

Pierpaolo Caspani

BATTESIMO E IDENTITÀ DELLA FEDE

L.-M. Chauvet *versus* K. Barth

SOMMARIO: I. IL BATTESIMO NELLA RIFLESSIONE DI K. BARTH: 1. *La dottrina ecclesistica del battesimo* (1943); 2. *Il battesimo come fondamento della vita cristiana* (1967) – II. L.-M. CHAUVET «CONTRO» BARTH – III. CHAUVET OLTRE BARTH: 1. *I sacramenti come «espressioni simboliche operanti»*; 2. *La grazia sacramentale del battesimo*; *Note sul battesimo dei bambini* – IV. OSSERVAZIONI CRITICHE

Il battesimo (quello dei bambini in particolare) è luogo sintomatico per comprendere l'identità della fede e quindi per mettere a fuoco un certo modo di concepire la relazione che intercorre tra Dio e l'uomo¹. Sulla scia di questa intuizione, intendiamo verificare come due visioni profondamente diverse del battesimo – quella di K. Barth e quella di L.-M. Chauvet – si spieghino nella loro diversità proprio a motivo della differente comprensione del rapporto Dio-uomo che esse presuppongono. È lo stesso Chauvet che, rileggendo il tema dell'efficacia dei sacramenti, entra esplicitamente in dialogo critico con la visione barthiana del battesimo². Dopo una presentazione di tale visione (I), consideriamo le critiche ad essa mosse da Chauvet (II) e la proposta alternativa da lui avanzata (III). Concludiamo con alcune notazioni critiche (IV).

¹ «Le baptême est un lieu-test de la compréhension de ce qu'est la foi, partant, de la compréhension de ce que sont les rapports entre l'homme et Dieu, donc des deux pôles en jeu, l'humain comme le divin» (P. GISEL, *Sacrements et ritualité en christianisme. 125 propositions*, Labor et Fides, Genève 2004, 30).

² Cf L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana* (= Saggi di Teologia 36), Elledici, Leumann (Torino) 1990, 287-290; 367-370 (or.: *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987).

I. IL BATTESIMO NELLA RIFLESSIONE DI K. BARTH

La nostra analisi si concentra su due testi fondamentali per ricostruire la teologia battesimale di Barth: una conferenza su *La dottrina ecclesiastica del battesimo*, tenuta nel 1943 a Gwatt, vicino a Berna (1), e l'ultimo tomo della sua «opera maggiore» (la *Kirchliche Dogmatik*), pubblicato nel 1967 col titolo *Il battesimo come fondamento della vita cristiana* (2)³.

1. *La dottrina ecclesiastica del battesimo* (1943)

Nella conferenza su *La dottrina ecclesiastica del battesimo* Barth si colloca decisamente nella linea tracciata da Calvino, individuando l'essenza del battesimo cristiano nel fatto di essere «la rappresentazione (*Abbild*) della rigenerazione dell'uomo che, per la potenza dello Spirito santo, partecipa alla morte e alla risurrezione di Gesù Cristo»⁴. La rigenerazione del battezzato non si produce dunque al momento della celebrazione del battesimo e grazie ad esso. Piuttosto – in quanto immagine e *solamente* immagine – il battesimo attesta all'uomo che nella morte e risurrezione di Cristo la grazia è offerta anche a lui. Barth non può quindi sottoscrivere le dottrine romana, luterana o anglicana secondo cui il battesimo d'acqua è «un mezzo causativo o generativo»⁵ della salvezza. Esso è piuttosto «la figura, il sigillo, l'imitazione, il simbolo della nostra salvezza», nel quale «non abbiamo a che fare con la causa, ma con la conoscenza della

³ Per un elenco dei principali testi di Barth sul battesimo, cf M. RASKE - P. LENGSELD, «Die Kindertaufe in Diskussion und Praxis bei nichtkatholischen Kirchen», in W. KASPER (Hg.), *Christsein ohne Entscheidung, oder soll die Kirche Kinder taufen?*, Grünewald, Mainz 1970, 21-54: 27, n. 24.

⁴ K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique du baptême*, Paris 1950, 1 (or.: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1943). Quando riprendiamo testi in lingua originale ne proponiamo una nostra traduzione. Per una introduzione alla teologia battesimale di Barth, cf F. FERRARIO, «Il battesimo nella tradizione riformata. Due prospettive teologiche», *Protestantesimo* 64 (2009) 393-410: 402-409; A. MODA, «Le baptême chrétien: sacrement ou action humaine?», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 54 (1974) 219-247; E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, Claudiana, Torino 1971 (or.: *Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme*, EVZ-Verlag, Zürich 1968).

⁵ K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 16.

salvezza»⁶. Non è dunque il sacramento che salva, riconcilia, rigenera e redime. «Sole salvatrici in modo causativo e generativo»⁷ sono piuttosto la parola e l'opera di Cristo, le quali però vogliono essere riconosciute dall'uomo salvato. Ecco perché la potenza dell'evento sacramentale va intesa in senso cognitivo: il battesimo è paragonato alla concessione di una lettera di naturalizzazione grazie alla quale il battezzato è reso certo del fatto che, in forza dell'azione salvifica compiuta da Cristo, la grazia di Dio è offerta anche a lui⁸. La fede, dal canto suo, prende conoscenza del messaggio salvifico attestato dal sacramento: anche il suo ruolo è quindi puramente cognitivo, non causativo e generativo⁹. Battesimo e fede in qualche modo si duplicano come due mezzi paralleli (l'uno oggettivo, l'altro soggettivo) di espressione e apprensione del messaggio di salvezza in Cristo. Contestando l'affermazione di Zwingli, secondo cui la potenza del battesimo si limiterebbe alla potenza della fede che si rafforzerebbe servendosi di un simbolo (il battesimo, appunto), Barth dichiara che la potenza della fede si identifica con la potenza del suo oggetto, cioè con quella potenza di Gesù Cristo che è pure la potenza del battesimo¹⁰. Anche così si evidenziano il carattere esclusivamente divino della salvezza e la sovranità di Dio che salva in Cristo.

Quanto all'ordinamento (*Ordnung*) della prassi ecclesiastica del battesimo, esso mette in gioco l'iniziativa della Chiesa da un lato e la disponibilità del battezzato dall'altro. Occorre dunque verificare se il candidato al battesimo «desideri e sia pronto a ricevere sotto la propria responsabilità l'assicurazione che la grazia è accordata anche a lui e che si sappia impegnato in un servizio riconoscente esigito anche da lui»¹¹. Di conseguenza

un battesimo amministrato senza che il battezzato lo desideri o sia pronto a riceverlo sotto la propria responsabilità è un battesimo vero, reale ed efficace, ma non è il battesimo autentico; non è un battesimo compiuto nell'obbedienza e conformemente al suo ordinamento [...]. Non bisogna certo che questo

⁶ K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 17. Qui Barth cita G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, IV, 15, 2.

⁷ K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 18.

⁸ Cf K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 19-20.

⁹ Cf L. VILLETTE, *Foi et sacrement. De Saint Thomas à Karl Barth*, Bloud et Gay, Paris 1964, 292-293.

¹⁰ Cf K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 11-12.

¹¹ Cf K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 28

battesimo sia ripetuto, ma bisogna riconoscere che esso è una ferita inferta al corpo della Chiesa e un male di cui soffrono i battezzati¹².

In questo quadro si affronta il problema del *baptismus infantium*, attestato a partire dal II secolo, generalizzatosi a partire dal IV e attualmente in vigore in tutte le grandi confessioni cristiane, comprese quelle legate alla Riforma. Si tratta del sacramento dato a coloro che, non essendo ancora in grado di parlare, vengono battezzati in modo puramente passivo, per il solo fatto di essere nati da genitori cristiani. Il giudizio di Barth in proposito è netto: su questo punto la dottrina battesimale delle grandi confessioni cristiane – Chiesa riformata compresa – presenta «non solo un'omissione, ma un vuoto, e la prassi battesimale che ad essa fa appello è arbitraria»¹³. La severa requisitoria che segue ruota attorno all'idea che il battezzato non è solo oggetto dell'azione battesimale: egli ne è anche attore e dunque non può essere *in-fans*.

