



TESTO PROVVISORIO

I sacramenti tra grazia e giustizia in prospettiva teologica

Prof. Juan José Pérez Soba, Pontificio Istituto Teologico

“Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!” (Ef 5,32). Quest’affermazione è la massima espressione dell’analogia sponsale che è una costante nella rivelazione divina¹. L’importanza di quest’analogia è grande e deve vedersi in un duplice ordine. Da una parte, si tratta di demitificare il contesto sessuale in un senso di bontà creativo. Il mondo non è frutto delle teogonie mitiche, ma la sessualità è dovuta da un amore primo di un altro ordine in vista di una pienezza, non di una dicessa o una caduta². La realtà del paragone sessuale deve capirsi vincolato all’alleanza e al piano di salvezza divino dove l’azione di Dio è essenziale. Da qui l’apparizione della Chiesa nel luogo dove doveva essere il popolo di Israele nel rapporto con l’amore di Dio Sposo. Il “mistero” presuppone così un’unità nel piano di Dio, ma una necessaria distinzione tra ordine della creazione e ordine della salvezza. Da altra parte, l’amore umano sembra incluso nel cammino di salvezza di Dio. La sua ragione ultima soltanto si capisce come una risposta ad un amore previo, originario.

Il riferimento al “mistero” è molto particolare in questo contesto, la sua traduzione nella Vulgata per “*sacramentum*”, indica, quindi, un senso specifico che tocca l’intera Chiesa. La realtà del rapporto tra gli sposi sarà fondamento di un profondo sistema sacramentale che prende qui la logica propria dell’amore che sarà la luce per capire il senso, la dinamica e il fine dell’unione tra Cristo e la Chiesa.

*1. **Mysterium caritatis: sacramentum caritatis***

Il rapporto intrinseco tra l’amore e il mistero passa per una specifica manifestazione dove il corpo umano ha un posto di massimo rilievo. Per capirla in tutto il suo valore, dobbiamo seguire il modo di argomentare in questo brano della *Lettera agli Efesini* che teologicamente è il riferimento principale per capire la sacramentalità del matrimonio³, così diversa degli altri sacramenti. Parte del primato dell’unione di Cristo e la Chiesa come il vero *analogatus princeps* dal quale dipende l’unione tra gli sposi. Non mi fermo nelle grandi conseguenze che ha questo primato, ma nel fatto di trovare qui proprio la fonte della grazia, ma in un senso di sponsalità. Così la chiamata “*gratia capitis*” centrale per capire le mediazioni proprie della comunicazione della grazia, è da sé una “*gratia sponsalis*”.

La forma così esplicita come San Paolo prende qui l’analogia sponsale, fa che si possa dimenticare l’analogia sacramentale che è presente in tutto il brano. Per capire meglio l’argomentazione dobbiamo accettare la specificità di una logica amorosa. Essendo un mistero include in sé una rivelazione, questo è proprio dell’amore, la sua dinamica non segue un modo conclusivo, ma manifestativo. Come afferma San Tommaso: “Ogni amore si manifesta sé stesso

¹ Cfr. L. ALONSO SCHÖKLE, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1997.

² Seguo a: H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973, 398-418, con lo excursus di: 418-446.

³ Cfr. J. M. MILLAS, “Il sacramento del matrimonio”, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, “Studi Giuridici, LXV”, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 13: “È lecito, dunque, interpretare il brano come fondamento della sacramentalità del matrimonio. La ragione però è costituita dall’insieme del brano, non soltanto dal versetto 32”.



TESTO PROVVISORIO

mediante segni ed effetti dell'amore"⁴. Qui non si tratta tanto di una parola come di un agire di Cristo che manifesta la potenza del suo amore.

La logica rivelativa si sostiene all'interno di un agire di salvezza, dove trova il suo fine. Lo stesso riferimento che San Paolo fa a la "parola" (v. 26) si inserisce nell'azione di Cristo ch2 "ha dato sé stesso per lei [la Chiesa]" (v. 25). Vediamo qui la dimensione denominata "sacramentale" della rivelazione chiarificata dal Concilio Vaticano II nella *Dei Verbum*.

"Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. *Col* 1,15; *I Tm* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto"⁵.

La logica è amorosa e su può riconoscere i diversi livelli propri dell'amore nella sua dinamica personale che finisce nella costruzione di una comunione di persone. Questo rappresenta il fondamento del valore trinitario della rivelazione indirizzato alla salvezza dell'uomo⁶. Così appare esplicito nel nostro testo in quanto: "Lui [Cristo] che è il salvatore del suo corpo" (v. 23)⁷. La stessa salvezza si capisce come l'unione intima e amorosa con Cristo con una trasformazione interiore in una profonda comunione di persone. Il riferimento alla corporeità è di chiaro senso antignostico, ma soprattutto è la ragione per la logica sacramentale, che rimanda a un contenuto concreto e materiale.

