

## Capitolo terzo

### **L'«OGGI» DELLE «MERAVIGLIE DELLA SALVEZZA» NELL'«OGGI» DELLA CELEBRAZIONE SACRAMENTALE**

Da quanto si è detto finora, risulta evidente che le «meraviglie della salvezza» non sono soltanto un passato, ma un presente. I sacramenti sono un «oggi» delle «meraviglie della salvezza» nel tempo attuale. La parola di Cristo nella chiesa esprime e compie questa presenza. Ciò è possibile attraverso la riattualizzazione liturgico-sacramentale. Ma per comprendere come questo avvenga occorre accennare, anche se rapidamente, alla nozione biblica di «anamnesis» e al suo significato in ordine alla celebrazione sacramentale.

#### I. «ANAMNESIS» E «MERAVIGLIE DI SALVEZZA»

Il termine greco «*anamnesis*» (dalla radice ebraica *zkr*) ha, nella mentalità biblico-cristiana, un significato molto più denso del corrispondente nostro termine: «ricordo». Non significa semplicemente un ricollegarsi con la mente al passato, ma un rivivere il passato in un «oggi» di particolare efficacia.<sup>67</sup> Questo è particolarmente vero del *memoriale liturgico*. Esso si ricollega sempre alle «meraviglie divine» del *passato* (dalla creazione all'esodo, dalle successive alleanze all'ingresso nella terra promessa e alla costruzione del tempio) per proclamare quanto di grande, di mirabile, Dio compie *al presente* e compirà nel *futuro* in favore dei suoi. In

---

<sup>67</sup> Si veda in particolare: Martimort A. G., *Anamnese*, in *Handbuch der liturgischen Wissenschaften*, Freiburg 1963, pp. 427-429; Van Iersel B., *Alcuni fondamenti biblici dei sacramenti cristiani*, in «*Concilium*» 1 (1968) 19-29.

tal senso, il memoriale liturgico non è un semplice processo mentale, ma un'azione che attualizza al presente l'opera divina del passato, facendone rivivere la portata. Nell'AT, questo significato è legato specialmente alla celebrazione della pasqua degli ebrei; per essi, il rito del banchetto pasquale era il memoriale della liberazione dall'Egitto che rendeva presente e come attualizzata la salvezza di Jahweh (Es 12,1-14): «Quando in avvenire tuo figlio ti domanderà: Che significano queste istruzioni, queste leggi e queste norme che il Signore Dio vi ha date? Tu risponderai a tuo figlio: Eravamo schiavi del faraone in Egitto e il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e ci ordinò di mettere in pratica queste leggi...» (Dt 6,20-24). L'inizio della celebrazione pasquale riprendeva questo testo allorché il figlio domandava al padre: «Perché questa notte è tanto diversa dalle altre?». E il padre, forse lontano mille e più anni dall'uscita dall'Egitto, poteva ripetere nella fede: «Noi eravamo schiavi...Il Signore ci fece uscire...». Il memoriale liturgico ha questa portata: fa del passato un «oggi» che coinvolge in pieno ogni generazione del presente e del futuro. La stessa concezione del memoriale ritorna nella celebrazione delle altre feste ebraiche e nella preghiera di Israele. La liturgia dei salmi, in particolare, ne è profondamente caratterizzata: non è una pura enfasi, ma una proclamazione liturgica che riattualizza i «mirabilia Dei» del passato a tal punto da suscitare al presente una lode riconoscente, come se le medesime «meraviglie» fossero attualmente operanti nell'assemblea culturale, e tali da garantire la sicura speranza nel compimento delle nuove «meraviglie della salvezza» dei tempi ultimi.

La pasqua di Cristo e la liturgia cristiana recuperano e portano a pienezza questo significato del «memoriale». «Fate questo come mio memoriale», dice Cristo al momento dell'istituzione dell'eucaristia.<sup>68</sup> Nella liturgia quindi e specialmente nelle celebrazioni sacramentali, che hanno il loro vertice nella celebrazione eucaristica, noi siamo invitati a rivivere il mistero di Cristo in tutta la sua attualità e polivalenza, come mistero di ri-creazione, di elezione escatologica, di liberazione e di alleanza, di dimora, di giudizio, di santificazione e di missione. Ciò che è cronologicamente passato

---

<sup>68</sup> Cf. Bouyer L., *Il Mistero pasquale*, Firenze 1955; Massi P., *Il mistero pasquale nella storia della salvezza*, Roma 1968.

diviene presente per noi attraverso la celebrazione sacramentale e ci comunica la sua efficacia soprannaturale. Le «meraviglie della salvezza», rievocate dalla *liturgia della parola*, sono manifestate e attualizzate nella loro portata trascendente e propriamente salvifica dalla *liturgia del sacramento*. In questo senso, «la predicazione è un *hodie*: è l'annuncio che oggi Dio compie le sue azioni salvifiche, ed è – da questo punto di vista – un invito al sacramento. La liturgia della parola precede nell'assemblea liturgica la liturgia del sacramento, come l'annuncio precede il suo compimento».<sup>69</sup>

## II. I SACRAMENTI, «MEMORIA» DELLE «MERAVIGLIE DELLA SALVEZZA»

I sacramenti sono, dunque, «meraviglie di salvezza» che «ricordano» – in senso biblico – e perciò attualizzano le «meraviglie della salvezza» dell'AT e del NT nel tempo della chiesa e insieme preparano le «meraviglie» dell'escatologia definitiva. Ed è per questo che la liturgia ci fa continuamente passare, con grande spontaneità, dall'AT al NT, dal NT alla chiesa e ai sacramenti, dalla chiesa e dai sacramenti all'escatologia. Il mondo della liturgia cristiana è questa mirabile «sinfonia» di voci e di immagini da cui emergono continuamente le corrispondenze tra le diverse fasi dell'economia della salvezza ai suoi vari livelli: la preparazione nell'AT, il compimento in Cristo, il dispiegamento nella chiesa, la manifestazione visibile nella parusia finale.<sup>70</sup>

I sacramenti sono il vertice di questa «sinfonia»: essi sono al tempo stesso «ricordo-presenza-profezia»: ricapitolano l'intera storia di salvezza, dalle origini ad oggi e fino al suo compimento ultimo, e la rendono presente nel tempo della chiesa. In tal senso, la teologia cattolica, già con i padri e con s. Tommaso d'Aquino, parla dei sacramenti come segni commemorativi, indicativi e prefigurativi:

– *commemorativi*, perché sono in relazione a quanto Dio ha

---

<sup>69</sup> Daniélou J., *Cristo e noi*, p. 218.

<sup>70</sup> Daniélou J., *Sacraments et histoire du salut*, pp. 68-69.

compiuto nel passato della storia della salvezza, da cui derivano tutta la loro virtù salvifica;

– *indicativi*, perché attestano la presenza reale di Cristo e della sua grazia santificatrice e salvatrice nell'«oggi» della celebrazione;

– *prefigurativi*, perché preannunciano in atto ciò che Dio comunicherà ai suoi nella beatitudine e nell'escatologia definitiva.<sup>71</sup>

Costatiamo così, ancora una volta, come i sacramenti siano – a pieno titolo – la continuazione e l'attualizzazione, nel tempo della chiesa, delle grandi opere compiute da Dio nell'AT e nel NT e la prefigurazione dell'escatologia definitiva. Ciò è possibile grazie alla mediazione del simbolo sacramentale in cui e attraverso cui i «*mirabilia Dei*» si prolungano nella liturgia della chiesa. Il fondamento centrale di questa continuità è dato dal mistero teandrico di Cristo e dalla sua sessione attuale alla destra del Padre. Si è notato più volte come sia l'identità dell'«io» divino che fonda la continuità delle azioni personali del Cristo, poste nel passato, nel presente e nel futuro, perché è il Verbo sussistente che pone i vari atti: è questa identità che lo fa appartenere non già successivamente a piani separati, ma simultaneamente a tutti questi piani, in modo da riempire tutto. Quel *Logos*, per mezzo del quale il mondo intero è stato creato, che è stato «rivolto» dal Padre «molte volte» e «in diversi modi» all'umanità e al popolo d'Israele, è lo stesso che nasce a Betlemme, secondo la natura umana assunta, è crocifisso e risorge il terzo giorno, ed è ancora lo stesso Signore glorioso che siede alla destra del Padre e opera nel mondo per mezzo della chiesa e del suo organismo sacramentale e che verrà alla fine dei tempi a portare a compimento la sua opera. È lo stesso Figlio di Dio che è in principio, che ritornerà alla fine e che riempie tutto lo spazio intermedio. Non solo, ma ciò che il Verbo incarnato ha acquisito in sé con la sua morte e risurrezione è acquisito per tutti, in modo ormai irrevocabile. Tutto ciò è di grande importanza per

---

<sup>71</sup> San Tommaso, *Summa Theologica*, III, 60,3: «Si chiama sacramento, propriamente parlando, ciò che è ordinato a significare la nostra santificazione. Ora si possono distinguere tre aspetti di questa santificazione: la sua causa, propriamente detta, che è la passione di Cristo; la sua forma, che consiste nella grazia e nelle virtù; il suo fine ultimo, che è la vita eterna. I sacramenti significano tutto ciò. Un sacramento è dunque un segno che nello stesso tempo ricorda ciò che è passato, la passione di Cristo; manifesta ciò che produce in noi questa passione, ossia la grazia; e preannuncia la gloria futura». La stessa prospettiva si trova espressa nell'antifona eucaristica («O sacro convito...») di evidente origine tomista.