Dal punto di vista esegetico «il fondamento neotestamentario del pedobattesimo è più che precario»¹⁴. Cosciente di ciò, nel difendere questa prassi, la Chiesa ha sempre cercato di chiarire i rapporti tra questa forma battesimale e la fede personale del credente. Sotto il profilo dogmatico i diversi argomenti avanzati in proposito sono insoddisfacenti. La fede infatti deve poter essere confessata e il battesimo personalmente richiesto. Ecco perché l'interpretazione più corrente fino ad oggi è quella ispirata a Calvino, che concepisce «la fede dei bambini battezzati solo come quella che dovranno confermare e confessare più tardi nel corso della loro vita»¹⁵. Ciò implica necessariamente che il battesimo degli infanti sia seguito, in età più elevata, da quella che si chiama la «confermazione». In effetti – come giustamente osservava Schleiermacher – questo tipo di battesimo è completo solo quando viene integrato dalla confessione di fede, senza la quale esso non è che un «mezzo-battesimo» (*halbe Taufe*). Le difficoltà suscitate da un'affermazione del genere mostrano che il tentativo di giustificare il pedobattesimo ha sospinto Lutero, Calvino e i loro successori in

¹² K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 29.

¹³ Cf K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 29.

¹⁴ K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 33. Questa è la conclusione della sommaria analisi di passi neotestamentari, invocati a sostegno del battesimo dei bambini: cf *ivi*, 30-33.

¹⁵ K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 35.

una confusione senza sbocchi, che rende palese la contraddizione esistente tra questa prassi e le premesse che ispirano la teologia della Riforma¹⁶.

Data l'inconsistenza dei fondamenti esegetici e delle argomentazioni dogmatiche a favore del battesimo dei bambini, Barth avanza il sospetto che la sua sopravvivenza sia legata alla volontà di non rinunciare alla forma di una Chiesa «popolare» (*Volkskirche*), cioè nazionale e «moltitudinista», di cui il pedobattesimo rappresenta un pilastro indispensabile. In forma retorica, Barth si chiede se il valore di questa forma ecclesiale sia tale da doverla conservare, tollerando la ferita costituita da una prassi battesimale scorretta. L'alternativa – evidentemente per lui preferibile – sarebbe che i cristiani, divenuti minoranza, venissero a costituire una Chiesa «sana», introducendo contestualmente una ristrutturazione della prassi battesimale vigente: «Invece del battesimo degli *infantes* com'è praticato attualmente, essa esige un battesimo in cui il battezzato sia responsabile»¹⁷ e possa liberamente confessare la propria fede. Con questa opzione Barth si colloca «fuori dal coro». A differenza di altre sue prese di posizione, «che balzano immediatamente al centro della discussione teologica, questa viene tendenzialmente messa da parte, anche dalla maggior parte di quanti, per il resto, si riferiscono volentieri» al suo pensiero¹⁸.

¹⁶ Tra gli altri motivi per cui diversi teologi non vogliono abbandonare il battesimo dei bambini c'è quello per cui esso sarebbe un'illustrazione assai espressiva di una dottrina cara ai Riformatori: quella del carattere gratuito e preveniente della grazia divina. In proposito «Barth rileva: 1) che l'argomento va utilizzato con prudenza, in quanto, nella sua struttura, potrebbe anche giustificare i battesimi forzati operati da Carlo Magno o dalle missioni in Sud America; 2) il richiamo alla grazia preveniente potrebbe svolgere un ruolo in questo contesto, qualora la legittimità del battesimo dei fanciulli fosse, in precedenza, dimostrata; 3) tale richiamo, infine, può essere testimoniato dal battesimo dei credenti in modo "forse non così drastico, ma in compenso più completo e preciso" (cf K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 40)» (F. FERRARIO, «Il battesimo nella tradizione riformata», 404).

¹⁷ K. BARTH, *La doctrine ecclésiastique*, 41. A differenza della relazione orale, il testo scritto non riporta indicazioni su come procedere praticamente a questa ristrutturazione. Barth infatti desidera che i lettori si concentrino esclusivamente sul profilo teologico della questione, evitando considerazioni di politica ecclesiastica: cf *ivi*, n. 49.

¹⁸ F. FERRARIO, «Il battesimo nella tradizione riformata», 405. L'eccezione – certo di grande rilievo – è costituita da E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*.

2. Il battesimo come fondamento della vita cristiana (1967)

Il discorso sul battesimo viene ripreso nel quarto tomo del quarto volume della *Dogmatik*, pubblicato nel 1967¹⁹. Nel progetto iniziale, il quarto tomo avrebbe dovuto parlare dell'etica, cioè dell'«opera cristiana (umana!), corrispondente all'opera della riconciliazione divina»²⁰, di cui si occupano i primi tre tomi del quarto volume. Di fatto, del quarto tomo viene pubblicato un «frammento» (*Fragment*), peraltro piuttosto ampio (quasi 250 pagine) e non privo di una sua organicità²¹. Rispetto alla conferenza del 1943, Barth ha in parte cambiato il suo modo di vedere il battesimo e non vuole che quel testo sia considerato la sua ultima parola sul tema. Il cambiamento è dovuto soprattutto al confronto con l'opera del figlio Markus²², che l'ha indotto a rinunciare alla comprensione sacramentale del battesimo, ancora difesa nel 1943, radicalizzando l'opposizione al battesimo dei neonati. Nel *Fragment* la corrispondenza-differenza tra l'azione di Dio e quella dell'uomo emerge già nel modo in cui è disposta la materia: la prima parte, infatti, tratta dell'azione divina, qualificata come «battesimo di Spirito santo» (*Taufe mit dem Heiligen Geist*), mentre la seconda mette a tema il «battesimo d'acqua» (*Taufe mit Wasser*), l'azione umana che corrisponde all'azione di Dio e costituisce con essa il fondamento dell'esistenza cristiana²³.

¹⁹ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik, IV Band. Die Lehre von der Versöhnung, IV Teil. Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, EVZ-Verlag, Zürich 1967 [sigla: *Dogmatik* IV/4]. Si tratta dell'ultima parte dell'opera che resta incompiuta, poiché – come confessa Barth stesso – la forza fisica e lo slancio intellettuale necessari alla continuazione e al compimento del lavoro, a poco a poco, vengono meno. Nel 1967 Barth ha 81 anni; morirà l'anno seguente.

²⁰ K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, IX.

²¹ La qualifica di «frammento» dipende dal fatto che il testo rappresenta solo una parte del discorso sull'etica. Stando al progetto originario, dopo la presentazione del battesimo, il tomo dedicato all'etica prevedeva l'esposizione dei diversi aspetti della vita cristiana, prendendo come filo conduttore il Padre nostro; in conclusione si sarebbe dovuto parlare della cena: K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, IX. «Il fatto che la teologia battesimale sia collocata nel contesto dell'etica indica la tesi essenziale che si vuole sostenere: che cioè il battesimo [...] si colloca interamente sul piano della risposta umana all'azione di Dio» (F. FERRARIO, «Il battesimo nella tradizione riformata», 406).

²² M. BARTH, *Die Taufe ein Sakrament?*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1951.

²³ La corrispondenza tra azione divina e azione umana è espressa dal concetto di «battesimo», riferito a entrambe, mentre le specificazioni «di Spirito santo» e «d'acqua» evidenziano la differenza. Siamo di fronte a due azioni di due soggetti diversi – rispet-

La conversione dell'uomo è quell'opera divina che si identifica con la storia di Gesù Cristo la quale, in forza della risurrezione e mediante l'opera dello Spirito santo, diventa realtà viva che agisce attualmente in ogni individuo come fattore di rinnovamento. La storia di Gesù, la sua risurrezione e l'opera dello Spirito sono quindi le componenti dell'azione divina che conduce gli uomini ad essere fedeli a Dio, dando così alla vita cristiana il suo fondamento. Questa azione di Dio può essere condensata nella categoria di «battesimo dello Spirito santo», cui si adatta perfettamente una serie di qualifiche – effettivo, causativo e creativo – che risulta invece fuori luogo quando viene riferita al battesimo d'acqua. Solo il battesimo di Spirito si può dunque considerare «un evento “sacramentale” nel senso corrente della parola: esso purifica, rinnova e trasforma realmente e totalmente»²⁴ l'uomo nel suo intimo. Il battesimo d'acqua, invece, non può essere ritenuto un «sacramento», poiché non contiene alcuna azione divina. Esso «risponde al solo “mistero” o solo “sacramento” che sono la storia di Gesù Cristo, la sua risurrezione, l'effusione dello Spirito santo: ma non è esso stesso un mistero né un sacramento»²⁵. Questa convinzione pone Barth in contrasto con una consistente tradizione ecclesiastica e teologica che, nelle sue varianti cattolico-romana, luterana e calvinista²⁶, si avvale anche di riferimenti scritturistici ed è quindi ritenuta biblicamente fondata. In realtà il Nuovo Testamento non presenta l'atto battesimale come un'opera e una parola della grazia che purifica e rinnova l'uomo, bensì come un'azione puramente umana che risponde all'azione di Dio²⁷:

tivamente Dio e l'uomo – all'interno di uno stesso avvenimento, che «avviene solo sulla base del “battesimo di Spirito santo” che rende possibile ed esige il “battesimo d'acqua”» (E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, 96). Le difficoltà suscitate da questo uso del concetto di «battesimo» sono messe in luce in *ivi*, 116-120.