Il paragone con il paio: "eventi e parole intimamente connessi", risulta ovvio⁸. E da qui viene la necessaria dinamica sacramentale della salvezza in questa profonda connessione tra la parola e l'agire, che ha nei sacramenti la espressione più alta. Si basa nel senso *performativo* della Parola di Dio che è anche un agire che chiede una comprensione liturgica:

"Nella storia della salvezza infatti non c'è separazione tra ciò che Dio *dice e opera*; la sua stessa Parola si presenta come viva ed efficace (cfr. *Eb* 4,12), come del resto lo stesso significato dell'espressione ebraica *dabar* indica. Al medesimo modo, nell'azione liturgica siamo posti di fronte alla sua Parola che realizza ciò che dice. Educando il Popolo di Dio a scoprire il carattere performativo della Parola di Dio nella liturgia, lo si aiuta anche a cogliere l'agire di Dio nella storia della salvezza e nella vicenda personale di ogni suo membro"⁹.

Il termine ebraico דָּבָר (*dabar*) significa, allo stesso tempo parola e azione che ha la sua origine nella Parola di Dio e la sua prima realizzazione nella Creazione¹⁰. Per l'esegesi biblica

⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c.4, lec.11 (n. 448): «omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris».

⁵ CONCILIO VATICANO II, Cos.Dog. *Dei Verbum*, n. 2.

⁶ Cfr. R. GÓMEZ FERNÁNDEZ, *Revelación divina y comunión trinitaria. La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente en la Constitución Dogmática Dei Verbum del Concilio Vaticano II*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2009.

⁷ Per l'importanza di questo riferimento: cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, cit., 401-403.

⁸ Cfr. J. PRADES, "La fórmula *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* y su recepción. A los 40 años de la *Dei Verbum*", in *Revista Española de Teología* 66 (2006) 489-513.

⁹ BENEDETTO XVI, Es.Ap. *Verbum Domini*, n. 53.

¹⁰ Cfr. W. H. SCHMIDT, "דָּבָר, *dābar*", in *TWAT* II, 89-133, con i contributi di: J. BERGMAN, *ibid.*, 89-98 e H. LUTZMANN, *ibid.*, 98-101.



TESTO PROVVISORIO

questo rappresenta la necessità di capire sempre la parola come evento¹¹. Di questo modo si unisce do maniera stretta la creazione, l'alleanza e la redenzione nell'economia di salvezza divina. Si vede la profonda unità di riferimento che, come la stessa esortazione *Verbum Domini* dice, segue alla fine una logica eucaristica: “nel mistero dell'Eucaristia si mostra quale sia la vera manna, il vero pane del cielo: è il *Logos* di Dio fattosi carne, che ha donato se stesso per noi nel Mistero Pasquale”¹².

L'amore si rivela sé stesso ma nel momento di darsi e di trasformare l'amato con il dono ricevuto. Chiede una risposta, da qui la analogia sponsale, che manifesterà la capacità trasformativa dell'amore. Come diceva già Ugo di San Vittore seguendo a Sant'Agostino: “Quest'è la forza dell'amore, trasforma l'amante nell'amato”¹³. Si capisce bene questa trasformazione come la grazia *conversiva* necessaria per la salvezza dell'uomo che è centrale in tutta la concezione teologia dell'Aquinate¹⁴.

Possiamo adesso fare un passo avanti: non parliamo soltanto di una dinamica amorosa, ma di un *amore sponsale*. Il testo è molto esplicito: “Ha amato la Chiesa e ha dato sé stesso per lei” (*Ef* 5,25). Cristo prende l'iniziativa mediante un dono *corporale* previo a qualsiasi azione da parte della Chiesa. Risulta esclusivo e fecondo e assume con precisione tutte le caratteristiche della sponsalità¹⁵. Tutti gli altri riferimenti del testo paolino prendono i loro significato da quest'analogia sponsale come fondamento dell'agire salvifico di Cristo.

2. *Un primo riferimento di giustizia*

La realtà della salvezza umana nel mistero di Dio si vede, dunque, in una logica sponsale. Non è semplicemente un riferimento al matrimonio in sé stesso ma all'essere della Chiesa in quanto tale, nato da questo amore di Cristo. Anzi, qui si risalta la disuguaglianza insita nell'analogia: l'amore di Cristo per la Chiesa è profondamente diverso dall'amore di uno sposo umano, perché *crea* la Chiesa. Il suo dono di sé *da l'essere della Chiesa* per opera dello Spirito Santo. Nel testo si spiega narrativamente quando dice: “al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa” (*Ef* 5,27). Questa “presentazione” significa il risultato della sua azione salvatrice, sempre in paragone a come Dio condusse la donna al primo uomo (cfr. *Gen* 2,22). Non è soltanto un riferimento creativo, ma di grazia come *nuova creazione*¹⁶. Il valore paradigmatico del mistero pasquale diventa la luce per interpretare il brano della *Lettera agli Efesini*.

La logica sponsale è di amore, ma non di un amore qualsiasi, ma di un *amore dovuto*. Una realtà centrale nel pensiero medievale come spiega Riccardo di Santo Vittore: “l'amore è dovuto

¹¹ Cfr. J. RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy”, in AA.VV., *Escritura e Interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. SÁNCHEZ NAVARRO –C. GRANADOS (eds.), Palabra, Madrid 2003, 48 s.: “Dicho de otra forma: el mismo acontecimiento puede ser una «palabra», tal como corresponde a la terminología bíblica”.

¹² BENEDETTO XVI, Es.Ap. *Verbum Domini*, n. 54.

¹³ UGO DE SAN VITTORE, *Soliloquium de arrha animae* (PL 176,954): “Ea est vis Amoris, ut transformet amantem in amatum”.