la continuità tra le azioni del Verbo ai vari stadi della sua presenza nel mondo e garantisce la perenne attualità della redenzione operata da Cristo «una volta per sempre» nella storia. Le azioni salvifiche compiute da Gesù durante la sua vita terrena infatti, in quanto azioni personali del Verbo divino, sono azioni che trascendono le leggi dello spazio e del tempo; cosicché ciò che è acquisito con esse è ormai eternamente acquisito in Cristo e attraverso di lui per tutta l'umanità. Come si è sopra mostrato, l'umanità assunta dal Verbo nell'unione ipostatica non solo è stata il *sacramentum coniunctum* della redenzione, ma lo è attualmente in quanto l'umanità di Gesù non cessa di esistere dopo la risurrezione e l'ascensione al cielo, ma continua ad essere inscindibilmente unita al Verbo divino. È questa umanità glorificata che costituisce ormai il sacramento fontale della salvezza nel tempo della chiesa. E ciò perché il Gesù della gloria non è che *uno* con il Gesù della storia e con il Gesù della chiesa. Naturalmente perché il Cristo celeste possa comunicare nella chiesa il mistero della sua salvezza occorre che ciò avvenga attraverso delle forme visibili, localizzabili nello spazio e nel tempo, che permettano all'uomo di «percepire» l'atto di Cristo nella chiesa e di aderirvi. Tale è il compito del *simbolo sacramentale*. Le azioni sacramentali del Signore glorioso nella chiesa hanno, perciò, necessariamente, una forma simbolica. Questa forma non aggiunge né toglie niente all'unica causalità di Cristo, ma la prolunga e la manifesta, rendendo presente «hic et nunc» la sua opera redentrice. È a questo livello che si pone la continuità tra i «mirabilia» sacramentali e i «mysteria carnis Christi». Cambia la modalità storica, ma è identico il contenuto salvifico perennemente acquisito e attuale nell'«*in sé*» di Cristo e nel «*per noi*» dei sacramenti. I misteri di Cristo non vengono riprodotti e neppure semplicemente commemorati, ma ripresentati nella loro efficacia salvifica transstorica e trans-spaziale.<sup>72</sup> Come il Verbo di Dio è entrato nella continuità della razza degli uomini per farle raggiungere il suo termine, così egli continua ad agire in questa razza umana, con la

---

<sup>72</sup>. Non entriamo qui nei dettagli della nota discussione caselliana sulla questione della ripresentazione dei misteri di Cristo, ma da quanto abbiamo esposto appare chiaro che la nostra personale simpatia va piuttosto verso le posizioni sacramentali prospettate da Schillebeeckx E., *Cristo Sacramento dell'incontro con Dio*, specie pp. 84-95.

sua grazia, per introdurla nella partecipazione della sua risurrezione.<sup>73</sup>

### III. IL SIMBOLISMO SACRAMENTALE

La mediazione del simbolo sacramentale è dunque il modo proprio attraverso cui le *azioni mirabili* del Cristo glorioso nella chiesa si manifestano e sono percepibili al credente. È questo d'altronde un dato costante dell'economia biblico-cristiana: Dio si rivela e interviene nel mondo per mezzo di segni visibili scelti da lui stesso. L'umanità assunta dal Figlio di Dio nell'incarnazione è l'espressione suprema di questa economia. La chiesa è la continuazione di Cristo. I sacramenti della fede cristiana appartengono a quest'economia d'incarnazione e di sacramentalità di Cristo e della chiesa.

#### 1. Storia biblica e simbolismo

L'uomo moderno avverte una forte diffidenza nei confronti della conoscenza simbolica. Più o meno inconsciamente, è portato a relegarla nel mondo di una mentalità pre-logica, niente affatto suscettibile d'un rigore sufficiente a fondare un'autentica conoscenza. Da questo pregiudizio derivano conseguenze piuttosto gravi in ordine alla teologia biblica dei sacramenti. L'uso dei simboli è infatti costitutivo dell'economia biblico-cristiana, e la liturgia non fa che ripresentare questo simbolismo alla luce della fase attuale dell'*historia salutis*. Misconoscere il valore della conoscenza simbolica significa dunque misconoscere gran parte dei temi biblici e non poter più capire, alla fine, la stessa simbologia sacramentale. Il problema è dunque di fondo e, per quanto ci riguarda, consiste nel sapere quale sia il valore del simbolismo naturale in relazione al simbolismo della storia biblica e quale rapporto si ponga fra questi e il simbolismo sacramentale.

---

<sup>73</sup> Cf. Daniélou J., *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1963, pp. 92-96.

### a) *Il simbolismo naturale*

Il simbolo naturale è per sé polivalente e, come tale, suscettibile di varie interpretazioni. Le acque, per esempio, possono essere simbolo della potenza creatrice, ma anche di quella distruttrice. E ciò spiega perché vi siano simboli diversi delle medesime realtà in ambienti diversi. Una tale polivalenza ha d'altronde precisi limiti: un dato simbolo non è suscettibile d'un significato qualsiasi. La storia delle religioni (specie con R. Otto e con Mircea Eliade) e la psicologia del profondo (specie con K. Jung) hanno portato numerosi elementi di chiarificazione sui diversi significati dei simboli, mettendo in luce la comunanza di rappresentazioni presso i vari popoli e rilevando come questa comunanza corrisponda, in ultima analisi, a procedimenti permanenti della psicologia umana. Il cielo, per esempio, è sempre legato al concetto della trascendenza di Dio; i fenomeni meteorologici sono l'espressione della forza divina creatrice e distruttrice; le acque sono simbolo di morte e di fecondità; la luna è legata al dominio della morte e a quello della vita; l'albero ha tutta una serie di significati che vanno dall'essere asse del mondo, elemento di vita o scala cosmica. Tutto questo offre allo studioso la possibilità di fondare una scienza della simbolica religiosa naturale che non si appoggia tanto su un gruppo o su una speculazione più o meno soggettiva o arbitraria, ma su un vasto insieme di corrispondenze e di costanti che permettono di riconoscere nei simboli naturali il loro significato oggettivo e universale.<sup>74</sup> L'uso dei simboli, nel mondo biblico e liturgico, si richiama a questi significati naturali permanenti; per questo il loro significato viene subito intuito.

### b) *Il simbolismo storico-salvifico*

Il simbolismo biblico non rinnega quello naturale; al contrario, lo assume e lo purifica dalle deviazioni sopravvenute. È quanto possiamo vedere, per esempio, nel libro della Genesi che riprende

---

<sup>74</sup> Sulla teoria degli «archetipi» di Jung, cf. Jung C. G.-Kerenyi K., *Prologomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1948; Hostie R., *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, in «Etudes Carmélitaines», 94, Bruges-Paris 1955.

numerosi elementi del simbolismo dei racconti babilonesi e cananei (conflitto della luce e delle acque tenebrose, genealogie antidiluviane, racconti del diluvio...), ma rettifica ciò che non corrisponde alla rivelazione storico-biblica di Dio, restituendo agli elementi cosmici il loro valore reale di espressione della potenza creatrice e giudicatrice di Dio. Non solo: la rivelazione biblica non si limita a rettificare il simbolismo naturale, restituendogli il suo significato originario, ma conferisce a questi stessi simboli naturali *un senso nuovo* (o dei sensi nuovi) in rapporto alle irruzioni di Dio nel cosmo e nella storia e alle situazioni salvifiche nuove che gli interventi divini introducono nella condizione umana. In tal modo, il simbolismo naturale viene ad arricchirsi di nuovi significati positivi, man mano che il piano di Dio si svolge secondo le sue diverse fasi e che le successive azioni di Dio portano a compimento le precedenti, secondo una sequenza organico-progressiva che fonda precise corrispondenze fra le grandi opere di Dio ai vari livelli dell'economia salvifica. Tutto questo mette in luce un simbolismo nuovo (positivo e trascendente, perché rivelato); tale è precisamente il simbolismo biblico il cui carattere essenziale è di essere un simbolismo storico, perché fondato, non sulla regolarità dei cicli stagionali, ma sulla singolarità degli interventi divini e sulla corrispondenza tra i momenti diversi della storia della salvezza. La ricerca di queste analogie, a livello di simbolo, corrisponde – come si è accennato in precedenza – alla tipologia. Questa, senza nulla togliere al valore unico degli avvenimenti divini, conferisce loro *un'intelligibilità intrabiblica propria* che li sottrae all'arbitrio soggettivo e fonda la conoscenza della continuità fra i «magnalia Dei» dell'AT e del NT e i sacramenti del tempo della chiesa.

c) *Rapporto fra simbolismo naturale  
e simbolismo storico-salvifico*

Il simbolismo storico-salvifico è un simbolismo nuovo, perché è legato alla comparsa di quei nuovi avvenimenti che sono le «meraviglie salvifiche di Dio» nel mondo, ma questo simbolismo non lascia fuori di sé il dominio cosmico. Al contrario, i simboli della religione cosmica sono integrati in una prospettiva propriamente storico-salvifica che li libera dalla loro naturale ambivalenza (e spesso ambiguità) e conferisce loro precise-positive caratterizzazio-

ni. L'acqua del battesimo, per esempio, «significa» ormai una forza effettivamente creatrice di vita soprannaturale e distruttrice di un mondo peccatore; e questo è perfettamente nella linea delle qualità naturali dell'acqua, anche se le supera radicalmente in corrispondenza alle caratterizzazioni positive che l'acqua ha assunto lungo la storia biblica: dalle acque primordiali, alle acque del diluvio, a quelle del Mar Rosso, alle acque del Giordano, all'acqua dell'Apocalisse. E a questo livello che si pone la novità propria del simbolismo biblico-cristiano: esso poggia sulla simbologia naturale e sul suo significato comune, ma è carico di tutta una simbolica storico-salvifica, corrispondente agli interventi di Dio lungo l'economia biblica.