²⁴ K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 37.

²⁵ K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 112. «Le obiezioni, più volte echeggiate nella tradizione protestante, ma mai sviluppate nelle loro conseguenze, relativamente all'uso del termine [sacramento] per il battesimo e la cena del Signore, sono riprese e radicalizzate da Barth» (F. FERRARIO, «Il battesimo nella tradizione riformata», 406).

²⁶ Barth le presenta in K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 112-117. In questo contesto dichiara: «Noch meine eigene 1943 veröffentlichte Schrift *Die kirchliche Lehre von der Taufe* bewegte sich grundsätzlich auf der hier skizzierten Linie der “reformierten” Tradition» (*ivi*, 115).

²⁷ L'analisi dei passi neotestamentari e le conclusioni si trovano in K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 122-140. Il rifiuto di qualsiasi interpretazione sacramentale del battesimo si trova anche in U. Zwingli: cf *ivi*, 141-142.

«Esso non trasmette grazia, ma risponde alla grazia»²⁸. Nella prospettiva di Barth, questa collocazione del battesimo sul versante della ricezione umana della grazia non implica una svalutazione del battesimo stesso, bensì la riscoperta della sua dignità come responsabilità dell'uomo nei confronti dell'azione di Dio²⁹.

Lo spostamento del «baricentro teologico dell'evento battesimale» nella risposta umana all'azione di Dio rende «impossibile riconoscere una pertinenza teologica al battesimo degli infanti»³⁰. La critica nei confronti di esso riprende sostanzialmente gli argomenti già addotti nel 1943: la difesa teologica del pedobattesimo «è tutta comandata dalla decisione previa di giustificare la prassi corrente»³¹; una prassi cui non si vuole rinunciare perché rappresenta la garanzia della continuità della Chiesa come *Volkskirche*. Identica è pure la conclusione: l'invito ad abbandonare il battesimo dei bambini, giudicato «una pratica battesimale profondamente disordinata (*eine tief unordentliche Taufpraxis*)»³². Nel *Fragment* il motivo ultimo che giustifica tale abbandono diventa ancora più stringente. Se infatti nel battesimo d'acqua l'uomo risponde a Dio con la propria decisione, non ha senso che riceva il battesimo chi non è in grado di esprimere personalmente tale decisione. Nella prospettiva di Barth quindi «il rifiuto del pedobattesimo non è fondato negativamente su di una qualità naturale che mancherebbe ai lattanti», bensì «positivamente sulla possibilità di Dio “di rendere partecipe l'uomo della sua grazia non solo passivamente ma anche attivamente”»³³; possibilità esclusa nel caso del battesimo dei bambini.

²⁸ E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, 102.

²⁹ «L'umano, in quanto corrisponde all'azione di Dio, ha il proprio diritto e la propria autonomia ed essi sono debitamente rispecchiati nel battesimo d'acqua. Tali diritto e autonomia, naturalmente, costituiscono una possibilità donata da Dio» (F. FERRARIO, «Il battesimo nella tradizione riformata», 407).

³⁰ F. FERRARIO, «Il battesimo nella tradizione riformata», 408. Per le osservazioni relative al battesimo dei bambini, cf. K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 180-214.

³¹ G. ANGELINI, «I problemi teorici della iniziazione cristiana in prospettiva teologico-pratica», in *Iniziazione cristiana e immagine di chiesa*, Elledici, Leumann (Torino) 1982, 21-80: 45. Cf. K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 197.

³² K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 213. Barth respinge comunque la prospettiva di ribattezzare quanti sono stati battezzati da piccoli: «Ihre Taufe ist wohl in einer äußerst bedenklichen und fragwürdigen, weil unordentlichen, aber damit doch nicht einfach ungültigen Weise vollzogen worden» (*ivi*, 208).

³³ E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, 106; cita K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 6.

II. L.-M. CHAUVET «CONTRO» BARTH

La critica che Chauvet muove alla riflessione barthiana sul battesimo prende avvio dal legame che esiste tra questa riflessione e un certo modo di intendere la giustificazione. Quale fedele erede di Calvino, Barth prova una decisa avversione nei confronti di tutto ciò che potrebbe anche solo vagamente richiamare il «sinergismo». Nella sua forma più semplice, questo orientamento afferma la cooperazione fra Dio e la creatura umana nell'opera della salvezza. Se infatti Dio viene incontro alla creatura umana, essa pure deve fare la sua parte e la salvezza è incompleta fino a che l'uomo non dà il suo apporto. Una visione del genere risulta per Barth assolutamente inaccettabile perché, presupponendo che la giustificazione venga in parte da Dio e in parte dall'uomo, compromette l'assoluta gratuità della grazia. Allo schema sinergetico (*partim* Dio... *partim* l'uomo; *e* Dio... *e* l'uomo), Barth oppone in modo netto l'alternativa: *o* Dio... *o* l'uomo, che presuppone un'irriducibile concorrenza fra i due termini. Questa impostazione Chauvet la rileva nitidamente presente nelle pagine che il teologo di Basilea dedica al senso del battesimo d'acqua. Per Barth ricercare la santità di questo gesto in un'efficacia divina ad esso immanente conduce a un dilemma insuperabile:

O ciò che gli uomini vogliono e fanno diventa senza significato [...], perché è completamente dominato e nascosto dall'opera e dalla parola di Dio ad esso immanente: il battesimo di Spirito si integra il battesimo d'acqua (*integriert sich die Wassertaufe*) e lo rende alla fin fine superfluo. Oppure ciò che gli uomini vogliono e fanno diventa come tale il volere e il fare di quell'opera e parola di Dio; la loro azione diventa ed è come tale contemporaneamente un'opera divina: il battesimo d'acqua si integra il battesimo di Spirito (*integriert sich die Geistestaufe*) e lo rende alla fin fine superfluo³⁴.

Come abbiamo visto, per evitare il dilemma Barth rifiuta in modo categorico la sacramentalità del battesimo d'acqua: non si tratta di un «mistero» o «sacramento» nella linea della tradizione ecclesiastica e teologica, bensì della decisione umana in risposta alla condiscendenza divina³⁵. Annota Chauvet: «Il battesimo non è affatto operatore della grazia; esso è solo il rivelatore del già-qui della grazia concessa da Dio nel "battesimo

³⁴ K. BARTH, *Dogmatik* IV/4, 112.

³⁵ Con questa posizione di principio è perfettamente coerente il suo deciso *Nein!* al battesimo dei bambini, che già risuona nella conferenza del 1943.

dello Spirito»³⁶. Di fatto siamo di fronte a una «non sacramentaria»³⁷, che si colloca in evidente discontinuità rispetto alle prospettive sviluppate nella Chiesa cattolica romana. E poiché l'approccio di Barth al battesimo dipende dalla visione che egli ha della giustificazione, Chauvet ritiene di dover problematizzare l'affermazione di una fondamentale concordanza tra la visione barthiana della giustificazione e quella cattolica³⁸.

Pur partendo da un'istanza opposta a quella di quanti, «dal basso», rivendicano la reintroduzione del vissuto umano nei sacramenti³⁹, la «non sacramentaria» barthiana risulta improntata allo stesso «soggettivismo esistenziale» e si espone alla medesima critica di ordine filosofico: la sostituzione di un «soggettivismo esistenziale» all'«oggettivismo essenzialista» della sacramentaria «tradizionale» non risolve i problemi, perché i due modelli si muovono sullo stesso terreno metafisico.

Lì dove il primo [il modello dell'«oggettivismo essenzialista»] era alimentato dallo schema della «produzione», questo [il modello del «soggettivismo esistenziale»] è alimentato dallo schema della «traduzione»: invece di essere considerati come strumenti di produzione della grazia da ottenere, i sacramenti vengono considerati come strumenti di traduzione della grazia già data. Essi rimangono sempre degli strumenti attraverso i quali il soggetto-substrato (*sub-iectum*) pone davanti a sé (*ob-iectum*) le sue esperienze soggettive per «esprimerle»⁴⁰.