¹⁴ Cfr. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez Thomas d'Aquin. Étude Historique*, Aubier, Paris 1944. Per l'agire umano: cfr. J. LARRU, “La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino”, in J. J. PEREZ-SOBA –E. STEFANYAN (eds.), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 327-337.

¹⁵ Come si trovano in: PAOLO VI, L.Enc. *Humanae vitae*, n. 9.

¹⁶ Una questione centrale per la teologia medioevale: cfr. Z. ALSZEGHY, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, PUG, Roma 1956.



TESTO PROVVISORIO

quando qualcuno, in risposta a colui da cui riceve l'amore gratis, dà nient'altro che l'amore"¹⁷. Si vede la precisione del *debitum* che risiede nella necessità di una risposta proporzionale al dono ricevuto come unico modo di ricezione. È chiaro che Riccardo, pur parlando della Trinità, tiene in conto dell'analogia sponsale in questa divisione dell'amore, in seguito al suo maestro Ugo, cioè con un importante senso sacramentale¹⁸.

Essendo una realtà di grazia, ha qui una duplice analogia. Da una parte, la creativa che è il fondamento stesso di qualsiasi legge come ordine razionale¹⁹. La creazione, essendo un dono, è principio di doveri e di un ordine di giustizia²⁰. Analogicamente, possiamo trovare nella grazia lo stesso ordine, già che si dà un certo dovuto "*ex suppositione alterius*", cioè, dato un certo ordine precedente²¹. Ma, da altra parte, riprende il valore specifico della reciprocità sponsale come fonte di obbligo e centrata in una promessa. La Chiesa vive della promessa di Cristo che conforma un nuovo ordine di obblighi al di là della sola creazione, nati come realtà propria dell'opera della redenzione. Si trova così, nel cuore stesso del dono di grazia la realtà di un nuovo *debitum* già che, nello stesso modo di mediazione della comunicazione della grazia, si trova adesso una nuova ragione di obbligo. Viene direttamente dalla analogia, sponsale, dove è essenziale il rapporto interpersonale di esser dovuto a *qualcuno* per un vincolo specifico²².

L'analogia sponsale situa nella radice stessa dell'essere della Chiesa una ragione di giustizia, legata anche alla creazione e la corporeità umana. Ci appare qui una centralità della sponsalità con un chiaro contenuto sacramentale. Nella zia dell'espressione di San Giovanni Paolo II del rapporto uomo-donna come "*primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel mondo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità*"²³. sacramentalità originaria del matrimonio", possiamo andare avanti, per aprirci a una nuova logica sacramentale. Dove l'essere "*una sola carne*" (cfr. *Gen* 2,24; *Ef* 5,31), che ha come riferimento primo Cristo e la Chiesa", diventa la ragione più profonda di tutta la sacramentalità ecclesiale. Certamente, essere *una caro* e il centro di tutto il diritto matrimoniale²⁴, ma in ordine differente di tutti i sacramenti.

¹⁷ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, l. 5, c. 16 (SC 63,344): "Amor debitus est quando quis ei a quo gratis accipit nihil nisi amorem rependit".

¹⁸ Cfr. G. FIORENTINI, *Quando l'Invisibile si fa visibile. L'opera di Dio in Mari vergine, sposa e madre nel De beatae Mariae virginitate di Ugo di San Vittore*, Cantagalli, Siena 2017, 223-267.

¹⁹ Cfr. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck –Wien 1987; anche nel senso amoroso che siamo riflettendo: U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gestezes bei Thomas von Aquin*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965.

²⁰ Cfr. K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982.

²¹ Ha studiato questo modo di *debitum*: C. RUINI, *La Trascendenza della Grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1971.

²² Sarebbe precisamente il senso di cui parla: C. RUINI, *La Trascendenza della Grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, cit., 112: "Così la nozione di «debitum», significando l'appartenenza ad alcuno, implica un rapporto di necessità, vigente fra ciò che è dovuto e ciò a cui è dovuto, inquanto il primo è in funzione del secondo ed il secondo esige il primo".

²³ GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, Cat, 19, 4 (20.02.1980), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 160. Cfr. J. MERECKI, "Il corpo, sacramento della persona", in L. MELINA –S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007, 173-185.

²⁴ Lo spiega molto accuratamente: C. J. ERRÁZURIZ, *Il matrimonio e la famiglia quale bene giuridico ecclesiale. Introduzione al diritto matrimoniale canonico*, EDUSC, Roma 2016, 50-56. Per il suo valore teologico: cfr. J. GRANADOS (a cura di), *Una caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014.



TESTO PROVVISORIO

3. *L'ordine sponsale dei sacramenti*

Dobbiamo qui fare una precisazione metodologica. L'analogia sponsale ha dei suoi evidenti limiti perché non spiega la sua origine, che rimanda a una prima filiazione, ed ha bisogno di una certa amicizia per essere sé stessa²⁵. Il primato della filiazione in Gesù chiede sempre l'amore del Padre come fonte di ogni amore²⁶. La stessa corporeità inserita nell'analogia rappresenta certe difficoltà per l'amore trinitario²⁷. Ma questi presupposti ci chiariscono meglio il testo paolino. Parliamo di una *mediazione*, non della *fonte* della grazia. Il brano, che sembra non parlare di filiazione, è infatti la porta per i rapporti tra genitori e figli del brano seguente (cfr. *Ef* 6,1-4)²⁸, si assume implicitamente la paternità e maternità degli sposi come parte dell'analogia. In particolare, emerge la maternità della Chiesa come un dono particolare da parte di Cristo. Senza questo l'argomentazione paolina non avrebbe senso.