Il simbolismo sacramentale è così essenzialmente un simbolismo storico-salvifico perché, pur radicandosi sul significato naturale dei gesti e delle cose usate, riceve il suo specifico significato dalle grandi opere compiute da Dio lungo l'*historia salutis*; opere che hanno in Cristo il loro pieno compimento e la loro manifestazione escatologica. L'ambivalenza del simbolismo naturale viene dunque radicalmente superata dalla rivelazione positiva di Dio, nel rispetto delle sue qualità proprie, ma soprattutto in relazione ai significati che ha assunto all'interno della storia biblica. *L'unità inscindibile dei due piani* (il piano *naturale* e il piano *storico-salvifico*) *costituisce il simbolo sacramentale propriamente detto*. Ma ciò non basta; bisogna fare un ulteriore passo in ordine alla determinazione della portata propria del simbolismo sacramentale.

## 2. *Efficacia oggettiva del simbolo sacramentale*

Nell'economia cristiana, il simbolo sacramentale non è una semplice appendice all'azione di Cristo, ma la maniera propria attraverso cui quest'azione si fa presente e raggiunge l'uomo per salvarlo. In questo senso, il simbolo sacramentale è oggettivamente efficace, oggettivamente apportatore dei doni di grazia e di salvezza che esprime. E questa una dimensione essenziale dei sacramenti: *essi sono segni visibili che producono una grazia invisibile*: quell'acqua versata sulla fronte del bambino è realmente portatrice della vita dello Spirito santo; il pane e il vino, dopo la consacrazione, sono realmente il corpo e il sangue del Signore; l'olio, le cose e

i gesti sacramentali sono realmente segni attraverso cui l'azione divina del Cristo si esprime e opera nella chiesa la grazia della salvezza. Così attraverso i simboli sacramentali il Signore risorto si fa presente e si fa incontro all'uomo, tutto intero, corpo e anima, e lo vivifica mediante il suo Spirito. Il simbolismo sacramentale non è dunque un elemento vuoto o astratto, ma è obiettivamente portatore di grazia e di salvezza. La teologia classica dei sacramenti ha espresso questa efficacia del segno sacramentale con due assiomi fondamentali: «*sacramenta significando causant*» e «*sacramenta efficiunt quod figurant*». In entrambi gli assiomi, l'accento è posto sulla *coincidenza* tra ciò che è significato e ciò che è prodotto. Il magistero della chiesa, da parte sua, in opposizione alle teorie protestanti che tendevano a ridurre i sacramenti a vuoti simboli o a semplici riti religiosi, ha solennemente definito che i sacramenti *sono segni efficaci di grazia istituiti da Gesù Cristo e che, in quanto tali, sono segni che realmente contengono ciò che rappresentano, lo realizzano e lo producono «ex opere operato» in coloro che non vi pongono ostacolo* (D 1601; 1606).

I sacramenti sono così, contemporaneamente, *segno e realtà*: c'è il *segno visibile* (acqua, pane e vino, olio, gesto liturgico) per mezzo del quale l'azione di Cristo si esprime e opera, e c'è la *realtà* che è attuata dall'azione di Cristo, e questa *realtà* è nella continuità dei *mirabilia Dei* dell'AT e del NT. I due aspetti sono d'altronde inscindibili. I sacramenti sono *segni* che esprimono *in atto* la volontà salvifica di Dio realizzata in Cristo. Non solo la ricordano, ma la rendono presente, comunicando all'uomo l'efficacia unica del mistero della salvezza. Così, il fatto che i sacramenti siano «meraviglie di salvezza», che continuano le «meraviglie di salvezza» dell'AT e del NT, non esclude che siano al tempo stesso «segni»; al contrario, è precisamente in tali segni che l'azione divina (di creazione, di liberazione, di alleanza, di santificazione, di giudizio e di missione) si fa presente e opera per dispiegare in ogni uomo l'efficacia unica dal mistero pasquale di Cristo.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Cf. Martimort A. G., *I segni della nuova alleanza*, pp. 35-47; Maggioni B., *I Sacramenti e la «historia salutis»*, pp. 8-10. Per la teologia biblica dei segni sacramentali nei Padri della chiesa, cf. Daniélou J., *Bibbia e Liturgia*, 1-294. Per un approfondimento della teologia del simbolo sacramentale nel contesto della storia della salvezza, cf. Chenu M.-D., *Les sacrements dans l'économie chrétienne*, in «La Maison-Dieu» 7 (1952) 7-18.

### 3. *Unità inscindibile tra simbolo sacramentale e parola della fede*

Il contenuto del simbolo sacramentale è d'altronde determinato dalla parola della fede pronunciata dalla chiesa, che esprime la portata unica dell'avvenimento sacramentale. La *parola* è costitutiva del segno sacramentale (assieme alle cose e ai gesti), e «non esiste sacramento senza una *parola* pronunciata». <sup>76</sup> Solo la *parola* – in quanto *parola di Cristo nella chiesa* – rende intellegibile il segno sacramentale, lo *precisa* e lo *consacra*, rendendolo efficacemente operativo di ciò che esprime. <sup>77</sup> È in tal senso che la parola del «ministro», il quale agisce in nome di Cristo e della chiesa, è efficace, non solo perché ricorda il mistero della redenzione operato dal Cristo nel passato, ma perché lo attua e lo rende presente nella sua portata salvifica durante il tempo della chiesa. Questa parola è una *parola di fede*, e lo è in un duplice senso: perché è espressione della fede della chiesa nel compimento attuale del mistero della salvezza e nella presenza del Cristo risorto nei sacramenti, e perché implica la risposta esistenziale del credente che, attraverso questa *parola*, riconosce il mistero che essa apporta e si impegna ad accogliere e a vivere ciò che significa.

## IV. FEDE E SACRAMENTI

Se i sacramenti sono le «meraviglie di Dio» nella fase attuale della storia della salvezza, quanto c'è di soprannaturale in essi sfugge all'esperienza empirica ed è raggiungibile solo dallo sguardo

---

<sup>76</sup> Cf. Martimort A. G., o.c., p. 29; cf. anche: Crespel J. N., *Parole et Sacrement*, in «Verbum Caro» 28 (1967) 1-17; Von Allmen D., *Parole et Sacrement*, ivi, 18-88.

<sup>77</sup> Tra gli innumerevoli studi, si possono vedere: Measure E., *Le passage du visible à l'invisible: le signe*, Paris 1953; Powers J. M., *Sacramental Symbolism in the Patristic Catechesis*, in «Alma Studies» 1 (1957) 5-20; Corselis A., *De la Bible aux Sacrements: signe, symbole et rite*, Paris 1962; Galbiati E., *I segni sacri nell'AT.*, in «Sacra Doctrina» 45 (1967) 13-36; Roguet A.-M., *I Sacramenti nel loro valore di segni*, ivi, 79-92; Galizzi M., *Parola, segno, sacramento nella Bibbia*, in «Parole di vita», 18 (1973) 165-176; Chauvet L.-M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les Sacrements*, Paris 1979; Geffre C., *Du symbolisme au symbole: les sacrements*, in «La Maison-Dieu» 1422 (1980) 49-55.

della fede. In questo senso, le «meraviglie sacramentali» sono – propriamente parlando – *sacramenta fidei*, «sacramenti della fede» (cf. SC 59: EV I,107): della fede della chiesa e della fede del soggetto.