Entrambi i modelli misconoscono totalmente la prospettiva secondo cui i sacramenti sono «mediazioni di linguaggio che fanno avvenire il reale come umano e significante»⁴¹. Prima di seguire Chauvet nell'elaborazione di un discorso sacramentario che assuma questa prospettiva, completiamo la recensione della sua critica a Barth, raccogliendo le osser-

³⁶ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 289. «Il sacramento [...] è solo la traduzione festiva del già-qui della grazia data all'uomo nella sua esistenza etica. Serve da trampolino [...] a partire dal quale l'uomo esprime a Dio la sua riconoscenza per la grazia già ricevuta» (*ivi*, 290).

³⁷ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 290.

³⁸ Al riconoscimento di tale concordanza Barth stesso era stato indotto dal modo in cui H. KÜNG aveva presentato la dottrina cattolica della giustificazione: cf K. BARTH, «Lettera all'autore», in H. KÜNG, *La giustificazione* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 2), Queriniana, Brescia 1969, 5-10.

³⁹ Cf L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 285-287.

⁴⁰ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 287.

⁴¹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 290.

vazioni relative alla «coerenza di fatto»⁴² che egli rileva tra la non-sacramentaria barthiana e altri ambiti della riflessione sviluppata dal teologo riformato: la cristologia, il discorso su Dio, l'ecclesiologia e la dottrina della creazione.

Sul versante cristologico, l'«insistenza unilaterale [di Barth] sull'iniziativa divina minimizza il ruolo dell'umanità perfino nello stesso Cristo»⁴³. Come ha giustamente osservato H. Bouillard, nella dogmatica barthiana «la salvezza è talmente l'opera di Dio solo che l'umanità di Cristo stesso non vi coopera»⁴⁴. L'azione di Dio assume «un rilievo così esclusivo che quella dell'Uomo-Dio sembra riassorbirsi in essa e la condotta umana di Gesù appare solo come il velo dell'unica azione divina»⁴⁵. Da qui scaturisce una visione della salvezza dominata dalla prospettiva della sostituzione: in Gesù Cristo Dio stesso «si nasconde nel suo contrario per agire da solo, al posto dell'uomo»⁴⁶. Commenta Bouillard: «Questa nozione di scambio effettuato da Dio senza alcuna cooperazione umana costituisce precisamente il *leit motiv* della cristologia barthiana»⁴⁷. E questo stesso autore, mentre approva l'intento di «ristabilire la sovranità della Parola di Dio», perseguito da Barth, rileva che il teologo di Basilea «sembra essere andato al di là. Egli si è messo in certo senso dal punto di vista di Dio (del Dio che parla nella Bibbia) per contemplare di là la sua opera». È una tentazione che insidia ogni teologo: cedervi significa esporre il discorso teologico al rischio di configurarsi come «una gnosi caduta dal cielo»⁴⁸. Questa prospettiva sovra-temporale e sovra-storica fa sì che Barth finisca

⁴² L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 367.

⁴³ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 367.

⁴⁴ H. BOUILLARD, *Karl Barth, 2. Parole de Dieu et existence humaine, 1*, Aubier-Montaigne, Paris 1957 [sigla: *Karl Barth 2/1*], 115.

⁴⁵ H. BOUILLARD, *Karl Barth 2/1*, 118: cit. in L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 367. La posizione di Barth è legata alla sua interpretazione del dogma di Calcedonia: «Le sujet de l'incarnation, comme de la réconciliation, n'est ni la nature humaine du Christ, ni sa nature divine, ni leur union, mais le Fils de Dieu, le sujet divin qui porte la nature divine et assume la nature humaine» (H. BOUILLARD, *Karl Barth 2/1*, 120).

⁴⁶ H. BOUILLARD, *Karl Barth, 2. Parole de Dieu et existence humaine, 2*, Aubier-Montaigne, Paris 1957 [sigla: *Karl Barth 2/2*], 292: cit. in L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 367.

⁴⁷ H. BOUILLARD, *Karl Barth 2/1*, 115.

⁴⁸ H. BOUILLARD, *Karl Barth 2/2*, 300: cit. in L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 368.

per smentire le intenzioni da lui stesso dichiarate, in base alle quali il discorso su Dio dovrebbe essere insieme trinitario e cristologico:

Trinitario nella misura in cui l'essere di Dio, coincidendo con la sua azione, è fin dall'inizio posto come il «suo essere in quanto ama» e il suo «essere nella libertà» (*Dogm.* II/1); cristologico perché l'elezione gratuita di Dio, che comanda tutto il punto di vista barthiano e che costituisce «il Vangelo *in nuce*», non ha altro principio, contenuto e termine che Gesù Cristo (*Dogm.* II/2)⁴⁹.

Di fatto, però, il suo ragionamento presuppone inconsapevolmente una «nozione semplice» di Dio che segretamente presiede al volere e all'amare di Dio, il quale per grazia predestina in Cristo le sue creature. Così pure l'elaborazione di una teologia dell'umanità e della sofferenza di Dio si ferma a metà strada: «La croce di Gesù è sì rivelazione di Dio; ma non è, propriamente parlando, evento in Dio»⁵⁰. Stando al giudizio di J. Moltmann, «una sorta di “riserva trans-cristologica” [...] permette ultimamente a Barth di evitare la totale identificazione del Dio nascosto con il Dio rivelato»⁵¹. Il discorso su Dio risulta pertanto svolto in modo «pre-trinitario» e «trans-cristologico». Per Chauvet si tratta di un esito inevitabile: «La “nozione semplice” di Dio che egli teneva in riserva non gli permetteva di ipotizzare un “il Verbo e la carne” che non fosse, ai suoi occhi, segretamente portatore del sacrilegio sinergico»⁵².

La preoccupazione di esorcizzare qualsiasi traccia di sinergismo si coglie anche nell'ecclesiologia, dove Barth da un lato reagisce alla cancellazione della Chiesa visibile, propugnata dalla teologia liberale, ma dall'altro non riconosce alla Chiesa alcun ruolo se non quello di far «conoscere collettivamente l'elezione divina già manifestata individualmente nella fede e nel battesimo»⁵³. Si spiega così l'insistenza sul carattere «confessante» della Chiesa, al punto che la professione della fede risulta in fondo l'unico ruolo ad essa affidato. L'impossibilità di pensare l'azione di Dio attraverso la mediazione attiva dell'uomo emerge anche nella dottrina della creazione. Se Barth ha il merito di aver considerato la creazione come un momento nell'economia della grazia, la sua interpretazione sembra spin-

⁴⁹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 368.

⁵⁰ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 368.

⁵¹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 368.

⁵² L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 369.

⁵³ L. VILLETTE, *Foi et sacrement. De Saint Thomas à Karl Barth*, Bloud et Gay, Paris 1964, 303.

gersi troppo avanti. La creazione, infatti, non precede la redenzione ma da essa procede: è soltanto «“la produzione dello spazio in cui deve svolgersi la storia dell’alleanza di grazia”, “il teatro e il quadro [...] previsti nell’elezione eterna di Gesù Cristo” della storia di salvezza»⁵⁴. È legittimo avanzare il dubbio che una visione del genere privi il creato della sua relativa autonomia e svuoti il mondo e la storia della loro consistenza.

L’analisi che Chauvet ha svolto nei diversi ambiti del discorso teologico conferma che per Barth è impossibile pensare insieme e in modo non concorrenziale azione di Dio e azione dell’uomo. Alla radice di tale impossibilità sta il presupposto tipicamente metafisico per cui «la trascendenza di Dio può essere capita solo secondo lo schema [...] dell’opposizione rispetto all’uomo. Un simile presupposto appartiene a sua volta a una “nozione semplice”, onto-teologica di Dio»⁵⁵. Ed è proprio questo presupposto che spiega sia la tendenza a dissociare la divinità di Cristo dalla sua umanità, sia la negazione del valore sacramentale del battesimo, ricondotto (e ridotto) a «risposta riconoscente dell’uomo per la giustificazione di cui Dio lo ha già anteriormente gratificato»⁵⁶. Una simile riduzione del battesimo e dei sacramenti alla loro dimensione di «rivelatori» della grazia di Dio trascura il fatto che essi sono anche «operatori» della medesima grazia, per cui hanno un’efficacia che Chauvet propone di leggere nella linea del linguaggio e del simbolo.