3.1. *Il lavacro del battesimo come fonte sacramentale*

Vediamo la logica strettamente sacramentale dell'Apostolo. Per spiegare il dono d'amore da parte di Cristo, comincia mostrando una realtà esistenziale della finalità di questo dono: "per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola" (*Ef* 5,26). San Paolo si serve del bagno nuziale, fatto per la donna prima dell'incontro con il suo marito per chiedere la fecondità²⁹, per segnalare il *battesimo*. È molto significativo il riferimento all'acqua e la parola, un segno visibile e creato e la parola che come dice Schlier deve essere capita: "con ogni possibilità, «formula battesimale», o, in definitiva, l'onomatopoeia di Cristo in essa contenuto"³⁰. L'Apostolo chiaramente parla di "lavacro" come l'unione di ambedue in un'azione sacramentale³¹.

Quest'agire ha il valore di una vera "consacrazione"³² che qui ha il senso di essere la prima e assoluta, che dà l'essere alla Chiesa. Si esprime così la "creazione" della Chiesa, ma sempre con l'analogia sponsale che pregiudica l'esistenza previa della donna. È la grazia il potere che fa ciò che l'amore umano non può. È chiaro che per il fedele questo lo vive come filiazione, ma che non si può applicare così alla Chiesa. Il "lavacro" trova adesso tutto il suo significato. Come rito significava la disposizione a ricevere il dono dello sposo con l'inclusione specifica della fertilità. Come azione di Cristo a un duplice frutto: forma la Chiesa e la feconda nella generazione dei fedeli. La Chiesa, come Eva, non è figlia, ma genera filiazione del Figlio.

²⁵ Per questo argomento mi permetto di fare riferimento a: J. J. PÉREZ-SOBA, *Amore: introduzione a un mistero*, Cantagalli, Siena 2012, 137-195. È la differenza di un'esclusività nell'analogia sponsale alla che tende: M. J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1953.

²⁶ Come spiega: J. RATZINGER, "Credo in Dio padre onnipotente", in ID., *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communion*, Jaca Book, Milano 2006, 15.

²⁷ In riferimento proprio al sacramento del matrimonio si veda: G. RICHI, "Por amor del Padre. Sobre la gracia sacramental del matrimonio", in G. MARENGO - B. OGNIBENI (a cura di), *Dialoghi sul mistero nuziale. Studi offerti al Cardinale Angelo Scola*, Lateran University Press, Roma 2003, 315-333.

²⁸ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, cit., 447-452.

²⁹ Cfr. B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Roma 2007, 169: "la cerimonia nuziale era tradizionalmente preceduta, in Israele come in Grecia, dal bagno della sposa".

³⁰ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, cit., 406-407.

³¹ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, cit., 407.

³² Cfr. B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, cit., 168: "non si tratta di santificazione morale, ma di consacrazione matrimoniale. I rabbini designavano il matrimonio col termine *qiddushîn*, consacrazione; la moglie e «consacrata» al marito, vale a dire riservata esclusivamente a lui".



TESTO PROVVISORIO

La effettività del lavacro è presentata secondo la verità del mistero pasquale³³. Il dono di sé di Cristo è: “al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata” (*Ef* 5,27). Il testo segue la logica del dono, in un senso anche corporeo³⁴. Il dono è inizio di due obblighi: dev’essere ricevuto, dev’essere sviluppato. La recezione del dono di Dio è la morte del peccato e il suo sviluppo la vita in santità. La Pasqua si capisce in un senso conversivo di passo della morte alla vita, una realtà possibile soltanto per l’agire divino, che soltanto possiamo conoscere analogicamente di modo molto imperfetto. Ma ci spiega la duplice azione della grazia nella giustificazione: la grazia purifica (*grazia sanante*) e santifica (*grazia santificante*). Tutto questo è opera del battesimo: perdona i peccati e ci dà la santità. Certamente, la santità è la ragione della purificazione, la pienezza della vita è il senso vero della vita. La dinamica della grazia nasce del dono del Buon Pastore che è venuto: “perché abbiano la vita e l’abbiano in abbondanza” (*Gv* 10,10).

La stessa dinamica del dono di Cristo e la sua finalizzazione nella salvezza capita come vita in abbondanza, la vera “gloria di Dio” conduce a vedere il battesimo come fonte di altri sacramenti che continuano a realizzare i suoi significati.

3.2. I sacramenti di guarigione e di missione: misericordia e giustizia

Nella via del perdono dei peccati si trovano nella terminologia del *Catechismo della Chiesa Cattolica* i “sacramenti di guarigione”, che raccoglie il paragone dei sacramenti con la guarigione fatta dal Buon Samaritano e Dio venga a noi: “come il Samaritano al ferito, il medico al ammalato, come la grazia al misero”³⁵. Il primo è il sacramento della penitenza, come “la seconda tavola [di salvezza] dopo il naufragio della grazia perduta”³⁶, o come “battesimo laborioso”³⁷. Si tratta, dunque, di un rinnovamento del battesimo dovuto al carattere battesimale che fa figlio di Dio e chiede per un titolo proprio, come il figliol prodigo il perdono come riconoscenza della vitalità di questa figliolanza.