## 1. Fede della chiesa e sacramenti

I sacramenti sono innanzitutto *i segni della fede della chiesa*. Ogni celebrazione sacramentale è una proclamazione oggettiva della fede della chiesa nello svolgimento del piano di Dio e nella sua continuità nel tempo attuale. Il fondamento di tale fede è la certezza che il Signore Gesù è risorto ed è vivente alla destra del Padre per operare infallibilmente nella chiesa le sue azioni mirabili di salvezza, al fine di portare a pieno compimento l'opera di redenzione realizzata «una volta per sempre». Così, *c'è uno stretto rapporto tra la fede della chiesa e la celebrazione sacramentale: ogni sacramento è, in atto, come una professione di fede della chiesa*. Solo entro questa fede le «meraviglie sacramentali» si attuano e sono pienamente intellegibili. È per questo che, nella celebrazione di ogni sacramento, si esige che il ministro abbia «l'intenzione di fare ciò che fa la chiesa», pena l'invalidità stessa della celebrazione (D 1611).<sup>78</sup> Non si tratta mai, infatti, di una celebrazione privata; è sempre *un avvenimento della chiesa*, anche quando è compiuto in un ambito ristretto di persone o nel segreto di una confessione auricolare. Prendiamo il caso del battesimo. «Anche se in un battesimo né il catecumeno né i padrini e neppure il ministro avessero *personalmente* la fede, il sacramento è celebrato nella fede della chiesa. Tanto che un laico non battezzato, un non credente, può amministrare validamente il battesimo perché, volendo ciò che vuole la chiesa, costituisce se stesso ministro della chiesa, per il compimento di quell'atto».<sup>79</sup> Naturalmente, in tali casi, si trattereb-

---

<sup>78</sup> Cf. a riguardo lo studio di Tillard J.-M., *A proposito dell'intenzione del ministro e del soggetto dei sacramenti*, in «Concilium» IV/1 (1968) 131-147.

<sup>79</sup> Roguet A. M., *I Sacramenti segni di vita*, Milano 1970, p. 47. Fondamentale per l'approfondimento del rapporto fede-sacramenti è l'opera di Villette L., *Foi et Sacrement*, 2 voll., Paris 1959/1966. Cf. anche Gallard J., *Les Sacrements de la foi*, in «Revue Thomiste» 59 (1959) 5-31/207-309; Didier R., *Les sacrements de la foi*, Paris 1976.

be solo del «minimum» necessario. Se i sacramenti sono segni della fede, è normale che si richieda la fede personale di chi li celebra, come è normale che nel conferire i sacramenti – per esempio il battesimo – la comunità si preoccupi che vi siano i presupposti e le necessarie garanzie, affinché quanto viene donato nel sacramento cresca e porti i suoi frutti. Senza dimenticare che la premura per il bene delle anime obbliga talvolta ad amministrare i sacramenti in una forma più breve (battesimo in pericolo di morte, unzione dei malati in extremis, comunione fuori della messa) è certo che la celebrazione normale dei sacramenti è quella in cui la comunità vi prende parte in modo attivo e consapevole e si impegna a far sì che essa sia fruttuosa per tutti coloro che beneficiano dei doni sacramentali (SC 11,27,30,48: EV I,18,44,49,84).

## 2. *Fede del soggetto e sacramenti*

Se le «meraviglie sacramentali della salvezza» sono espressione dell'iniziativa libera e trascendente di Dio nella storia e si compiono nella fede della chiesa, esse implicano tuttavia, nello stesso tempo, *una risposta personale del soggetto*: un'accoglienza il più possibile consapevole e attiva rispetto a ciò che essi significano e operano sul piano della «novità di vita» portata da Cristo. I sacramenti, infatti, se per un verso sono avvenimenti di grazia che esprimono solo *l'intervento salvifico di Dio nella storia*, per un altro verso – per essere realmente fecondi nell'uomo – richiedono *l'adesione libera di chi vi si accosta*. Questa adesione non aggiunge nulla alla portata salvifica del sacramento, ma è tuttavia necessaria, perché il sacramento stesso operi nel soggetto i suoi propri effetti.

Così il sacramento non è solo il sacramento della fede della chiesa, ma anche, e con un'analoga importanza, il sacramento della fede del soggetto (naturalmente nella misura e nella forma stessa in cui il soggetto è in grado di comprendere e di aderire in modo personale alle «meraviglie della salvezza» attualizzate nei sacramenti). Per questo motivo il documento dei vescovi italiani «Evan-gelizzazione e sacramenti» ha potuto affermare che « l'adulto non può accedere al sacramento senza la fede, senza l'adesione a quella parola che introduce al sacramento e ne svela insieme il significato; solo così infatti l'azione sacramentale sarà pienamente efficace» (n. 48).

Il concilio Vaticano II, da parte sua, aveva perfettamente mostrato l'articolazione e la reciprocità esistente tra fede e sacramenti: «I sacramenti non solo *suppongono* la fede, ma con le parole e gli elementi rituali la *nutrono*, la *irrobustiscono* e la *esprimono*» (SC 59: EV I,107).

a) *I sacramenti «suppongono» la fede*

I sacramenti «suppongono» la fede in un duplice senso: la suppongono *come «accesso» al mistero sacramentale*: se manca la fede il sacramento appare solo come un simbolo o un rito vuoto, col rischio di diventare ben presto solo un gesto magico. E la suppongono *come «spazio» perché il sacramento operi*. Senza dubbio non è la fede del cristiano che fa il sacramento. Esso è solo l'espressione della libera e gratuita decisione di Dio che interviene nella storia e la cui fedeltà non è legata alla nostra infedeltà. Dio continua a farsi presente e ad operare, a prescindere dal fatto che l'uomo accolga tale iniziativa divina o la rifiuti. La fede è tuttavia la condizione necessaria, perché Dio comunichi *soggettivamente* il dono divino della grazia. Là dove Dio agisce nell'uomo, non agisce senza di lui. Questo spiega perché il sacramento, pur essendo efficace in ragione dell'azione divina, non opera efficacemente nell'uomo senza la sua fede e le disposizioni morali relative. Il sacramento non attenda né alla totalità dell'azione divina, né alla libertà dell'uomo, ma le suppone entrambe.

b) *I sacramenti «nutrono, irrobustiscono ed esprimono» la fede*

I sacramenti aiutano a crescere nella fede ad un duplice livello: a livello *ontologico*, in quanto comunicano effettivamente il dono della grazia divina, che rafforza l'organismo soprannaturale del credente; e a livello *psicologico*, in quanto sono celebrazioni che non solo operano, ma anche significano, e in tal modo educano alla fede e l'alimentano di continuo. Il battesimo costituisce un'adesione di fede e l'inizio di un'esistenza nuova nella fede. Gli altri sacramenti rappresentano un'espressione di fede battesimale e la crescita (o il recupero) e la manifestazione di questa stessa fede. «La parola sacramentale vuole la risposta della fede del credente

che, per via di essa, apprende e riconosce il mistero che essa opera. Essendo parte del segno sacramentale, la parola si rivolge all'intelligenza e alla fede. Ci dev'essere sempre un dialogo tra Dio che parla e il cristiano che riceve la parola di Dio e risponde con la fede». <sup>80</sup> Questa risposta ha la sua espressione liturgica più evidente nelle ripetute proclamazioni dell'*amen* nel momento stesso del compimento delle «meraviglie sacramentali della salvezza». Queste proclamazioni costituiscono delle vere e proprie adesioni personali e comunitarie di fede, e un impegno di crescita in quella stessa fede.

I sacramenti sono segni della fede, sia perché la «suppongono» per la loro recezione, sia perché la «nutrono», l'«irrobustiscono» e l'«esprimono». Perciò vengono chiamati «sacramenti della fede» (SC 59: EV I,107).

## V. SACRAMENTI E «GLORIA DEI»

Una dimensione spesso misconosciuta della fede nei sacramenti è la dimensione *estetica*. L'abbiamo sottolineato nell'introduzione al presente volume: la sottovalutazione (se non addirittura la perdita) di questa dimensione è in gran parte all'origine della disaffezione e del distacco di molti credenti nei confronti dei sacramenti. Questa dimensione implica l'affermazione del carattere epifanico dell'economia sacramentale, in quanto manifestazione in atto della *gloria di Dio*, e porta alla riscoperta del senso dello *stupore* e della *fešta* di fronte a ciò che di grande i sacramenti rappresentano e apportano in favore di ogni uomo. E siccome lo stupore e la fešta sacramentale non vanno confusi con una qualche sorta di sentimentalismo religioso o devozionale, ma coincidono con la trasformazione dell'uomo per opera di Cristo e del suo Spirito, i sacramenti costituiscono nello stesso tempo il fondamento dell'etica e dell'ortoprassi cristiana, ossia di un agire del battezzato in piena conformità con la grazia sacramentale ricevuta e con il messaggio del vangelo.

---

<sup>80</sup> Martimort A. G., *I segni della Nuova Alleanza*, p. 34.

## 1. I sacramenti come epifania della «gloria di Dio»

«L'espressione 'gloria di Dio' accompagna tutta la storia della salvezza e pervade, di conseguenza, tutti gli aspetti della vita cristiana. Paolo ricorre all'espressione 'evangelo della gloria di Cristo, immagine di Dio' (2Cor 4,4b) per indicare, globalmente, la novità cristiana, sia come rivelazione escatologica che come azione salvifica. Del resto, tutte le manifestazioni di Dio elencate nella storia della salvezza sono espresse col vocabolo 'gloria': la creazione, l'elezione di Abramo, la liberazione dall'Egitto, la presenza di Dio in mezzo al suo popolo, il ritorno dall'esilio, il tempo messianico, l'incarnazione, la passione/risurrezione, il ritorno glorioso di Cristo, la giustificazione del credente e la sua partecipazione alla vita divina».<sup>81</sup> Un'espressione dunque che coincide con i grandi interventi divini nelle fasi successive dell'*historia salutis* e che esprime, in senso proprio, *la manifestazione di Dio all'umanità*.