III. CHAUVET OLTRE BARTH

Dopo aver richiamato alcune linee di fondo della comprensione che Chauvet ha dei sacramenti (1), mettiamo a fuoco il tema della grazia sacramentale con particolare riferimento al battesimo (2), per considerare infine i problemi che si pongono quando questo sacramento viene richiesto per i bambini (3).

⁵⁴ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 369.

⁵⁵ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 370.

⁵⁶ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 370.

1. I sacramenti come «espressioni simboliche operanti»

Rispetto allo schema metafisico, cui Barth resta suo malgrado legato, Chauvet introduce un orizzonte di pensiero radicalmente innovativo, incentrato sul tema della mediazione⁵⁷. In contrasto con la visione che pone il soggetto umano prima del linguaggio e della cultura, egli ritiene che il soggetto non avvenga come tale se non in seno alle mediazioni storiche e culturali che danno forma al suo mondo. Si parla in proposito di ordine simbolico, costituito dall'insieme coerente dei valori sociali, cognitivi, etici, estetici, politici... che formano una struttura all'interno della quale ogni elemento ha il suo significato, nella misura in cui occupa il posto che gli compete in rapporto all'insieme. Ora, come il soggetto non avviene in quanto tale se non tramite la corporeità che gli dischiude l'accesso all'ordine simbolico, così il cristiano non avviene come tale se non mediante la fede che lo introduce nell'ordine simbolico ecclesiale, necessaria mediazione della relazione con Cristo. Nell'ambito di tale ordine, l'espressione paradigmatica della corporeità della fede è costituita dai sacramenti, definiti «espressioni simboliche operanti»⁵⁸.

Grazie alla propria essenza rituale, il linguaggio liturgico che qualifica i sacramenti realizza in modo eminente la dimensione autoimplicativa, propria del linguaggio della fede: quella dimensione in forza della quale, in ogni affermazione di fede, il soggetto dice se stesso⁵⁹.

Nei riti, in effetti, si trova espressa in modo paradigmatico la dimensione performativa del linguaggio, attraverso le sue caratteristiche: trasformare la posizione dei soggetti per il fatto di enunciare delle parole e rimandare ad una regola/legge, dentro un quadro di statuti sociali e simbolici riconosciuti in seno alla comunità parlante/celebrante⁶⁰.

⁵⁷ «Della mediazione» è il titolo che L.-M. Chauvet era sul punto di dare alla sua opera maggiore, *Simbolo e sacramento*: «Tout le projet en effet peut se résumer dans l'idée du consentement positif à la corporéité comme médiation du rapport le plus spirituel à Dieu» (L.-M. CHAUVET, «Une relecture de Symbole et Sacrement», *Questions Liturgiques* 88 [2007] 111-125: 124).

⁵⁸ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 290.

⁵⁹ Quello della fede è dunque un linguaggio che funziona prioritariamente secondo una modalità illocutiva, cioè rende effettivi gli atteggiamenti di adesione, di fiducia, di impegno... che esprime: cf L.-M. CHAUVET, «La liturgia nel suo spazio simbolico», *Concilium* 31 (1995) 420-435.

⁶⁰ U. LORENZI, «In dibattito con Louis-Marie Chauvet. Pensare e dire la fede oggi», *La Scuola Cattolica* 141 (2013) 497-521: 507.

Così, ad esempio, l'enunciato «Gesù è il Signore» dispiega la propria natura autoimplicativa soprattutto nell'atto liturgico con cui l'assemblea, piegando le ginocchia davanti a Gesù, si «incorpora» ciò che enuncia, cioè il riconoscimento della sua signoria. In tal modo il linguaggio rituale «costituisce la confessione di fede in atto, l'atto di fede»⁶¹. A ciò si collega il superamento dell'alternativa tra il rivelare e l'operare. In quanto è di ordine simbolico, l'efficacia dei sacramenti va letta infatti come «“operazione” inseparabile dalla “rivelazione” che vi si effettua»⁶²: i sacramenti sono cioè rivelatori in quanto operatori e operatori in quanto rivelatori. Sul primo versante – come rivelatori (in quanto operatori) – essi danno visibilità al «già-qui» della grazia nell'esperienza credente⁶³. D'altra parte, sono operatori solo in quanto agiscono nella modalità simbolica di espressioni rivelatrici. La realtà che essi operano (ad esempio la rigenerazione battesimale) non è nascosta «dietro o sotto l'atto di linguaggio verbo-rituale che l'esprime metaforicamente»⁶⁴, ma è inseparabile dall'espressione simbolica che le dà forma.

2. La grazia sacramentale del battesimo

Su questa base, riferendosi al caso del battesimo, Chauvet esplicita la sua comprensione della grazia sacramentale che, per quanto sia «irriducibile a ogni effettuazione simbolica intra-linguistica [...], va tuttavia pensata in questa prospettiva»⁶⁵. Il battesimo viene quindi considerato anzitutto su un piano strettamente socio-linguistico. A questo livello «l'efficacia

⁶¹ L.-M. CHAUVET, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles», *La Maison-Dieu* 174 (1988) 75-95: 83.

⁶² L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 291.

⁶³ Nel caso del sacramento della riconciliazione, ad esempio, anche la scolastica affermava che un peccatore è perdonato da Dio nel suo movimento interiore di pentimento, prima che il rito sacramentale abbia luogo. Il sacramento manifesta quindi simbolicamente gli elementi che fanno di questo pentimento il luogo del perdono di Dio. Ma questo pentimento, a sua volta, è parte integrante del sacramento: l'atto di conversione più interiore e personale, per quanto non sempre necessariamente sfoci in un itinerario sacramentale, «dispiega la sua essenza e giunge alla sua verità nella sua espressione sacramentale» (L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 298).

⁶⁴ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 298.

⁶⁵ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 299. Cf anche ID., «Parole et sacrement», in ID., *Le Corps, Chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Paris 2010, 105-130: 110-115.

simbolica delle espressioni religiose rituali è tale da creare una instaurazione o una restaurazione di rapporto sociale tra i membri del gruppo in nome del Terzo assente che li raduna – l'Antenato, il Dio, la Legge...»⁶⁶. Nel caso specifico, la formula battesimale ha un'efficacia simbolica perché viene enunciata in modo performativo da un ministro a ciò abilitato, nel corso di una liturgia che si svolge all'interno di un gruppo per il quale questo atto di linguaggio è socialmente significativo come rito. L'efficacia simbolica è assolutamente reale, nel senso che il battezzato è veramente trasformato. Cambia infatti la rappresentazione che gli altri agenti del rito si fanno di lui: da lì in poi egli è considerato facente parte della comunità ecclesiale⁶⁷. Cambia pure la rappresentazione che l'interessato ha di sé in quanto egli stesso si riconosce come battezzato. L'efficacia simbolica si realizza dunque perché sia i partecipanti sia il neofita riconoscono che l'atto compiuto cambia lo statuto dell'interessato in rapporto al gruppo-Chiesa e perché «questo riconoscimento riposa esclusivamente sulla conformità del rito alla dottrina ufficiale relativa al battesimo»⁶⁸. L'ordine simbolico ecclesiale possiede dunque in se stesso le ragioni dell'efficacia sacramentale, la quale non può pertanto essere ridotta alla soggettività dei partecipanti⁶⁹. L'instaurazione di un rapporto di filiazione con Dio e di fraternità con gli altri viene effettuata dal battesimo «in maniera programmatica», nel senso che «la grazia viene data come un compito da svolgere»⁷⁰. In questa prospettiva essa

ci appare non come un «qualcosa» da ricevere, ma come un *ricever-si*: riceverci da Dio come figli e dagli altri come fratelli [...]. Noi la intendiamo

⁶⁶ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 299.

⁶⁷ «Tutti riconoscono il neofita come uno dei loro. E tutti possono interpretare questa appartenenza, conformemente alla dottrina ufficiale e qualunque sia la loro adesione personale attraverso la fede a questa dottrina, come filiazione verso lo stesso Dio chiamato Padre – Padre di Gesù, il Figlio – e come fraternità nuova all'interno della comune alleanza di cui egli è ormai proclamato solidale» (L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 300).

⁶⁸ E. PERRIER, «Louis-Marie Chauvet ou la médiation solitaire», *Revue Thomiste* 112 (2012) 635-661: 654.

⁶⁹ «Le baptême du néophyte n'est pas subordonné à la foi des membres de l'assemblée à ce que réalise le sacrement: c'est l'objectivité de l'ordre ecclésial qui compte, pas les dispositions subjectives» (E. PERRIER, «Louis-Marie Chauvet», 654).

