del peccatore grave si sono costituite modalità rituali che la riflessione teologica riconoscerà come propriamente sacramentali. Il rituale del 1974, scaturito dalla riforma del Vaticano II, presenta addirittura tre forme celebrative differenti per l'unico obiettivo

della *pax cum Deo* nella *pax cum ecclesia*, con l'intento di affidare alla comunità cristiana uno strumento poliedrico per raggiungere diverse situazioni di peccato grave. La sapienza pastorale offre stimoli interessanti per considerare il credente penitente come un figlio già raggiunto e abbracciato dalla misericordia del Padre che attraverso la Chiesa lo cerca, lo riveste di una vocazione nuova e lo riammette alla comunione festosa e consolante dei fratelli.

### 3. *La cura del battezzato gravemente malato*

Il rituale dell'unzione porta un titolo significativo: «Sacramento dell'unzione e cura pastorale degli infermi». Fin dal rituale post-tridentino, il libro liturgico accoglie in sé anche le indicazioni e i sussidi per l'accompagnamento pastorale, dalla visita ai malati al Viatico, dalla vicinanza nell'agonia alle orazioni sul fedele che è appena spirato. È chiara la volontà di tenere insieme tre elementi che altrimenti rischierebbero di rimanere irrelati: la celebrazione rituale dell'unzione, la pastorale dei malati, la situazione umana e spirituale in cui si trova il cristiano infermo. L'articolazione virtuosa consente di tenere in feconda tensione il dono della grazia, l'azione ecclesiale che la rende disponibile, le insuperabili condizioni esistenziali per le quali essa è stata disposta, invocata, attuata.

Vanno valorizzate le armoniche della ritualità sacramentale: la presenza di una comunità, pur piccola, radunata attorno al malato; la considerazione e il rispetto per le condizioni cliniche, esistenziali e spirituali del malato grave e di coloro che gli sono vicini; l'ascolto della Parola di salvezza e di consolazione; il sostegno a ogni forma di autentico ausilio alla salute del sofferente; l'invocazione di un pieno ristabilimento nella vita familiare, sociale ed ecclesiale; il riconoscimento delle differenti ministerialità che ruotano attorno al credente ammalato, lui stesso messaggero della rivelazione del modo specifico con cui Cristo ha assunto, vissuto e vinto il dolore. Le forme di rottura della comunione che la malattia procura (rottura dell'integralità e dell'integrità delle componenti della persona; rottura delle relazioni sociali; rottura della relazione con Dio) sono sanate dalla rinnovazione dell'alleanza pasquale donata nel sacramento, che eccede ogni possibile invocazione di guarigione che pure si eleva dal cristiano malato e dalla sua comunità, «madre e sorella» che si fa carico della sua salvezza integrale.

## V. I SACRAMENTI DEL SERVIZIO (a cura di Marco Paleari)

Due altri sacramenti, l'Ordine e il Matrimonio, sono ordinati alla salvezza altrui. Se contribuiscono anche alla salvezza personale, questo avviene attraverso il servizio degli altri. Essi conferiscono una missione particolare nella Chiesa e servono all'edificazione del popolo di Dio (Catechismo della Chiesa cattolica, n. 1534).

Attraverso l'azione rituale ecclesiale che invoca lo Spirito del Risorto, il mistero pasquale raggiunge i cristiani in particolari condizioni esistenziali e spirituali, tra loro correlate nell'unica «economia sacramentale del servizio» che specifica la scelta battesimale. Coloro che sono chiamati a servire il popolo di Dio attraverso una dedizione stabile ad immagine di Cristo servo, capo-pastore, sacerdote, maestro, sono attirati dallo Spirito verso il sacramento dell'ordine; coloro che percepiscono la loro vocazione come appello all'amore tra uomo e donna, nel reciproco servizio alla santità, si dispongono ad accogliere il sacramento del matrimonio con «quella» determinata persona («con-sortè»).