L’Unzione degli infermi da sua parte venne a significare la pienezza della purificazione³⁸, in vista alla gloria, prendendo la stessa morte come l’ultima offerta dell’uomo a Dio in unione allo stesso dono di sé di Cristo. Porta questo valore di guarigione in riferimento alla perfezione del cielo: “questo sacramento dispone l’uomo immediatamente alla gloria”³⁹.

³³ Secondo la visione di: L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Cerf, Paris 1967, 121: “un don de soi à celui qui nous a tout donné et jusqu’à l’être”.

³⁴ Ricordiamo anche qui la “ermeneutica del dono” di: GIOVANNI PAOLO II, *L’amore umano nel piano divino*, Cat. 13, 2 (2.01.1980), in *l.c.*, 141.

³⁵ PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris distinctae*, ed. Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, L. III, incipit, vol. II, Grottaferrata, Romae 1981, 23: “ut Samaritanus ad vulneratum, medicus ad infirmum, gratia ad miserum accedat”. Cfr. *Ibidem*, L. IV, d. 1, c. 1, *l.c.*, 231: “Samaritanus enim, vulnerato approprians, curationi eius sacramentorum alligamenta adhibuit; quia contra peccati originalis et actualis vulnera sacramentorum remedia Deus instituit”.

³⁶ CONCILIO DI TRENTO, Sess. 6a, *Decretum de iustificatione*, c. 14 (*DH* 1542); Cfr. TERTULLIANO, *De paenitentia*, 4, 2 (*CCL* 1,326); citato in *CCC*, n. 1446.

³⁷ Cfr. SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 39, 17 (*SC* 358,188); citato in *CCC*, n. 980.

³⁸ Per questo per l’Aquinata l’unzione degli infermi: SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 65, a. 3: “est maioris perfectionis [quam penitentiam]”.

³⁹ SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 29, a. 2, ad 2.



TESTO PROVVISORIO

Non dimentichiamo qui il paragone con il Buon Samaritano, perché ci segnala di uno modo preciso il rapporto tra misericordia e giustizia nella vita della Chiesa. Il Buon Samaritano “è mosso alla misericordia” (Lc 10,33), ma l’aiuto a un ferito è chiaramente un’opera di giustizia. La grande rivelazione della parola è l’universalità del termine “prossimo” al di là delle inimicizie umane. Si vede che la misericordia è qui anzitutto portare il “massimo della misericordia”. Il contesto è la Nuova Alleanza come chiamata che arriva a tutti gli uomini e rivela il “cuore nuovo” (cfr. Ez 36,25-26; Ger 31,31-34) dovuto alla grazia dello Spirito Santo.

La stessa misericordia è principio di giustizia, perché non è tolleranza ingiusta del male quanto restaurazione di un cuore giusto, cioè la giustificazione. Il “dovuto” qui significa la fedeltà di Dio alla sua Alleanza fino a trasformare l’uomo di ingiusto a giusto.

Resta chiaro che la chiamata alla perfezione, che la Chiesa diviene “santa e immacolata”, si fa mediante l’agire dello Spirito Santo e il sacramento della cresima. Tutta la dinamica sacramentale nasce nell’orizzonte della missione della Chiesa che in sé è una mediazione dell’azione dello Spirito⁴⁰. La sua logica diventa chiara: il modo più grande di ricevere un dono d’amor è essere in disposizione a comunicarlo. Si tratta di una logica della vita: “Grazie a questo «cuore nuovo» si può comprendere e realizzare il senso più vero e profondo della vita: quello di essere *un dono che si compie nel donarsi*”⁴¹. Si vive come l’obbligo della testimonianza che dichiara la presenza dello Spirito e una manifestazione in alcuni aspetti *dovuta* da parte dei fedeli: “chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch’io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli” (Mt 10,33).

3.3. Il sacramento della comunione della Chiesa

La *presentazione della Chiesa come degna davanti il Cristo* segue il censo dell’edificazione nella carità (cfr. I Cor 8,1) per opera dello Spirito Santo. Nel testo si vede come l’argomentazione è sostenuta nella logica di unione profonda d’amore tra Cristo e la Chiesa. Un’unione asimmetrica di unità nella differenza che si deve capire come un rapporto di comunione. La forza grande di questo testo è vedere che la realtà di comunione propria del matrimonio è presente con le sue peculiarità nella Chiesa. Si tratta di una comunione che chiede l’alterità e, come tale, spiega meglio la realtà della Chiesa come “corpo di Cristo”, che va al di là della sola unità funzionale dei diversi carismi dei fedeli.

In questa logica di comunione, l’Apostolo prende una visione che arriva alla quotidianità, che ha che vedere con la corporeità dell’uomo. Parte così della corporeità dell’amore tra gli sposi, che Cristo riempie per fare crescere la Chiesa in una conformazione d’amore. L’affermazione è molto chiara: “Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura” (Ef 5,28-29).