### a) *La «gloria di Dio» nell'antico testamento*

Etimologicamente l'espressione ebraica «kabod» (tradotta dai LXX con «doxa») significa «qualcosa di pesante», «di grave». Riferita a Dio, viene a significare nel linguaggio biblico, la manifestazione stessa di Jahweh in quanto essa si esprime con tale potenza, maestà e splendore da suscitare in chi vi assiste il senso di qualcosa di troppo intenso, di troppo luminoso, fino al punto che questi sembra non poterne sopportare il peso e vorrebbe fuggire. In questo senso, l'espressione non designa tanto Dio in se stesso, nel suo essere inconoscibile, ma Dio in quanto si rivela agli uomini nello

---

<sup>81</sup> Maggioni B., *Gloria*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, p. 575. Sulla nozione biblica di «gloria», cf. Van Imschoot P., *Théologie de l'AT.*, I, Paris 1954, pp. 212-220; Von Rad G., *Doxa*, in *Lessico del NT.*, II, pp., 1348-1398; Mollat D., *Gloria*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1965, coll. 437-444; Molin G., *Gloria*, in *Diz. di Teologia Biblica*, Brescia 1965, pp. 636-642; Pax E., *Gloria*, in *Diz. Teologico Interdisciplinare*, Brescia 1967, II, pp. 18-23; Malevez L., *La gloire et la croix*, in «Nouv. Revue Th.» 95 (1973) 1057-1089; Maggioni B. e Ruggeri G., *Gloria*, in *Nuovo Diz. di Teologia*, Alba 1977, pp. 575-593. Sulla nozione di «meraviglioso» e «meraviglia» a livello filosofico e antropologico si può vedere: Aa.Vv., *Le merveilleux. Deuxième colloque sur les religions populaires*, Université de Laval (Québec), 1973.

splendore della sua santità.<sup>82</sup> Sotto tale aspetto, l'espressione viene ad implicare anche tutte quelle manifestazioni particolari (interventi miracolosi e/o provvidenziali, sul piano degli eventi della natura e/o della storia, che accompagnano la rivelazione di Dio all'uomo. Di fatto, Israele conosce due luoghi della manifestazione di Dio: la creazione e la storia; in entrambi il Dio della salvezza si rivela con straordinaria intensità. La creazione, con i suoi vari fenomeni, è una proclamazione della gloria di Dio (Sal 19,2-5; 8; 104). Ma anche la storia, in quanto luogo in cui si sono compiute le grandi opere di elezione, di liberazione e di alleanza, di creazione e di giudizio e luogo in cui tutti i popoli vedranno la salvezza del Signore, è letta in chiave di manifestazione dell'irruzione gloriosa di Jahweh. D'altronde, creazione e storia sono strettamente legate e come interdipendenti nella fede biblica. «La creazione non è solo il teatro in cui si svolge la storia di salvezza, ma è la testimonianza del primo gesto che ha dato avvio a quella storia stessa. In un certo senso il gesto creatore è l'archetipo di ogni altro intervento salvifico. In esso già si scorgono quelle componenti: gratuità dell'azione divina, radicalità e novità della trasformazione, potenza, centralità dell'uomo e salvezza che costituiscono, appunto, le strutture di ogni intervento di Dio, il senso della sua presenza».<sup>83</sup> Ricchi di significato sono, sotto questo aspetto, molti testi biblici tra cui in particolare Es 19,16-21, dove si descrive la grande teofania del Sinai che fa sperimentare al popolo tutta la propria insufficienza, e il salmo 29 che utilizza l'immagine del tuono e della tempesta per caratterizzare la potente manifestazione del Signore («Il Dio della gloria scatena il tuono...»). Secondo Numeri 14,20-23 tutta la terra è piena della gloria di Dio, ma essa si è particolarmente manifestata nell'azione che ha liberato Israele dall'Egitto. La grande visione di Is 6,1-8 sottolinea il legame tra la gloria di Dio e il tempio, e il fatto che la manifestazione divina divenga forza purificatrice e dinamica per il profeta. In tutti i testi, la *kabod Jahweh* è contemporaneamente presenza e mistero, rivelazione e nascondimento. Per

---

<sup>82</sup> Cf. Mollat D., *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1965: «L'espressione 'gloria di Jahweh' designa Dio stesso in quanto si rivela nella sua maestà, nella sua potenza, nello splendore della sua santità, nel dinamismo del suo essere. La gloria di Jahweh ha quindi carattere di epifania» (col. 438).

<sup>83</sup> Maggioni B., a.c., p. 577.

questo si esprime attraverso la nube o attraverso altri segni (1Re 8,10-13; 2Cr 5-7). Così, se la gloria di Dio interpella profondamente l'uomo, ponendolo in un atteggiamento di adorazione, essa rispetta nello stesso tempo tutta la trascendenza propria di Jahweh. I testi di carattere escatologico, soprattutto nel secondo e nel terzo Isaia, esprimono il senso dell'attesa della manifestazione definitiva della gloria di Jahweh nei tempi ultimi della salvezza (Is 40,3-5; 60,1-3.18-19).

#### b) *La «gloria di Dio» nel nuovo testamento*

L'annuncio del NT si pone quale punto di arrivo dell'attesa escatologica dell'AT. In Gesù, infatti, si sono definitivamente realizzate la rivelazione e la salvezza del nostro Dio.

Il riferimento alla gloria di Dio si congiunge con tutti i momenti dell'avvenimento di Cristo: dal concepimento/nascita, alla vita pubblica e alla morte e glorificazione al cielo, e fino alla parusia finale. I sinottici, gli scritti di Giovanni e di Paolo sono profondamente caratterizzati da questa teologia della «gloria di Dio» compiutasi in Gesù e nel dono del suo Spirito. Basta pensare ai «vangeli dell'infanzia» in Luca, ai racconti di miracoli specialmente in Marco, agli annunci della passione e del ritorno glorioso di Cristo nei tre vangeli.

Luca 24,26 sottolinea in particolare il legame inseparabile tra la gloria di Cristo e la sua risurrezione: «Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». L'episodio della trasfigurazione è una manifestazione in anticipo di questa gloria (Lc 9,30-31; cf. 1Pt 1,17). Il quarto vangelo, a sua volta, è profondamente caratterizzato dalle nozioni di gloria e di glorificazione. L'incarnazione è la manifestazione della gloria del Padre (1,14-18). Nel Gesù storico, la *kabod Jahweh* ha posto la sua «dimora» in mezzo a noi. In lui la gloria di Dio si è manifestata in modo visibile (1Gv 1,1-4), pur rispettando la trascendenza del mistero divino. I «segni» di Gesù sono una manifestazione visibile della sua gloria (cf. Gv 2,11), e sono indirizzati al compimento dell'«ora» in cui si rivelerà pienamente la gloria del Padre e del Figlio (12,23;13,31-32). Quest'ora è quella della redenzione dell'umanità in cui si ha la piena corrispondenza tra la glorificazione del Figlio e quella del Padre (17,1.4-5). La stessa gloria è comunicata

del resto ai discepoli e alla chiesa (17,22.24). Lo Spirito santo che Gesù invia dal Padre glorificherà il suo nome e gli renderà testimonianza (16,14). Sarà questo dono che permetterà agli apostoli di compiere opere altrettanto grandi quanto quelle che il Padre ha dato di compiere al Figlio (14,12). Paolo, da parte sua, sottolinea ripetutamente come la «gloria di Dio» si sia manifestata «sul volto di Cristo» (2Cor 4,3-6) e come la *kabod Jahweh* coincida con i grandi interventi salvifici di Dio nella storia (Col 1,26-27), ricapitolati e portati a pieno compimento nell'alleanza escatologica inaugurata da Gesù (2Cor 3,7-11). La gloria di colui che fu crocifisso e che l'apostolo ha incontrato un giorno sulla via di Damasco, si manifesta nella chiesa come misericordia, azione giustificatrice e grazia (Rm 8,30; 2Cor 3,7-8.17-18). La stessa gloria sarà pienamente rivelata nell'incontro finale «faccia a faccia» col Signore, quando egli trasfigurerà «il nostro misero corpo, conformemente al suo corpo glorioso» (Fil 3,21; cf. 2Ts 2,14).