⁷⁰ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 301. «Soprattutto in Paolo, l'indicativo "dogmatico" del "voi siete morti al peccato con il Cristo" si coniuga con l'imperativo etico del "morite dunque"» (*ivi*).

quindi come un *lavoro simbolico* che tocca il punto più reale dei soggetti credenti: lavoro fondamentale di ristrutturazione del loro rapporto con Dio e con gli altri [...]. Il sacramento è dunque «evento di grazia»: non perché costituisca un campo in cui il tesoro oggetto sarebbe nascosto, ma perché rovescia simbolicamente quel campo che siamo noi stessi e lo rende così fruttuoso convertendolo alla filiazione e alla fraternità⁷¹.

Rispetto al concetto di causalità, del tutto eterogeneo rispetto alla grazia sacramentale, il registro dell'efficacia simbolica rappresenta un terreno omogeneo alla natura interpersonale e gratuita propria di tale grazia. Una grazia che resta comunque «irriducibile a qualsiasi “spiegazione”»⁷² e che non si identifica con la trasformazione dei rapporti sociali, operata dall'efficacia simbolica del rito. Di conseguenza «una cosa è essere proclamato figlio per Dio e fratello per gli altri in Gesù Cristo, essere riconosciuto come tale ed esserlo quindi veramente sul piano sociale; altro è esserlo sul piano teologale della fede, della speranza e della carità»⁷³. La dimensione propriamente teologale rientra infatti nell'ordine di ciò che è indicibile e non conoscibile. Il piano dell'efficacia intra-linguistica, legata alla dinamica simbolica, e quello dell'efficacia extra-linguistica, relativa al dono della grazia, sembrano qui semplicemente giustapposti. Di conseguenza «il rito può essere perfettamente efficace sul piano simbolico dello statuto nuovo del soggetto nella Chiesa», senza che «questa efficacia intra-linguistica sia accompagnata da quella, extra-linguistica, riguardante il dono e la ricezione della grazia stessa»⁷⁴. In altre parole, il rito può «funzionare perfettamente al livello che è il suo, pur rimanendo un guscio vuoto di fede»⁷⁵.

Ciò trova riscontro nel fatto che la richiesta dei sacramenti non implica necessariamente un'adesione personale al contenuto della fede, per cui si pone il problema del modo in cui gestire pastoralmente richieste di questo tipo. Da un lato, infatti, i pastori non possono pretendere di valutare il grado di fede delle persone coinvolte; d'altra parte, la fede personale non può essere trascurata, poiché l'azione liturgica stessa domanda ai partecipanti di conformare il loro cuore e il loro agire a ciò che essa significa. La questione riguarda soprattutto quei sacramenti o atti liturgici che possono

⁷¹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 302. Cf anche ID., «Parole et sacrement», 127-128.

⁷² L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 303.

⁷³ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 303.

⁷⁴ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 303.

⁷⁵ L.-M. CHAUVET, «La structuration de la foi», 92.

essere qualificati come «riti di passaggio»: riti, cioè, mediante i quali i passaggi nodali della vita (la nascita, la pubertà, la relazione sessuale, la morte) cessano di essere bruti fatti di natura e vengono simbolicamente integrati nella cultura, diventando così avvenimenti propriamente umani. Il riferimento è dunque al battesimo dei bambini, alla comunione solenne, al matrimonio e al funerale⁷⁶. Consideriamo in modo specifico i contributi relativi al battesimo dei bambini, cui Chauvet dà particolare rilievo.

3. Note sul battesimo dei bambini

In diversi casi la celebrazione del battesimo dei bambini suscita un certo disagio, legato allo scarto che si registra tra ciò che i genitori chiedono (un rito di passaggio) e ciò che la Chiesa offre (un sacramento della fede). A tale proposito, Chauvet ritiene che il ricorso al tema della mediazione possa giovare ai pastori (preti, diaconi e laici cui è affidato un «ufficio pastorale»), «fornendo loro degli strumenti di analisi che mostrano quanto una domanda rituale sia fatta di motivazioni complesse e soprattutto smascherando ciò che può forse esservi di ideologico in certi discorsi teologici tenuti in nome della verità o della purezza della “fede”»⁷⁷. Sul presupposto che anche il battesimo dei bambini è un sacramento della fede (3.1), Chauvet chiarisce cosa c'è dietro la richiesta di un rito di passaggio rivolta alla Chiesa (3.2) e precisa quale fede la Chiesa domandi ai genitori che chiedono di battezzare i loro figli (3.3).

⁷⁶ Sul modo in cui gestire questi riti, cf L.-M. CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997, 227-265 (or.: *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, Les Éditions Ouvrières, Paris 1993, 189-216). La categoria dei «riti di passaggio» risale ad A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Emile Nourry, Paris 1909 (trad. it.: *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino 1981).

⁷⁷ L.-M. CHAUVET, «Approccio pastorale», in ID., *Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale*, Cittadella, Assisi 2006, 181-235: 185. Cf anche L.-M. CHAUVET, «Battesimo dei bambini e fede dei genitori», in ID., *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano 2010, 275-295 (or.: «Baptême des petits enfants et foi des parents», *La Maison-Dieu* 207 [1996] 9-28).

3.1. Il battesimo dei bambini come sacramento della fede

Ogni sacramento è sacramento della fede, secondo il duplice profilo oggettivo e soggettivo⁷⁸. A livello oggettivo, la parola sacramentale è efficace in quanto è creduta dalla Chiesa, per cui la mancanza di fede del ministro o del soggetto non impedisce l'agire di Dio e, dunque, la validità del sacramento. A livello soggettivo, invece, la mancanza di fede del soggetto compromette la fecondità spirituale del sacramento, pur non impedendone la ricezione per la quale basta l'intenzione. In questo quadro, anche al battesimo dei bambini viene riconosciuta la qualifica di sacramento della fede, intendendo con ciò anzitutto la fede della Chiesa. L'affermazione emerge in particolare grazie ad Agostino, secondo il quale è la Chiesa in quanto madre che, nella sua totalità, presenta il bambino al battesimo. E l'infante diventa fedele non in forza della fede personale, bensì grazie al battesimo in quanto sacramento della fede. La condizione dell'infante battezzato può essere letta in analogia con la situazione umana del piccolo: ciò che fa di lui un essere umano è anzitutto la «matrice» culturale e sociale di una comunità umana nella quale egli è immerso attraverso la relazione simbolica con i suoi genitori. Analogamente, mediante il battesimo, l'infante è avvolto nella «matrice» credente della madre Chiesa, la quale lo rende «credente» o «fedele» attraverso la relazione simbolica di dipendenza e partecipazione alla propria fede; relazione che il bambino è chiamato ad assumere più tardi attraverso un atto di fede personale. Quella dell'infante è dunque una fede *aliena*, non ancora fatta propria mediante un atto personale, come *alienum*, cioè non ratificato personalmente, è il peccato che il battesimo rimette al neonato⁷⁹. Per quanto dunque si tratti di un vero battesimo e non di un sacramento dimezzato, tuttavia, in assenza della fede personale, il battesimo dei bambini va letto «in modo analogico in rapporto al battesimo, liturgicamente e teologicamente esemplare, degli adulti»⁸⁰.

⁷⁸ Cf L.-M. CHAUVET, «Battesimo dei bambini e fede dei genitori», 276-280.

⁷⁹ Cf L.-M. CHAUVET, «Baptême des petit enfants et péché originel», in Id., *Le Corps, Chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, Paris 2010, 287-305: 302 (or.: 1998).