Sono doni d’amore da parte di Cristo, ma il riferimento al corpo che ha come centro, fa che siano anche gli obblighi propri del marito: “In Es 21,10 sono menzionati tre doveri di un marito verso la sua moglie: darle da mangiare, da vestire, dormire con lei; qui sarebbero evocato i primi

⁴⁰ Nel senso che dice: C. J. ERRÁZURIZ, *Curso fundamental sobre el Derecho en la Iglesia*, Vol. I, Eunsa, Pamplona 2021, 60: “La perspectiva sacramental se enlaza con otros dos conceptos eclesiológicos de tipo dinámico: el de *misión* y el de *mediación*”. Per questo: *Ibidem*, 62: “*se pone de manifiesto precisamente la intrínseca relación entre la observancia de aquello que es justo en la Iglesia y la realización de la misión salvífica*”.

⁴¹ JUAN PABLO II, C.Enc. *Evangelium vitae*, n.49.



TESTO PROVVISORIO

due⁴². Tutta la terminologia, la menzione della carne⁴³, tende a vedere il suo senso in rapporto con la frase che appare come fine dell'argomento: "si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola" (Ef 5,31).

Lo stesso senso di obbligo si dà nel ragionamento previo, che d'altro modo sembra forzato: "perché chi ama la propria moglie ama se stesso" (Ef 5,28). Si dà proprio la ragione dell'amore al prossimo "come te stesso" (cfr. Lev 19,18; Mt 22,39 e parl.)⁴⁴. La teologia della carità ha spiegato questo dovere d'amore mediante l'esistenza dei *vincoli* che fanno del altro un *alter ipse*, un "altro io"⁴⁵. Cioè, rafforza l'esistenza di un rapporto che assicura la ragione dell'amore e il suo carattere dovuto in alcune circostanze. Tutto si centra nella ragione della comunicazione del bene: nel "come te stesso" si ha basato tutto *l'ordo amoris* che da ragione agli doveri d'amore. Si tratta di una visione molto lontana di un altruismo formalista incapace di apprezzare l'unione affettiva con l'altro⁴⁶. Qui resta chiaro come questa realtà specifica del "dovere d'amore", trova nell'unione intima un senso di maggiore necessità, proprio in riferimento ai beni condivisi. Tutto resta centrato nell'essere "una carne" che diventa qui la radice dei tutti i doveri che sono menzionati nel brano.

Qui si trova lo spazio dove l'Eucaristia diventa la luce vera dell'analogia sponsale. La forza della sua presenza è triplice: essere concorporei con Cristo⁴⁷, e la duplice azione di alimentare e curare o proteggere⁴⁸. Evidentemente essere una carne ha il posto centrale che da un senso preciso alle altre. Il riferimento ad una vera "carità sponsale"⁴⁹ dà senso a questo "luogo ecclesiale" di radice eucaristica che diviene il principio di tutto l'agire cristiano. È una specificazione sacramentale dell'immenso ruolo della carità nella vita della Chiesa⁵⁰. Così vediamo l'Eucarestia come centro naturale di questa vita. Una realtà di un rilievo così grande che obbliga a parlare della Chiesa come "dimora dell'agire cristiano", la roccia di comunione per potere essere costruttori di tutte le comunioni umane possibili⁵¹. Si può anche parlare di una certa "forma eucaristica" propria dell'agire di ogni cristiano, soprattutto in riferimento alla realtà di salvezza e di vita eterna contenuto in questo sacramento⁵².

⁴² B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, cit., 169, nota 17.

⁴³ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, cit., 411.

⁴⁴ Cfr. T. SÖDING, *Nächstenliebe, Gottes Gebot als Verbeißung und Anspruch*, Herder, Freiburg im Breisgau 2015.

⁴⁵ Appare già in: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, l. 9, c. 9 (1170 b 6-7): "L'amico e un altro io". Cfr. K. HEDWIG, "Alter ipse. Über die Rezeption eines aristotelischen Begriffes bei Thomas von Aquin", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990) 253-274.

⁴⁶ Cfr. S. J. POPE, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1994.

⁴⁷ In Ef 2,5-6, l'Apostolo parla di: "convivificati" (sunezwopoi,hsen), "conrisorti" (sunh,geiren) e "consedenti" (suneka,qisen), seguendo la logica dei misteri di Cristo nella sua gloria: cfr. J. GRANADOS, *Teología de los misterios de la vida de Jesús* (Sígueme, Salamanca 2009).

⁴⁸ Per questa traduzione dei Qa.lpein: cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, cit., 411.

⁴⁹ Interpreta tutto il brano come fondamento della "carità coniugale": GIOVANNI PAOLO II, Es.Ap. *Familiaris consortio*, n. 13; l'espressione appare in: FRANCESCO, Es.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 69; 119; 120; cfr. L. DE PRADA GARCÍA, *La caridad conyugal: una amistad que construye una vida. Estudio teológico-pastoral en Familiaris consortio y Carta a las familias* (Juan Pablo II), Didaskalos, Madrid 2017.

⁵⁰ Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona 2011.

⁵¹ Cfr. L. MELINA -P. ZANOR (a cura di), *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesologiche della morale*, Mursia, Roma 2000.

⁵² Cfr. A.M. Z. IGIRUKWAYO, *La Eucarestia, fondamento cristologico della vita morale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.



TESTO PROVVISORIO

Sembra strano che questo senso eucaristico del testo non sia stato tante volte dimenticato. Già Sant'Ireneo spiega il testo dell'Apostolo in un senso direttamente eucaristico contro delle interpretazioni spiritualistiche di senso gnostico. L'eucaristia ha senso perché fa riferimento al nostro corpo fisico che riceve il dono della vita eterna: “ma l'organismo veramente umano, composto di carne nervi ed ossa, il quale è nutrito dal calice, che è il suo sangue, ed è fortificato dal pane che è il suo corpo”⁵³.