### *1. Il sacramento dell'ordine*

Considerare l'ordine come capitolo di teologia sacramentaria comporta un'attenzione specifica alla sua natura di rito che invoca e consegna l'effusione dello Spirito per la ripresentazione del mistero pasquale, destinata al fedele chiamato ad essere per il popolo di Dio immagine istituita (in forma sacramentale) di Cristo servo, capo e pastore, sacerdote e maestro (cf Nota introduttiva della CEI al Rituale delle ordinazioni del 1992). Dopo un'introduzione che accenna alle domande che la vita ministeriale suscita nella Chiesa e nel mondo di oggi, viene presentata la rivelazione neotestamentaria circa i ministeri e i carismi nella Chiesa apostolica; quindi si traccia lo sviluppo della liturgia dell'ordinazione, della dottrina e delle pratiche pastorali relative al ministero ordinato. Alla luce del rinnovamento del Concilio Vaticano II, si ricolloca la figura del ministro ordinato all'interno del popolo sacerdotale, privilegiando le vie di un'ecclesiologia di comunione. Raccogliamo una sintesi teologica attorno a cinque snodi, seguendo le intuizioni di Citrini, Dianich e Frausini.

### 1.1. L'intelligenza critica di una variegata esperienza ministeriale

Lo studio della teologia – nello specifico quella sacramentaria – ha il ruolo critico di rinviare al giudizio delle fonti, cioè la Scrittura e la Tradizione, qualsiasi processo interpretativo della vita cristiana. L'esistenza e l'operosità del ministero ordinato si sono sempre presentate in forme variegata e complesse, vissute in contesti culturali diversi, che suscitano domande circa il senso del servizio pastorale. La riflessione credente cerca di trarre dal sacramento i tratti di una figura ministeriale coerente e unitaria.

### 1.2. Alla ricerca di una sintesi attorno ad un principio ermeneutico

Tra i segni di credibilità del sacramento c'è la sua capacità di abbracciare e di rendere ragione delle molteplici forme con cui si struttura la vita cristiana, nello specifico la vita del ministro ordinato. Il principio ermeneutico secondo il quale la Chiesa impone le mani su di un cristiano per farne un vescovo, un presbitero o un diacono è la partecipazione alla identità di Cristo, nella specificità del suo porsi «di fronte» alla Chiesa in quanto tale, cioè alla Chiesa-comunione. Carisma tra i carismi e sempre cointeso nel grembo ecclesiale, il ministero ordinato è caratteristicamente servizio alla comunione nella Chiesa, intesa come la sua identità più profonda, in quanto corpo di Cristo. La dialettica «ministero ordinato-comunità cristiana» rende presente sul piano del segno la dialettica «Cristo-Chiesa» all'interno della Chiesa stessa: il ministro ordinato (di sesso maschile), pur rimanendo figlio, nella sua funzione si pone anche «di fronte» alla comunità cristiana quale segno della priorità della grazia di Cristo nello Spirito Santo, contro ogni tentazione della Chiesa di pensarsi proveniente da se stessa.

### 1.3. La collegialità

Nello svolgimento della sua missione il ministro ordinato non può pensarsi come un «solitario». Poiché la forma principe e la fonte della comunione è la vita trinitaria, comunione tra le tre Persone divine, la manifestazione di tale comunione e il servizio alla sua promozione non potranno che darsi in forma collegiale, così come indicato nella scelta dei Dodici da parte del Maestro. Il dono dello Spirito derivato dall'imposizione delle

mani nell'ordinazione è precisamente l'inserimento in una realtà plurale (da cui anche l'etimologia propria del processo: inserimento in un *ordo*, in un gruppo): il collegio dei vescovi e il presbiterio. L'esercizio effettivo del ministero ordinato dovrà conseguentemente pensarsi all'interno di un «noi» che prenda forma dalla comunione trinitaria, in analogia alle originali forme della «gerarchia» d'amore tra Padre, Figlio e Spirito. La stessa dinamica comunionale sarà poi riproposta in tutti gli organi istituiti della conduzione del popolo di Dio. Il «capo-servo-pastore» di ognuna di queste realtà collegiali si conformerà allo stile proprio della «carità pastorale» che spinge a dare la vita per l'unione del gregge (cf Gv 10,15).

#### 1.4. Al servizio del sacerdozio comune

La Chiesa riconosce nel suo Fondatore, Maestro, Sposo la volontà di dotarla di tutti i «mezzi» affinché essa sia ciò che da sempre ha da essere: «sacramento di salvezza» in quanto forma realizzata e visibile di comunione. Che la comunione all'interno del popolo di Dio sia continuamente da rinsaldare è esperienza attestata dalla Scrittura e dalla storia. Per questo al servizio del sacerdozio comune, conferito nel battesimo, viene istituito e permane in forma strutturale, stabile ed efficace il sacerdozio ministeriale, che proprio per questo motivo viene trasmesso mediante un sacramento – l'ordine – e imprime il «carattere», segno indelebile di vita donata espressamente al bene del popolo sacerdotale. Quanto più cresceranno le forme concrete e originali di un servizio amoroso al bene e alla promozione dei *tria munera* battesimali, tanto più si rivelerà la fruttuosità del sacramento dell'ordine in direzioni finora lasciate in ombra, quali la capacità di coordinamento dei carismi, l'opera di sintesi dei ministeri laicali, l'autorità vissuta come *kenosi*.