⁸⁰ L.-M. CHAUVET, «Battesimo dei bambini e fede dei genitori», 280. In questa presentazione la fede della Chiesa e l'atto di fede del soggetto appaiono come due entità separate, da unificare in un secondo momento. Così la fede della Chiesa viene sostanzialmente ipostatizzata, mentre «la condizione del bambino è ricondotta allo stato di una “attesa” verso il momento nel quale il soggetto libero potrà alla fine introdurre la decisione di

3.2. La richiesta del battesimo come rito di passaggio

La richiesta di un rito è intessuta di motivazioni complesse, che in buona parte ne spiegano la sostanziale tenuta, anche in un contesto largamente secolarizzato⁸¹. Se infatti la fede e la morale funzionano secondo un procedimento analogico, cioè si realizzano secondo un grado più o meno elevato, il rito invece funziona in maniera digitale: «posiziona», conferisce uno *status*, distribuisce funzioni (sono battezzato o non lo sono, mi sono comunicato oppure no...); pertanto può essere valorizzato per se stesso, indipendentemente dalla fede che normalmente presuppone. I riti di passaggio, poi, in quanto ancora largamente adottati dall'insieme della popolazione, sono fattori di integrazione nel gruppo sociale e la logica che porta a riprodurli non ripete quella che ne ha determinato l'origine: se inizialmente la domanda di battesimo era motivata dalla fede in Gesù Cristo, dopo un certo numero di generazioni, essa tende a riproporsi indipendentemente o quasi da tale fede. Si chiede allora il battesimo per i benefici che esso apporta sia sul piano sociale (integrazione nel gruppo familiare o sociale, inserimento in una tradizione, occasione di festa...) che su quello psichico (gestione del senso di colpa di fronte ad un al di là più o meno incerto, ricorso ad una onnipotenza protettrice...). Ecco perché i genitori tengono tanto al battesimo del loro bambino, anche quando sembrano lontani dalla fede cristiana: la loro domanda, radicata nell'inconscio, viene da quanto vi è di più arcaico nell'umanità. Essa mette in gioco la natura stessa della religione, nella quale sono connessi molteplici fattori, presenti peraltro anche nel cristianesimo, che non li distrugge, bensì li presuppone e li converte al vangelo. «Di fatto, la fede più pura non accade mai se non all'interno di mediazioni storiche, sociali, psichiche complesse. Queste mediazioni sono inevitabilmente ambigue, ma sono proprio queste che fanno della fede un atto pienamente umano»⁸².

fede» (S. UBBIALI, «Il battesimo dei bambini. Questione teologica e questione antropologica», in *Il battesimo dei bambini*, 143-193: 154).

⁸¹ Cf L.-M. CHAUVET, «Approccio pastorale», 187-205; ID., *I sacramenti*, 232-244.

⁸² L.-M. CHAUVET, «Approccio pastorale», 201.

3.3. La fede richiesta ai genitori per il battesimo dei loro figli

Se il battesimo dei bambini mette in gioco anzitutto la fede della Chiesa, il rituale del Vaticano II chiede ai genitori di «professare la fede ecclesiale a nome proprio, e non più (come avveniva in precedenza) a nome del bambino». Di fronte al sospetto che tale professione di fede possa essere inficiata dalla menzogna, è necessario chiarire «cosa domanda la Chiesa attraverso il triplice “credete voi?”». L'interrogazione verte dunque «sulla natura stessa dell'atto di fede»⁸³. Sotto il profilo linguistico, il triplice «credo» che i genitori pronunciano in risposta alle domande del celebrante è un enunciato performativo grazie al quale essi si posizionano come credenti in rapporto agli altri e davanti a Dio⁸⁴. Alcune notazioni di carattere più prettamente teologico contribuiscono a evidenziare la natura complessa della fede⁸⁵. Collocata all'incrocio tra la ragione e il desiderio (o la «volontà», secondo la dizione scolastica), la fede mobilita anche il «cuore»: si tratta, in fondo, di un movimento di fiducia di tutta la persona verso Dio come Bene desiderabile, un *credere in* che rientra nell'ordine della relazione. Essa inoltre è viva solo se «informata» dall'amore per Dio e si configura non solo come «atto», ma anche come «virtù», cioè disposizione stabile che orienta l'esistenza verso Dio; e qualora gravi difficoltà impedissero l'atto di fede, la fede come virtù può permanere, continuando a rendere la persona disponibile all'irruzione di Dio. È pertanto evidente che la verità della fede non si misura né sul metro del sapere teologico, né come se fosse una convinzione di tipo prevalentemente intellettuale.

Almeno in parte, la fede è anche un fatto culturale e le difficoltà che si registrano oggi sono spesso legate a rappresentazioni poco credibili che si sono depositate su molti termini ed enunciati utilizzati per esprimerla. Se si offrono ai genitori elementi che permettano loro di decodificare alcune parole della fede ecclesiale, liberandole da tali rappresentazioni, la loro adesione torna ad essere possibile. Allora qualcosa di una fede addormentata conosce una sorta di risveglio. Evidentemente, per tornare a una

⁸³ L.-M. CHAUVET, «Approccio pastorale», 207.

⁸⁴ Cf L.-M. CHAUVET, «Approccio pastorale», 209. Queste considerazioni sono abbozzate in ID., «Battesimo dei bambini e fede dei genitori», 289-291; sullo sfondo sta la riflessione svolta in ID., «La structuration de la foi».

⁸⁵ Vengono qui riproposte affermazioni svolte più ampiamente in L.-M. CHAUVET, «Battesimo dei bambini e fede dei genitori», 281-288; dichiarata è l'ispirazione alla riflessione di Tommaso in proposito.

vita di fede ecclesiale duratura, la maggior parte dei genitori ha bisogno di molto più tempo di quello offerto dalla preparazione al battesimo. Occorrerebbe pertanto essere in grado di offrire loro un cammino di tipo «catecumenale», come quello proposto ai «ricomincianti». Nel frattempo, però, bisogna riconoscere che il passo compiuto dai genitori in occasione del battesimo del figlio ha valore in sé stesso. Non pochi di essi, infatti, escono dalla preparazione e dalla celebrazione del battesimo del figlio con la percezione di essere più cristiani di prima: hanno avvertito di poter riporre la loro fiducia nel Dio rivelato da Gesù e hanno accettato di lasciarsi coinvolgere nel movimento della fede della Chiesa. Questa fede vive della sua manifestazione concreta e trova nelle espressioni che di essa si danno le mediazioni molteplici e complesse all'interno delle quali il soggetto diviene credente. Proprio la considerazione della complessità delle mediazioni in gioco può favorire il passaggio da una pastorale del sospetto a una pastorale della proposta, che veda nelle richieste dei genitori – per quanto spesso legate a motivazioni inconsce e ambigue – un'opportunità per offrire loro un tempo di (ri-)scoperta del vangelo come buona notizia per la vita loro e dei loro figli⁸⁶.

IV. OSSERVAZIONI CRITICHE

La conclusione cui approda Chauvet per quanto riguarda la pastorale del battesimo dei bambini rivela un orientamento diametralmente opposto a quello di Barth. Mentre il teologo di Basilea giudica «profondamente disordinata» la prassi del pedobattesimo, il sacramentologo francese vede nella richiesta di battesimo per un infante un'opportunità per l'annuncio del vangelo. Lo studio che abbiamo condotto ha mostrato che questa contrapposizione sul piano delle scelte concrete si radica in presupposti teorici che differenziano profondamente i due autori. Tali presupposti riguardano anzitutto il rapporto tra l'agire di Dio e quello dell'uomo. In proposito va riconosciuto a Barth il merito di aver posto la domanda radicale per la teologia: quella circa il modo in cui si unificano, pur restando insuperabilmente differenti, la libera rivelazione di Dio e la libertà storica dell'uomo. Tuttavia il modello riflessivo da lui proposto non è in grado di rispondere

⁸⁶ Su come gestire un colloquio pastorale in queste situazioni, cf L.-M. CHAUVET, *I sacramenti*, 244-265.

alla questione su cui egli stesso ha fatto convergere il lavoro teologico⁸⁷. Tale inadeguatezza presumibilmente dipende dalla preoccupazione di evitare qualsiasi forma di «sinergismo», che induce a far valere l'assoluta trascendenza di Dio attraverso lo schema di una radicale opposizione rispetto all'uomo⁸⁸. Si spiega così l'esigenza di mantenere rigorosamente distinte azione di Dio e azione umana⁸⁹, cui consegue il radicale svuotamento della sacramentalità: gli atti di solito chiamati sacramenti non comunicano alcuna grazia divina, ma «coincidono con le azioni nelle quali l'uomo risponde alla grazia divina»⁹⁰. In questa linea il battesimo d'acqua significa la corrispondenza umana domandata dall'iniziativa salvifica divina: si tratta dunque di un gesto puramente umano, volto a riconoscere il «già-qui» di una grazia, che si dà al di fuori di qualsiasi mediazione. Il sempre più deciso rifiuto del battesimo dei bambini è del tutto coerente con queste prospettive.