La centralità eucaristica del mistero pasquale offre un base per il significato sponsale del dono di sé di Cristo che unisce a sé la Chiesa e la trasforma. In questo senso “la Chiesa si edifica mediante la comunione sacramentale col Figlio di Dio immolato per noi”⁵⁴ e si può dire che: “C'è un *influsso causale dell'Eucaristia*, alle origini stesse della Chiesa”⁵⁵ e “l'Eucaristia edifica la Chiesa”⁵⁶. Sta come fondamento stesso della Chiesa nata da questo dono sponsale y un senso che spiega la costituzione della Chiesa, mistero di comunione:

“L'Eucaristia, sacramento della carità, mostra un particolare rapporto con l'amore tra l'uomo e la donna, uniti in matrimonio. Approfondire questo legame è una necessità propria del nostro tempo. (...) Del resto, «tutta la vita cristiana porta il segno dell'amore sponsale di Cristo e della Chiesa. Già il Battesimo, che introduce nel Popolo di Dio, è un mistero nuziale: è per così dire il lavacro delle nozze che precede il banchetto delle nozze, l'Eucaristia». L'Eucaristia corrobora in modo inesauribile l'unità e l'amore indissolubili di ogni Matrimonio cristiano. In esso, in forza del sacramento, il vincolo coniugale è intrinsecamente connesso all'unità eucaristica tra Cristo sposo e la Chiesa sposa (cfr. *Ef* 5,31-32). Il reciproco consenso che marito e moglie si scambiano in Cristo, e che li costituisce in comunità di vita e di amore, ha anch'esso una dimensione eucaristica”⁵⁷.

3.4. I sacramenti “al servizio della comunità”

Con l'analogia sponsale, il rapporto Cristo –Chiesa si vede sostenuto per l'alterità dell'uno all'altro e la dinamica del dono di sé che gli unisce. Per questo la dimensione sponsale dell'Eucaristia e da sé principio dei sacramenti che hanno queste due caratteristiche: non si ricevono se non per altra persona e mediante un dono del corpo. Si tratta del matrimonio e l'ordine sacerdotale. Sono sacramenti essenzialmente sociali, nati dell'unione sponsale originaria. Per questo il *Catechismo della Chiesa Cattolica* li chiama: “sacramenti al servizio della comunità”⁵⁸. Ambedue hanno un rapporto diretto con formare una comunione di persone, questa finalità e per loro la ragione profonda della sua missione che diventa chiaramente fonte di diritto, nel rapporto esistente tra missione e comunione.

L'effetto della cura dello Sposo si vive in una profonda comunione eucaristica, la comunione d'amore genera la Chiesa mediante i sacramenti sociali che significano e realizzano un

⁵³ SANT'IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, V, 2, 3, in *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 414. Con un senso sacramentale preso chiaramente dal nostro testo paolino: *Ibidem*: “Se dunque il calice mescolato e il pane preparato ricevono la parola di Dio e divengono Eucaristia”. Lo stesso Schlier tende a riconoscere l'importanza di questo senso: cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, cit., 413, con riferimento a Dillersberger e Beck.

⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 21.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 26. L'espressione viene da: H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Tome VIII, Cerf, Paris 2003.

⁵⁷ BENEDETTO XVI, Es.Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 27.

⁵⁸ *Catechismo de la Iglesia Católica*, n. 1533.



TESTO PROVVISORIO

amore sponsale. Ciò è un'importante questione per l'ordine sacerdotale in un vincolo di natura ecclesiale. Ripresenta nel dono eucaristico a Cristo Sposo davanti alla Chiesa Sposa. Una ragione fondamentale per capire che è un sacramento riservato ai maschi. Un sacramento che include un senso sessuale riferito a questa "sacramentalità originaria". Da sua parte, la Chiesa non può vivere pienamente la sua sponsalità senza il sacramento del matrimonio. In esso si realizza la sua maternità e fecondità nella trasmissione della fede nelle nuove generazioni. Tutti questi sensi, con un riferimento alla sessualità mostrano la salvezza divina presente nell'amore umano, per portarlo a un amor pieno capace di arrivare all'unione con Dio che si fa presente nel mondo⁵⁹.