#### 1.5. Le forme pratiche del ministero

Tra l'identità del chiamato, il dono del sacramento e l'esercizio effettivo del ministero si instaura un circolo virtuoso: se è vero che la fonte del servizio istituito è il sacramento dell'ordine, è altrettanto verificabile che l'ordinato – a partire dalle sue caratteristiche e dalla sua storia personali – diventa sempre più servo se si lascia plasmare dalla vita ministeriale verso quel modo specifico di pascere che è la dedizione di Cristo per il suo corpo. La spiritualità suscitata dal dono dello Spirito nel rito sacramen-

tale si vive nei fatti, ovvero si esprime, si qualifica e si verifica nell'offerta quotidiana della vita per la comunione di quella porzione del popolo di Dio cui si è mandati. In questo movimento circolare si compongono elementi che altrimenti resterebbero disarticolati: la vocazione del fedele e il bisogno ecclesiale (secondo l'espressione del Rito); la grazia sacramentale e la *missio canonica*; il servizio all'unità della comunità dei battezzati e la presidenza della celebrazione eucaristica.

## 2. Il sacramento del matrimonio

La presentazione del sacramento del matrimonio è intesa come capitolo della dottrina sacramentaria, distinto dalla trattazione della morale sessuale coniugale e dallo studio della normativa canonica. La teologia sistematica del matrimonio contempla, studia e ripropone per l'oggi il disegno della Trinità sull'amore tra un uomo e una donna, così come la Chiesa lo ha visto incarnato nella qualità sponsale dell'amore del suo Signore e Sposo. La Chiesa sposa e madre intende rispondere al mandato di manifestarlo e farlo rivivere a quei figli e figlie che lo Spirito ha chiamato e abilitato ad essere manifestazione e attuazione (sacramento) di tale amore per il popolo di Dio e per il mondo. Per corrispondere a questo compito il corso risulta strutturato in sei sezioni.

### 2.1. Lo sguardo appassionato al vissuto odierno

Poiché il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia riguarda l'uomo e la donna nella concretezza della loro esistenza quotidiana in determinate situazioni sociali e culturali, la Chiesa, per compiere il suo servizio, deve applicarsi a conoscere le situazioni entro le quali il matrimonio e la famiglia oggi si realizzano. Questa conoscenza è, dunque, una imprescindibile esigenza dell'opera evangelizzatrice (*Familiaris Consortio*, n. 4).

L'intento è ricercare e svelare l'azione dello Spirito dell'amore che opera in ogni tempo e in ogni luogo, anche nelle attuali, enigmatiche condizioni in cui la relazione tra uomo e donna nasce, si sviluppa e cerca di conservarsi o drammaticamente si scioglie. Il desiderio è ritrovare la «roccia salda», affinché l'amore umano sia accolto, ri-conosciuto, purificato, apprezzato, redento, condotto verso il sacramento.

## 2.2. La Rivelazione nella Liturgia e nella Scrittura

Riconosciamo l'insuperabile specificità della celebrazione sacramentale all'interno di quel processo di grazia che accompagna il darsi, lo svilupparsi e il compiersi dell'amore tra un uomo e una donna cristiani. Lo studio delle dinamiche del sacramento si articola a partire dalle dimensioni del celebrare raccolte nel Rituale. Le forme storiche con cui i cristiani hanno espresso la volontà di unirsi «nel Signore» sono sottoposte al vaglio critico del più complessivo *depositum fidei*. Indispensabile è il riferimento alla sacra Scrittura: il rito del matrimonio fa precedere il consenso dall'ascolto assembleare della Parola di Dio. Tra i testi biblici proposti dal lezionario del matrimonio, si approfondisce l'ermeneutica di quelli che la riflessione teologica e la proposta liturgica hanno considerato come i principali riferimenti per la conoscenza del disegno di Dio sull'amore coniugale: Mc 10, Gen 1-2, Ef 5.