### *c) Teologia della «gloria Dei» e sacramenti*

I dati dell'AT e del NT appena visti, per quanto schematici, mostrano come la nozione biblica di «gloria Dei» non qualifichi semplicemente un aspetto particolare di Dio, ma la sua stessa manifestazione all'umanità; manifestazione che è insieme azione di rivelazione e di salvezza, e che in Cristo raggiunge la sua pienezza e il suo culmine. La chiesa, corpo di Cristo, è interamente posta sotto questo segno della gloria di Dio, e vive nell'attesa del ritorno glorioso del suo Signore. L'esistenza cristiana è espressione della gloria di Cristo e del suo Spirito ed è indirizzata alla piena manifestazione della gloria del Padre nella realizzazione definitiva del suo disegno di salvezza. La «gloria Dei» implica così un duplice movimento: *discendente* e *ascendente*. La sorgente primordiale di ogni gloria, in cielo e in terra, è il «Padre della gloria» (Ef 1,17). Il Figlio unigenito è la manifestazione visibile della gloria invisibile del Padre (Gv 1,18), «irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza» (Eb 1,3). Lo Spirito santo, è «lo Spirito della gloria» del Padre e del Figlio (1Pt 4,14) che è donato alla chiesa e ai battezzati nel nome di Gesù. In tal modo si ha una piena corrispondenza tra l'agire salvifico delle tre divine persone e il popolo nuovo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo

(LG 4; EV I,287). A sua volta, questo popolo rende costantemente gloria al Padre, per mezzo di Cristo, con Cristo e in Cristo, nell'unità dello Spirito santo, fino alla fine dei secoli (cf. la dossologia finale della preghiera eucaristica). Fino al suo ritorno glorioso, Cristo continua ad effondere lo Spirito della gloria sulla sua chiesa, «al fine di farla comparire davanti a sé tutta gloriosa, senza macchia e senza ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,27). Insieme alla chiesa, tutta la vita dei credenti è finalizzata alla gloria del Padre per mezzo dello Spirito che ci è stato donato, e a dare testimonianza alla gloria di Dio risplendente in Gesù. La vita di grazia è questa impronta della gloria di Dio impressa nei nostri cuori. H. U. von Balthasar sottolinea che gli autori del NT hanno scelto il termine *charis*, che indica lo *charme* della bellezza, per fondere insieme il messaggio della grazia con il messaggio della graziosità di Dio.<sup>84</sup>

I sacramenti appartengono a questa «dinamica» della «gloria Dei»: sono interventi gratuiti di Dio nella storia ed esprimono in atto la sua *gloria*; sono epifania della «*kabod Jahweh*» in una forma visibile, sono dono e accoglienza, irruzione di Dio e risposta culturale dell'uomo. Il simbolo sacramentale è il luogo di mediazione e di incontro tra l'epifania salvatrice di Dio e la trasfigurazione dell'uomo in Cristo a gloria del Padre. La teologia della gloria, nell'economia sacramentaria, corrisponde alla teologia delle «meraviglie della salvezza» nel tempo della chiesa.

Tutta l'«*historia salutis*», con il seguito delle grandi opere di Dio, è manifestazione della «gloria Dei»; essa si ricapitola nei sacramenti, dove si esprime in tutta la sua ricchezza di redenzione e di grazia. Il passato è reso presente e attualizzato, e il presente è a sua volta indirizzato al futuro. Lo splendore del Cristo risorto si dispiega nei misteri sacramentali in modo unico e ineffabile. È quanto intendeva dire san Leone Magno quando affermava:

---

<sup>84</sup> *Gloria*, Milano 1975, vol. I, p. 31. Come si è rilevato nell'*Introduzione*, l'opera del Balthasar è fondamentale per gli aspetti che stiamo delineando. La prospettiva della «gloria Dei» è d'altronde molto vicina alla teologia della bellezza sviluppata soprattutto nell'ambito della tradizione orientale. Cf. in particolare: Evdokimov P., *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1969; idem, *La teologia della bellezza*, Roma 1971; Dell'Asta A., *La bellezza splendore del vero*, in «*Russia cristiana*» 6/174 (1980) 32-52; cf. anche Haring B., *Liberi e fedeli in Cristo*, Roma 1980, vol. II, pp. 130-165.

«Quello che nel nostro Redentore appariva in modo splendido, è passato nei sacramenti».<sup>85</sup> L'universo liturgico è questa manifestazione della gloria del Signore Gesù e del suo Spirito. «Nei segni sacramentali Dio rimane il Dio nascosto, ma vi appare anche come il rivelatore delle sue munificenze... Compito della liturgia è di aprirci all'esperienza del meraviglioso agire di Dio nei nostri confronti. In essa, la storia della salvezza – e anche la nostra speranza delle cose future – è presentata ai nostri sensi in una impressionante unità fatta di parole e di segni, la quale a sua volta richiama alla mente la cooperazione dell'uomo con l'artista divino. Questa cooperazione è simboleggiata anche dai doni che vengono presentati nelle nostre celebrazioni, i quali doni provengono dalla generosità della terra e dal lavoro dell'uomo. Nostro compito è coltivare il bello come collaboratori, come co-artisti con Dio».<sup>86</sup> Quest'ultimo aspetto sottolinea che, se la gloria di Dio si continua e si dispiega nei misteri sacramentali e nella loro liturgia, essa non si realizza in noi, e quindi noi non siamo trasfigurati dalla gloria di Dio, se non l'accogliamo personalmente e non ci impegnamo a dare una risposta adeguata a ciò che essa chiede. E ciò perché Dio non porta a compimento il suo disegno di salvezza senza che l'uomo entri in quel meraviglioso interscambio personale, in quella mirabile intersoggettività con Cristo e col suo Spirito nella chiesa che è l'inizio della trasfigurazione del nostro essere, «di gloria in gloria», in attesa della piena manifestazione del nostro essere figli nell'incontro col Signore della gloria nella Gerusalemme celeste (cf. Ap 21-22).

## 2. *Estetica teologica e sacramenti*

Se i sacramenti sono, in senso vero e proprio, espressione della gloria di Dio, non è concepibile elaborare un'autentica teologia biblica dei sacramenti, se non in un quadro di estetica teologica. Pur non essendo possibile, in questo nostro volume, entrare in tutta la vasta problematica concernente il discorso della disestetiz-

---

<sup>85</sup> *Sermo* 72,4; PL 54,398.

<sup>86</sup> Haring B., o.c., p. 144.

zazione della teologia e la necessità di un ricupero del tema della «bellezza» (tanto caro all'ortodossia) nell'ambito teologico, può essere tuttavia utile accennare a tre tematiche che ci interessano più da vicino: lo stupore, la teologia della festa e l'«ortoprassi».

#### a) *Stupore e sacramenti*

Occorre subito precisare che lo stupore sacramentale non ha niente a che vedere con forme di pietismo spirituale o di sentimentalismo religioso. In senso teologico, esso è propriamente l'espressione di una fede viva e consapevole di fronte alle grandi opere di Dio nel tempo attuale e manifesta il realismo profondo della fede della chiesa e del credente nel carattere *mirabile* degli avvenimenti sacramentali.

Agli occhi umani, le forme visibili attraverso cui si compiono le «meraviglie di Dio» nel tempo della chiesa possono anche apparire come qualcosa di estremamente comune e perfino banale; agli occhi della fede, esse appaiono come il segno efficace dell'azione presente del Cristo nella chiesa e il modo proprio attraverso cui noi siamo introdotti nel mistero stesso della ss.Trinità. La liturgia ci educa costantemente a questo atteggiamento di stupore, a questa consapevolezza e realismo della fede. Possiamo prendere, come esempio, il primo prefazio del natale, nella sua affermazione decisiva: *«nel mistero del Verbo incarnato è apparsa agli occhi della nostra mente una nuova luce del tuo fulgore, perché conoscendo Dio visibilmente per mezzo suo siamo rapiti all'amore delle cose invisibili»*. Pur non contenendo la parola «fede», questo testo afferma due dati che la esprimono in modo compiuto:

a) gli «occhi della nostra mente», che illuminati da «una nuova luce», possono conoscere Dio «visibilmente» attraverso la forma sacramentale assunta dal Verbo incarnato («nel mistero del Verbo incarnato»);

b) il «rapimento» («siamo rapiti all'amore...») che ci fa passare dalla «conoscenza visibile» di Dio «all'amore delle cose invisibili».

La fede biblico-cristiana implica in se stessa questo duplice movimento: Dio che si fa incontro all'uomo e illumina «gli occhi della sua mente», perché siano in grado di «vedere» le grandi opere di Dio, e l'uomo che si fa incontro a Dio grazie alla possibilità nuova che gli è ormai offerta di conoscere il Dio invisibile «in modo

visibile», ed essere così «trasportato» nella sfera delle «cose invisibili». La fede è questa luce che viene da Dio ed è insieme la risposta adorante e ricolma di amore dell'uomo al «fulgore» della sua gloria manifestata in modo eminente nella venuta di Cristo e nell'infusione dello Spirito di pentecoste.<sup>87</sup> Tale è precisamente la fede sacramentale. Non un vuoto o convenzionale ritualismo, ma l'adesione attenta e piena di ammirazione alle «meraviglie di Dio» che si dispiegano nei sacramenti. La rivelazione biblica è da un capo all'altro caratterizzata da questo atteggiamento: «*Dite a Dio: sono stupende le tue opere!*» (Sal 66,3). Una acclamazione «entusiasta», in senso teologico, attraversa tutta la Bibbia, dalla prima all'ultima pagina, e caratterizza la fede d'Israele e della chiesa di fronte alle grandi opere di Dio (cf. ad esempio: Is 48-50; At 2,11; Rm 8; Eb 6,5; Ap 15,3).