La netta opposizione tra uomo e Dio si ritrova anche nella riflessione barthiana sulla fede, il cui ruolo si risolve nel riconoscimento dell'azione assolutamente sovrana di Gesù Cristo. Tutto è fatto da Gesù Cristo e da Lui solo: a questa condizione solamente può essere salvaguardata la sovranità dell'azione divina. Contestando la concezione luterana della giustificazione *sola fide*, in quanto tenderebbe ad attribuire alla fede un valore autonomo, Barth riprende Calvino e ritiene che la fede sia nell'uomo pura creazione di Dio, senza cooperazione umana: il «sì» apparentemente pronunciato dall'uomo in risposta alla Parola giustificatrice è di fatto opera di Dio solo. Non è quindi possibile ammettere alcun concorso dell'uomo alla salvezza, neppure intendendo tale apporto nel modo più debole possibile. Qualsiasi cooperazione tra Dio e l'uomo va infatti radicalmente esclusa. In sintesi, «la fede non è nulla più che il mezzo attraverso il quale Dio – e Dio solo come soggetto – mi fa conoscere la mia situazione di riscattato

⁸⁷ Cf S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, 88.

⁸⁸ Si tratta «d'une opposition dialectique absolue entre l'homme et Dieu, entre la nature et la grâce, entre le temps et l'éternité. En vertu de cette opposition, rien de ce qui est de l'homme ne peut pénétrer dans le domaine divin, et la grâce divine à son tour ne peut pénétrer réellement l'homme ou le temps, mais seulement les nier» (L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, 305).

⁸⁹ «Per questa dogmatica non può esserci nessuna forma mista (*Mischgestalt*) di essere o di fare divino e umano» (E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di Karl Barth*, 164-165).

⁹⁰ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano*, 86.

in Gesù Cristo»⁹¹. Essa ha dunque un valore puramente cognitivo⁹². La conclusione è analoga a quella raggiunta a proposito dei sacramenti. In entrambi i casi, gli esiti della riflessione ci portano al cuore della teologia di Barth che dichiara impossibile

qualsiasi mediazione reale tra Dio e l'uomo, al di fuori di quella che si esercita direttamente ed esclusivamente in Gesù Cristo. Costui, o più esattamente il decreto divino di riconciliazione che in lui si compie, resta l'evento unico della salvezza, realizzato una volta per tutte. Ma nel prolungamento di Gesù Cristo, non c'è fra l'uomo e Dio alcuna mediazione derivata⁹³.

Centrando l'attenzione su quella che egli chiama la «non sacramentaria» barthiana, Chauvet acutamente osserva che essa si muove sul medesimo terreno metafisico sul quale si appoggia la sacramentaria «tradizionale» che si vorrebbe mettere in discussione. Se infatti la consueta presentazione dei sacramenti vede in essi degli strumenti di produzione della grazia, Barth li considera «strumenti di traduzione della grazia già data»⁹⁴. In ogni caso, comunque, in piena coerenza con uno schema di tipo metafisico, i sacramenti «rimangono sempre degli strumenti attraverso i quali il soggetto-substrato (*sub-iectum*) pone davanti a sé (*ob-iectum*) le sue esperienze soggettive per “esprimerle”»⁹⁵. Rispetto a questo schema, cui Barth rimane suo malgrado legato, Chauvet propone un deciso cambiamento di orizzonte, in vista del quale risulta strategico il tema della mediazione, centrale anche per ciò che concerne la costituzione dell'identità del cristiano. La fede cristiana, infatti, non si attua come relazione immediata con Dio, ma si costituisce attraverso una serie di mediazioni storiche, sociali, psichiche... che, nella loro inevitabile ambiguità, «fanno della fede un atto pienamente umano»⁹⁶. Proprio l'incontro con la mediazione determina un cambiamento anche nel modo di gestire la richiesta dei sacramenti, in quanto rende consapevoli del fatto che tale richiesta è

⁹¹ L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, 301.

⁹² «La foi, dit-il [= Barth], “ne réalise rien de nouveau, elle n'invente rien, elle trouve simplement ce qui existait déjà pour le croyant comme pour l'incroyant”. En tant qu'acte de l'homme, “elle n'a aucun caractère créateur (*kreatorisch*), mais seulement un caractère cognitif”» (H. BOUILLARD, *Karl Barth 2/2*, 26).

⁹³ Cf L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, 302.

⁹⁴ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 287.

⁹⁵ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, 287.

⁹⁶ L.-M. CHAUVET, «Approccio pastorale», 201.

l'effetto di un complesso incrocio di motivazioni. D'altra parte anche l'atto di fede che la Chiesa domanda per il battesimo implica un intreccio di mediazioni linguistiche e rituali. La considerazione della complessità delle mediazioni in gioco deve quindi favorire il passaggio da una pastorale del sospetto (ingenerato dal divario, per molti versi reale, tra la domanda dei genitori e l'offerta della Chiesa) a una pastorale della proposta, che veda nelle richieste dei genitori, pur legate a ragioni inconscie e ambigue, un'opportunità per l'annuncio del vangelo.

L'impostazione fondamentale del pensiero di Chauvet, cui si lega coerentemente questa opzione pastorale, si rivela però problematica. Il rifiuto di ogni ontologia, conseguente all'assunzione piuttosto acritica delle prospettive filosofiche heideggeriane e della *koiné* attuale sul linguaggio, «conduce, in varia misura, a svuotare la sacramentalità della sua consistenza»⁹⁷. Il sacramento finisce infatti per essere pensato semplicemente come «una mediazione necessaria del processo mai compiuto della strutturazione sociale (ecclesiale) del soggetto, perché il fondamento veritativo di cui vive la libertà risulta accessibile soltanto sul registro negativo dell'assenza»⁹⁸. La mediazione simbolica si pone quindi essenzialmente come resistenza nei confronti della pretesa di padroneggiare Dio e la grazia, ma non consente alcun accesso effettivo all'esperienza di Dio: ciò cui la riflessione approda, dunque, non è «l'essere di Dio, ma l'esistenza del credente»⁹⁹. Anche in Chauvet, dunque, azione di Dio e agire umano resta-

⁹⁷ G. LAFONT, *Ecclesia Orans*, 5 (1988) 231-235: 233-234. Piuttosto acritico è anche il modo in cui Chauvet fa sua la ricostruzione heideggeriana della genesi dell'ontoteologia a partire dalle sue radici nella filosofia greca: cf B. BLANKENHORN, «L'ontologie de la grâce: après Chauvet, saint Paul», *Revue Thomiste* 112 (2012) 663-691: 664-667.

⁹⁸ A. BOZZOLO, «Le trasformazioni della teologia sacramentaria e il problema del metodo», in F. GIACCHETTA (ed.), *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2008, 55-63: 59.

⁹⁹ «La théologie aurait pour terme non pas l'être de Dieu, mais l'existence du croyant. Il nous est donné de comprendre ce qui fait le chrétien et non pas ce qu'est Dieu» (Y. LABBÉ, «Réceptions théologiques de la "postmodernité". A propos de deux livres récents de G. Lafont et L.-M. Chauvet», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 [1988] 397-426: 411). «Le bilan de la médiation telle que l'entend L.-M. Chauvet est bien lourd. Cette médiation ne médiatise plus grand chose puisqu'elle ne sert plus la rencontre de l'homme avec Dieu, seulement le rapport existentiel du sujet à lui-même per le flux des expériences qui l'affectent» (E. PERRIER, «Louis-Marie Chauvet», 659-660).

no ultimamente relegati in due sfere diverse e tra loro non comunicanti¹⁰⁰. Se dunque Barth e Chauvet arrivano a soluzioni opposte sul piano delle scelte concrete relative al battesimo dei bambini, sotto il profilo teorico, la preoccupazione barthiana di salvaguardare la trascendenza di Dio, evitando qualsiasi mediazione umana, e l'insistenza con cui Chauvet sottolinea la necessità di consentire alla mediazione finiscono paradossalmente per avere lo stesso esito: lo svuotamento della sacramentalità, sullo sfondo di una radicale separazione tra agire divino e agire umano.

PIERPAOLO CASPANI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

¹⁰⁰ «Una divaricazione si produce così tra il versante antropologico della fede [...] e i repentini richiami a dire qualcosa sul versante di Dio» (U. LORENZI, «In dibattito con Louis-Marie Chauvet», 517). Ciò trova riscontro nel modo in cui vengono articolate la struttura antropologica della ritualità e la singolarità della fede cristiana. La dinamica della ritualità, infatti, è considerata anzitutto a partire dagli strumenti della linguistica e in un secondo momento «riempita» dei contenuti della fede cristiana. L'esito di questo modo di procedere è «una frattura senza rimedio tra comprensione del sacramento *in genere ritus* e sua comprensione quale mediazione adeguata della grazia» (G. ANGELINI, «Il ritorno del rito nella teologia sacramentaria: questioni aperte», in G. TANGORRA - M. VERGOTTINI [edd.], *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 3-35, 33).