## 2.3. La conversione a un metodo “amorevole” di conoscenza

Introdotta dallo stile biblico e supportata dal metodo dei Padri riproposto da alcuni autori dell'Oriente cristiano, la questione epistemologica si avvale di uno sguardo sapienziale sulla corporeità sessuata, chiamata alla comunione nella forma dell'amore coniugale, voluto e benedetto da Dio-Trinità affinché le creature umane in relazione siano «a sua immagine e somiglianza». L'interpretazione integrale del termine eros permette di scoprirne le dinamiche di desiderio-ricerca-apertura alla persona amata e all'Altro, per condurre l'amore fino alla piena donazione agapica.

## 2.4. Le libertà dell'uomo e della donna, vivificate dallo Spirito Santo nella comunità, accolgono la chiamata

Il rito si lascia attraversare dall'espressione del consenso: è in gioco la qualità dell'espressione delle libertà amanti dei nubendi, ministri del sacramento, e il loro affidamento l'uno all'altra e a Colui che per loro ha dato la vita amorevolmente e indissolubilmente. Si intrecciano questioni di non facile interpretazione: il rapporto tra fede e libertà, tra libertà e amore, tra fede e ritualità. Si impone l'attenzione alle caratteristiche dell'identità personale, alla profondità della fede battesimale, alla vocazione coniugale nella forma del sacramento, specie in relazione al tema

della «durata nel tempo-fedeltà». Alla luce della tradizione teologica e liturgica dell'Oriente cristiano, si rivaluta il senso della benedizione ministeriale, che nel Rito del 2004 ha recuperato la sua posizione più adeguata: l'azione dello Spirito suscita, ratifica, accompagna e porta al compimento escatologico la dichiarazione d'amore espressa dai coniugi.

## 2.5. Dalle dimensioni dell'amore di Cristo per la Chiesa la forma della risposta di coppia all'amore che chiama

Le caratteristiche dell'amore di Cristo sono il criterio, il punto prospettico, la fonte d'attrazione, la condizione di possibilità di ogni forma d'amore, compreso quello coniugale. Il suo amore pasquale può essere riassunto nelle sue stesse parole: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici» (Gv 15,13), amando i suoi «fino alla fine» (Gv 13,1). Il magistero indica quattro aggettivi che caratterizzano questo amore: totale, fedele, indissolubile, fecondo.

## 2.6. La formazione e l'accompagnamento della risposta consapevole e gioiosa dei coniugi cristiani

Le richieste formulate dalla benedizione degli sposi e nella benedizione finale spingono verso la figura di un «culto spirituale» coniugale e familiare. Tra i capitoli dell'accompagnamento ecclesiale nel sorgere e nel consolidarsi dell'amore coniugale, vengono presentati la cura per il fidanzamento, i gruppi familiari e i movimenti di spiritualità coniugale. Si ritorna quindi al contesto attuale con alcuni «strumenti» utili a riconoscere la grazia dello Spirito Santo all'opera nella relazione amorosa tra l'uomo e la donna. Un'attenzione specifica è riservata alla riflessione teologica circa le situazioni matrimoniali difficili o irregolari, presentando anche la disciplina delle Chiese orientali.

## VI. NOTE SUI SACRAMENTI IN GENERE (a cura di Pierpaolo Caspani)

1. La riflessione sul mistero eucaristico e sugli altri gesti sacramentali ci permette a questo punto di parlarne come di azioni simbolico-rituali attraverso le quali Cristo, operando nell'azione della Chiesa, rende attuale nella storia l'evento della sua Pasqua, affinché ogni uomo possa parteciparvi e così trovare la salvezza, il senso compiuto della propria liber-