Noi occidentali, purtroppo, sembriamo aver smarrito questo atteggiamento. Troppo razionali e troppo assorbiti dalle nostre preoccupazioni dell'«avere» e del «fare», sembriamo non aver più tempo per stupirci delle opere di Dio! Tutti presi da noi stessi, dai nostri piccoli o grossi problemi, assistiamo ai fenomeni dell'universo, alla scoperta degli spazi sconfinati del cosmo, alla meravigliosa struttura dell'atomo, senza provare alcun «brivido», alcuno stupore. Tutto questo si ripercuote inevitabilmente nella nostra vita sacramentale. Succede così che partecipiamo ai momenti liturgici, partecipiamo alla celebrazione dell'eucaristia e dei sacramenti, ma non siamo pervasi in alcun modo dal senso della grandezza di Dio, dalla consapevolezza – piena di meraviglia – delle grandi opere divine che si dispiegano davanti a noi in quei momenti: opere di creazione e di liberazione altrettanto grandi quanto la creazione del mondo, l'esodo, l'incarnazione del Verbo di Dio, la morte e risurrezione di Cristo; opere di elezione e di alleanza mirabili quanto la vocazione di Abramo, l'alleanza al Sinai, l'alleanza di Dio con l'uomo in Cristo e nella chiesa, la venuta dello Spirito a pentecoste. Come passiamo frettolosamente davanti ad una goccia di rugiada o ad un fiore che si apre, così assistiamo affrettatamente ad un battesimo, ad un matrimonio o ad una celebrazione della messa, senza provare alcun senso di meraviglia per ciò che di straordinario Dio continua a compiere in mezzo a noi. L'atteggia-

---

<sup>87</sup> Cf. Von Balthasar H. U., o.c., vol. I, pp. 105-111.

mento dello stupore appartiene invece – in modo inseparabile – alla fede sacramentale, se questa non vuol ridursi ad un freddo e meccanico ritualismo. Quest’atteggiamento è d’altronde la base di ogni autentica religiosità, perché le impedisce radicalmente di degenerare in forme di familiarità con Dio di cattivo gusto e soprattutto la permea di venerazione infinita per la suprema trascendenza di Dio, conservandola nella sua verità e freschezza. Solo così il Dio dei sacramenti, come il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, come il Dio di Gesù Cristo e della chiesa, rimane realmente un «Deus absconditus» che tuttavia non cessa mai di stupirci!

### *b) Sacramenti e teologia della festa*

Il tema dello stupore rimanda spontaneamente ad un secondo tema, quello della festa; un altro aspetto di capitale importanza nell’economia biblica della salvezza, essenzialmente legato ai grandi eventi compiuti da Dio in favore del suo popolo e di tutta l’umanità. Ciò che fonda, infatti, la celebrazione della festa nella Bibbia non è il ripetersi ciclico delle stagioni o dei fenomeni della natura, ma gli interventi unici e decisivi compiuti da Dio «una volta per sempre» nella storia. Tale è la celebrazione della pasqua e delle altre feste ebraiche; e tale è la celebrazione della pasqua di Cristo e delle feste cristiane: celebrazioni di avvenimenti unici che hanno introdotto una nuova realtà nella storia e restano irrevocabilmente acquisiti. La festa biblica si fonda sulla continuità della storia della salvezza e la esprime: se è memoria di ciò che di grande Dio ha compiuto nel passato, è in pari tempo proclama e presenza dell’azione salvifica di Dio e dà la certezza che Dio porterà a compimento la sua opera di redenzione, così come ha portato a compimento l’opera della creazione.

Il cristianesimo primitivo si radicherà precisamente in questa convinzione, in questa «teologia della festa», per affermare che il compimento messianico atteso si è ormai realizzato nella risurrezione di Cristo, redentore dell’uomo e del mondo e primogenito della nuova creazione. La festa della domenica, che succede alla festa del *sabbath* ebraico, viene appunto a costituire nella fede della chiesa l’«ottavo giorno» (cf. Gv 20,26) che ricapitola l’intera storia della salvezza, il «giorno del Signore» che anticipa il giorno

escatologico della salvezza (Ap 1,10). La domenica ha questa precisa portata. Prima di essere un problema di doveri e di precetti, è un problema di affermazione del significato festivo di tutta la fede cristiana in ragione della pasqua di Cristo a cui ogni uomo è chiamato a partecipare. «Ovviamente c'è l'obbligo di partecipare regolarmente all'eucaristia domenicale, ma non si tratta mai di un nudo dovere. Possono comprendere questo obbligo solo coloro che sono stati evangelizzati, coloro che hanno capito e sperimentato la gioia del vangelo e perciò odono l'invito bello e urgente del Signore a riposare davanti a lui, ad accettare il suo amore totale e ad unirsi a lui nel suo amore di alleanza».<sup>88</sup> Per H.Cox, la preghiera genuina è il gioco dei figli liberi davanti a Dio; una simile preghiera libera tutte le nostre energie per vivere la vita dei redenti.<sup>89</sup>

«Nell'assemblea festiva – sottolinea a sua volta M.Magrassi – avviene un salto qualitativo: si passa dal piano dell'azione calcolata, naturalmente ispirata a criteri di efficienza, a quello della contemplazione, che ha nella pura gratuità una sua caratteristica peculiare. Al di là del lavoro, degli avvenimenti e dei problemi, esplose allora il senso della festa. L'*homo ludens* trova qui il modo di esprimersi; la liturgia (l'affermava più di sessant'anni fa Romano Guardini nel suo libro magistrale *Lo spirito della liturgia*) è vissuta come festa:

– ci si apre alla contemplazione attonita dei *mirabilia Dei* in un clima di riconoscenza e di gioia; si emerge così dal piatto efficienti-

---

<sup>88</sup> Häring B., o.c., p. 171. Per un approfondimento della teologia della festa, rimandiamo in particolare a: Pieper J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Monaco 1963; Cox H., *The Feast of the Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge/Mass. 1969 (trad. it.: *La festa dei folli*, Milano 1970); Moltmann J., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, Monaco 1971; Schütz R., *La Fête sans fin*, Taizé 1971; Mateos J., *Cristianos en fiesta. Mas alla del cristianismo convencional*, Madrid 1975; Otto E., *Fest und Freunde*, Stoccarda 1977; Wunenberger J.-J., *La fête, le jeu et le sacré*, Parigi 1977; Aa.Vv., *La liturgia è festa*, Torino 1980.

<sup>89</sup> Cox H., *The Feast of the Fools*, o.c., pp. 183-193. Sul tema del «gioco» in prospettiva teologica, cf. tra gli altri: Rahner H., *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952; Huizinga J., *Homo ludens/vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Amburgo 1956; Sorell W., *The Dance Through Ages*, New York 1967; Kraus P., *History of Dance*, Prentice Hall 1969; Henriot J., *Le jeu*, Parigi 1969; Garaudy R., *Danzare la vita*, Assisi 1973; Hemmerle K., *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Friburgo-Basilea-Vienna 1976; Bleienstein R., *Der Christ und das Spiel*, in «St. Zeit» 196 (1978) 108-116.

smo produttivista che troppo spesso dirige e opprime la prassi quotidiana;

– entra in gioco l'intuizione estetica: sa penetrare nel mistero al di là delle parole e dei segni; si "gustano" i riti e se ne colgono la forza e il messaggio evocato. Si esce da un rigido schema di calcolo razionalistico: si diventa poeti e si fa poesia;

– ci si anima di una speranza nuova. Ci si sente destinatari delle promesse fatte ai padri: esse cominciano a realizzarsi anche nella nostra vita, ma tendono irresistibilmente a farci guardare avanti, verso la pienezza della gloria». <sup>90</sup>

Il punto di convergenza e di massima condensazione del carattere festivo del mistero cristiano e della liturgia è dato dai sacramenti e fra questi dall'eucaristia, che ne costituisce il centro e il vertice. La loro portata e la loro più profonda fecondità consiste precisamente nella trasformazione dell'uomo in modo tale che tutta la sua esistenza diventi espressione viva della festa del Cristo risorto e del dono del suo Spirito. Il presupposto perché ciò si realizzi è che l'uomo si accosti ai sacramenti con profonda e autentica disponibilità e si lasci trasfigurare dai doni di cui essi sono portatori, facendo di tutta la propria vita un rendimento di grazie al Padre per mezzo di Gesù nello Spirito santo. In questa prospettiva, i sacramenti sono azioni liturgiche che ci educano alla consapevolezza che tutto ciò che abbiamo lo abbiamo *in dono*, ci portano a concepire la vita come una risposta al disegno meraviglioso di Dio, e conferiscono a tutto il vissuto ecclesiale un carattere gioioso, di festa e di gioco. «Il credente non solo si rallegra perché ha ricevuto doni meravigliosi, ma celebra le feste perché è certo dell'alleanza, dell'amore e della fedeltà di Dio e così mantiene viva la sua risposta fatta di gratitudine e di fedeltà». <sup>91</sup>

E, d'altra parte, se tutta l'economia sacramentaria è una festa, il «cuore» e l'espressione centrale di questa economia, come di ogni festa cristiana, è l'eucaristia. Essa è il sacro convito in cui si perpetua il memoriale della pasqua, l'anima è ricolmata di grazia e all'uomo viene dato il pegno della gloria futura. Nell'eucaristia, la

---

<sup>90</sup> Magrassi M., *La liturgia come festa*, in Aa.Vv., *La liturgia è festa*, Torino 1980, pp. 61-62.