tà. Questa definizione si ricava e vale anzitutto per l'eucaristia: in essa la realtà del sacramento si realizza in maniera piena, mentre negli altri sacramenti si dà in maniera analogica. La partecipazione all'evento pasquale, «frutto» di ogni sacramento, si realizza dunque nell'eucaristia con singolare compiutezza. In effetti nell'eucaristia, grazie alla transustanziazione del pane e del vino, il coinvolgimento nella Pasqua di Gesù assume addirittura la forma dell'incontro sacramentale con il suo corpo e sangue, che solo nelle specie eucaristiche sono «contenuti» in forma sostanziale e permanente. Ma il primato dell'eucaristia può essere fatto valere anche sotto un altro profilo. Tanto nel suo modo di realizzarsi quanto nella sua destinazione, l'eucaristia ha un riferimento alla comunione ecclesiale più nitido rispetto agli altri sacramenti. Se infatti ogni sacramento a suo modo «fa la Chiesa», questa finalità acquista particolare risalto nel caso dell'eucaristia, in quanto essa ripropone la Pasqua in termini generali e globali, senza riferimento a situazioni specifiche dell'esistenza cristiana. Gli altri sacramenti invece (ad eccezione del battesimo e della cresima che costituiscono le necessarie «premesse» dell'eucaristia) hanno lo scopo di riproporre la Pasqua in particolari situazioni della vita del cristiano: il peccato del cristiano (la penitenza), la malattia del cristiano (l'unzione degli infermi), il servizio stabile alla Chiesa (il ministero ordinato), l'amore sponsale tra due credenti (il matrimonio).

2. Il motivo per cui la Pasqua viene riproposta in queste situazioni e non in altre è riconducibile anzitutto al fatto che la Chiesa riconosce questi sacramenti come istituiti, cioè corrispondenti a un'intenzione di Cristo che può essere riconosciuta e accolta solo all'interno della Tradizione della Chiesa. Questo riferimento alla Tradizione ecclesiale vale anche per l'eucaristia: i racconti dell'istituzione infatti non sono *reportages* dell'ultima cena, bensì rispecchiano il modo in cui l'eucaristia veniva celebrata nelle chiese dei primissimi tempi. L'intenzione istitutiva di Gesù a proposito dell'eucaristia è dunque attingibile solo attraverso la testimonianza di come le comunità apostoliche vivevano l'obbedienza al suo comando: «Fate questo quale mio memoriale». Per quanto riguarda invece i sacramenti a proposito dei quali le testimonianze scritturistiche non sono così esplicite e dirette, la Chiesa ne ha riconosciuto il carattere sacramentale, vedendo in essi una corrispondenza all'intenzione di Gesù di rendere partecipabile l'evento pasquale attraverso alcuni gesti rituali. In quanto riconducibile all'intenzione di Gesù Cristo, l'esistenza dei sette sacramenti si offre anzitutto come un dato positivo. Ciò non significa che tale dato

manchi di una sua logica. La pista più adeguata per illuminarla pare quella di evidenziare che le situazioni per le quali è disposta la celebrazione di un sacramento specifico si rivelano particolarmente «strategiche» dentro lo svolgersi dell'esistenza cristiana. È dunque pensabile che, istituendo i sacramenti proprio in vista di questi «snodi» decisivi, il Signore abbia voluto offrire le condizioni perché il credente possa essere effettivamente tale: possa cioè vivere quelle situazioni in comunione con Lui e nella conformità a Lui.

3. La finalizzazione dei sacramenti alla costituzione del credente (e quindi della Chiesa come comunione dei credenti con Cristo e, in Lui, fra loro) rivela che essi non sono una sorta di rivestimento che si aggiunge in modo estrinseco alla fede. Al contrario, i sacramenti permettono alla fede di essere se stessa in maniera compiuta. Una tale comprensione della realtà sacramentale si collega a una rinnovata comprensione della fede, a sua volta connessa con l'acquisizione centrale della teologia contemporanea, recepita e rilanciata dal Vaticano II: il riconoscimento del carattere storico della rivelazione di Dio come autocomunicazione di Dio nella storia singolare di Gesù di Nazareth, culminante nella Pasqua. In coerenza con questo modo di intendere la rivelazione, la forma radicale della fede va identificata nella relazione personale con Gesù e con la sua storia. In questa prospettiva, lungi dal sovrapporsi alla fede in modo estrinseco, il sacramento realizza precisamente il porsi dell'atto di fede come atto pratico con cui il soggetto si consegna all'apparire della verità di Dio nella storia di Gesù. In altri termini: attraverso la modalità simbolico-rituale che gli è propria, il sacramento attua compiutamente la fede come relazione con la storia di Gesù, la quale, nello stesso atto simbolico-rituale, realmente si fa presente e si offre all'accoglienza credente.

PIERPAOLO CASPANI - MARCO PALEARI    TOMMASO CASTIGLIONI  
*Seminario Arcivescovile di Milano    Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32    Via San Carlo, 2*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)    20030 Seveso (MI)*

15 febbraio 2011