<sup>91</sup> Haring B., o.c., p. 169. Cf. anche Marì R., *Festa, grazia, gioco*, in «Teologia del presente» 3 (1973) 21-33.

chiamata alla festa della salvezza si esprime e si realizza in un modo particolare (cf. Lc 14,15-24), che permette ai credenti di aprirsi all'esperienza dell'incontro col Signore risorto «nell'atto dello spezzare il pane» (cf. Lc 24,32-33). Così, se tutti i sacramenti sono celebrazioni della festa della salvezza e trasfigurano la vita cristiana in espressione gioiosa di fede nel Cristo risorto, l'eucaristia lo è in modo eminente, perché è la presenza stessa del Redentore che attualizza la sua offerta al Padre per la redenzione dell'umanità e del cosmo e si comunica ad ogni uomo in «cibo di vita» e «bevanda di salvezza» per trasfigurarli con lo splendore della sua grazia. *«Gli altri sacramenti sono vissuti come preparazione in vista dell'eucaristia (battesimo, confermazione e la penitenza che rinnova la grazia purificatrice del battesimo) o come una sua derivazione multiforme: sono i sacramenti che segnano i momenti forti nelle varie situazioni della vita, quando si assumono gravi e irreversibili impegni sociali nella famiglia e nella chiesa, quando si è in particolari momenti esistenziali (come in una grave malattia). La dimensione festiva di ogni celebrazione sacramentale è quindi in relazione con l'esperienza della salvezza operata nella vita dei singoli battezzati e dell'intera comunità, un'esperienza che per sua natura 'tende' a diventare doppiamente eucaristica: in primo luogo è in tensione verso il sacramento della nuova alleanza; in secondo luogo ogni sacramento è luogo privilegiato di rendimento di grazie. Un 'grazie' che l'assemblea liturgica canta di tutto cuore con tonalità e sensibilità diverse, corrispondenti al particolare intervento compiuto da Cristo: l'assunzione di un nuovo uomo nel suo corpo mistico; la capacità data a due persone di vivere e testimoniare l'amore che egli ha per la chiesa, sua sposa; la possibilità offerta ad altri di agire in sua vece e continuare l'immolazione di se stesso al Padre per la salvezza del mondo...».*<sup>92</sup>

La teologia della festa si incontra qui con la teologia delle «meraviglie sacramentali della salvezza»; entrambe convergono e si rapportano alla teologia dell'eucaristia, quale «meraviglia centrale» del tempo della chiesa.

---

<sup>92</sup> Magrassi M. o.c., p. 69.

### c) *Sacramenti e «ortoprassi»*

Dopo aver parlato della festa, il problema fondamentale è questo: come essere in festa e celebrare feste, quando si è consapevoli della sofferenza e del male presenti nel mondo? I drammi attuali, le guerre, le ingiustizie di ogni genere sono qualcosa di intollerabile. Vivere la festa cristiana ci porta forse a dimenticare quanto ci circonda o a stare con le braccia inerti di fronte ai problemi spesso drammatici che emergono dalla storia?

Sarebbe così, se la festa del Cristo risorto consistesse in una sorta di alienazione dalle nostre responsabilità umane, di uomini e donne a cui il Dio della creazione ha affidato il compito di «coltivare» e «custodire» il «giardino» dell'universo (cf. Gn 2,15). In realtà, la venuta del Signore Gesù in noi e il dono del suo Spirito nei sacramenti è la chiamata a proseguire l'opera creatrice del Padre in vista della sua piena realizzazione. Sta qui il fondamento teologico dell'impegno politico del cristiano. Esso non deriva da un qualche motivo di rivalsa, ma dal fatto che il Dio che è intervenuto nella storia e continua ad intervenire per portare a compimento il suo progetto di salvezza in favore dell'uomo, non può accettare situazioni insostenibili come quelle dell'ingiustizia, della guerra o della fame che sono in evidente opposizione al suo progetto. Per tale motivo egli continua a chiamare uomini e donne per mandarli a proclamare e a continuare la sua opera di liberazione e di promozione in favore dell'uomo. In questo senso, l'impegno politico del credente non è che *la prosecuzione* dell'impegno di Dio in favore dell'uomo e si colloca nell'ambito della realizzazione totale della storia della salvezza.

Il Dio della rivelazione è contemporaneamente il Dio della creazione. Egli è un Dio che non tollera gli «idoli» e le «schiavitù» di qualsiasi genere. I sacramenti fondano ed esprimono questo impegno e questa identità cristiana. Essi non sono semplicemente aiuti individuali, ma vere chiamate e vere missioni attraverso cui Dio colloca l'uomo nel mondo per continuarvi la missione di Cristo e del suo Spirito in favore dell'umanità intera. Il battesimo costituisce l'inizio di questa vocazione-missione. Dal punto di vista teologico, esso è il passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo e l'ingresso nel popolo escatologico della salvezza, e implica che il battezzato accetti di porre la sua esistenza a servizio di Cristo e della

chiesa per la piena liberazione dell'umanità e la costruzione del mondo secondo il progetto di Dio rivelato in Gesù. Gli altri sacramenti non fanno che portare a compimento e caratterizzare ciò che il battesimo ha operato e significa per ogni uomo. Si pensi alla cresima. Si pensi, in particolare, ai sacramenti dell'ordine e del matrimonio: vere consacrazioni e deputazioni ad una missione in Cristo e nella chiesa a servizio del mondo intero.

Così, vivere la festa sacramentale non impedisce per niente di prendere parte alle tensioni e alle lotte per la giustizia; al contrario, lo esige come risposta a quanto i sacramenti operano in noi e implicano per ogni credente. «La festa – sottolinea fr. Roger Schutz – non è per niente un'euforia passeggera. È animata dal Cristo in uomini e donne pienamente lucidi sulla situazione del mondo e capaci di farsi carico degli avvenimenti più gravi. Ma questi stessi uomini e queste stesse donne sanno di essere loro stessi abitati da quel bisogno di potenza e di oppressione che è all'origine della guerra e dell'ingiustizia. Sanno che la battaglia comincia innanzitutto in se stessi, per non trovarsi poi, a loro insaputa, fra gli oppressori. Allora, anche la lotta diventa festa: festa del combattimento, affinché il Cristo sia il nostro primo amore, e festa della lotta per l'uomo schiacciato».<sup>93</sup>

Del resto, già nell'AT, se la celebrazione della pasqua era celebrazione della festa della liberazione, con canti e rendimento di grazie, essa non era per niente un disimpegno dal compito di operare per la liberazione di tutti gli uomini. Basti pensare alla predicazione dei profeti a riguardo. Lo stesso carattere familiare della festività pasquale richiamava ad una solidarietà da realizzare di generazione in generazione. Lo stesso per le altre feste ebraiche. Se il sabato, per esempio, aveva una portata culturale, esso aveva nello stesso tempo un significato sociale, in quanto ricordava agli israeliti che anch'essi erano stati stranieri e schiavi e dunque dovevano «ricordarsi» delle esigenze di chi abita in terra straniera, come di chi lavora al servizio di altri. La domenica ripropone le stesse dimensioni: se essa ha un significato cultico fondamentale e deve portare a riscoprire il senso festivo di tutta l'esistenza cristiana, essa deve ugualmente costituire un giorno di comunione-

---

<sup>93</sup> Schutz R., *La tua festa non abbia fine*, Brescia 1971, pp. 17-19.

comunità ecclesiale e di fraternità con tutti gli uomini. Se ciò non è sempre percepito, è perché probabilmente manca un'adeguata catechesi.<sup>94</sup> Come riconoscere il Cristo nell'eucaristia, se non lo si riconosce nei fratelli? Come «spezzare il pane» con lui, se non lo si spezza con chi ha fame? «Fare» ciò che Cristo ha «fatto», vuol dire anche fare di tutta la nostra esistenza *un dono*, come Cristo è stato ed è dono per noi.<sup>95</sup>

Si vede a questo punto come l'estetica sacramentaria, lungi dal costituirsi in opposizione all'etica cristiana, la implichi in modo coerente e inequivocabile, e come la teologia dello stupore e della festa porti necessariamente all'«ortoprassi» cristiana, in un'autentica unità di vita. «Se siamo convinti che l'eucaristia è il punto centrale, la sorgente e la regola della nostra vita, ogni festa e celebrazione e la nostra stessa vita diventano espressione di gratitudine, che a loro volta ci aprono alla ricchezza della storia della salvezza e alle opportunità presenti. Allora non ci sarà alcuna rottura tra il nostro culto e la nostra vita, fra la nostra vita quotidiana e le nostre feste».<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Cf. tra i tanti studi: Jewett P.K., *The Lord's Day. A Theological Guide to the Christian Day of Worship*, Grand Rapids 1972; Dufay R., *Le dimanche hier et aujourd'hui*, Chalet 1979.

<sup>95</sup> Cf. tra gli altri: Evelyn L., *L'altra faccia dei sacramenti*, Torino 1968; Boff L., *I sacramenti della vita*, Roma 1979.

<sup>96</sup> Häring B., o.c., p. 170.