In questo senso è proprio il fondamento ecclesiale chi sostiene il suo valore sacramentale. Mi sembra importante accennare questa dimensione per l'ordine sacerdotale. Lo stesso valore sacrificiale che caratterizza il sacerdozio della Nuova Alleanza, si vede adesso unito all'offerta del proprio corpo come si dice in: *Rom 12,1*: "Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale". Josef Ratzinger ha accennato quest'espressione "logikh, laetri,a" come centro della liturgia ecclesiale⁶⁰, assicurando un valore sponsale al sacerdozio cristiano, anche come sacerdozio comune dei fedeli. Nel contesto eucaristico nel quale parliamo, si trova un senso specifico per il sacerdozio ministeriale. La stessa realtà eucaristica che fa di fonte si espressa con la logica del dono come fonte di vita e centrato nella stessa unione di Cristo e la Chiesa come vincolo indissolubile, espressione di un "amore per sempre" (cfr. *1 Cor 13,8*). Appare qui il rapporto del diritto con la consolidazione e varietà di queste unioni. Devono mostrare il valor permanente dell'Amore divino nella vita della Chiesa che si alimenta proprio del mistero di Dio nella Chiesa. Tommaso segnala con grande prospettiva teologica. La teologia ha riconosciuto nel vincolo l'espressione precisa della *res et sacramentum* vitale per la teologia sacramentale, ma per il suo proprio senso di grazia permanente con un grande rilievo giuridico⁶¹. La permanenza e intenzionalità di quest'effetto del sacramento serve per la considerazione del diritto inerente a tutti i sacramenti. Il contesto sponsale sembra giustificare un cambio di prospettiva in questo punto, adesso sarebbe lo stesso *vincolo* come nel matrimonio⁶², e non la disposizione al culto⁶³, la ragione prima del senso della *res et sacramentum*. Il corpo, che è la ragione essenziale del vincolo, uomo-donna sarebbe qui principio di diritto. Il senso "sacramentale" del vincolo è fondamento del suo senso giuridico che è dipendente del primo. La debolezza della teologia sacramentale del matrimonio è stata la causa di un giuridicismo inadeguato del concetto del vincolo⁶⁴.

⁵⁹ Cfr. V. SOLOV'ĖIV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988.

⁶⁰ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione allo Spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

⁶¹ Cfr. E. TEJERO, "La «res et sacramentum», estructura y espíritu del ordenamiento canónico. Síntesis doctrinal de Santo Tomás", in P. RODRÍGUEZ ET AL. (eds.), *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, Eunsa, Pamplona 1983, 427-460.

⁶² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Es.Ap. *Familiaris consortio*, n. 13: "l'effetto primo ed immediato del matrimonio (*res et sacramentum*) non è la grazia soprannaturale stessa, ma il legame coniugale cristiano, una comunione a due tipicamente cristiana perché rappresenta il mistero dell'Incarnazione del Cristo e il suo mistero di Alleanza"; cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Suppl., q. 42, a. 1, ad 3.

⁶³ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 2.

⁶⁴ Si vede in: P. N. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale alla luce della tradizione ortodossa*, Servitium, Sotto il Monte, Bg. 1999, 244: "L'indissolubilità del vincolo non interessa un bel niente all'amore", o in: W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014c, 28: "Questa dottrina [del vincolo] non può essere intesa come una sorta di ipostasi metafisica accanto o al di sopra dell'amore personale dei coniugi; d'altro canto questo non si



TESTO PROVVISORIO

4. La dinamica di donazione sacramentale

Da quanto è sposto, vediamo che la *gratia capitis* deve vedersi come *gratia sponsalis*, non soltanto come fonte, ma anche come struttura dinamica dei sacramenti.

Questo significa un modo diverso di capire la sacramentalità dove la stessa realtà della donazione trova un valore di fondamento. La dinamica che esca dalla nostra analisi riprende una analogia specifica dove il rapporto di alterità e di esclusività sponsale giocano un ruolo essenziale.

La vera logica sacramentale dell'economia della salvezza non sarebbe: Cristo sacramento – Chiesa sacramento -sette sacramenti, un'analogia di partecipazione discendente ed esemplare. Ma Cristo-Chiesa nella loro unione come “sacramento primordiale”, dalla quale mediante il valore sponsale di questo primo dono, esce la struttura sacramentale della Chiesa stessa come mistero di comunione. Dobbiamo chiarire qui che questa proposta concede una precedenza dell'eucaristia verso la Chiesa. In qualche modo “l'eucaristia fa la Chiesa”.

La logica è di un dono che diventa alleanza, dove la dimensione sociale di un dono che diventa comunione si risalta. Sarebbe la struttura basica della stessa sacramentalità come principio di comunione e missione. È una autentica rivelazione del valore del dono come fondamento di ogni società pienamente umana, che spiega più profondamente la realtà sociale che il solo patto.

Benedetto XVI ha spiegato questa nuova logica in *Caritas in veritate* quando dice: “Perché dono ricevuto da tutti, la carità nella verità è una forza che costituisce la comunità, unifica gli uomini secondo modalità in cui non ci sono barriere né confini”⁶⁵. Le conseguenze sulla giustizia sono immediate e di grande respiro: “la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e, dall'altro, che lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al *principio di gratuità* come espressione di fraternità”⁶⁶.

Si vede molto meglio l'asse battesimo-eucaristia come la costituzione stessa della forma ecclesiale che chiede una vita in comunione con obblighi in paragone a quelli familiari. Sempre coscienti che si deve aggiungere la priorità del dono di Dio che conforma da una parte la realtà gerarchica della Chiesa, ma anche la sua essenza di carità e misericordia con le sue proprie manifestazioni. La visione di una Chiesa petrino-mariana⁶⁷ ha qui un posto importante per capire il valore giuridico della sacramentalità della Chiesa, la dimensione “materna” della Chiesa e di grande rilevanza per la sua missione.

Il posto “chiave” dei sacramenti nella Chiesa si appoggia adesso nella loro sponsalità. Così il matrimonio che tante volte si presentava come un “sacramento molto particolare” pieno di differenze in confronto con gli altri sacramenti, adesso è fondamentale per capire bene l'analogia sacramentale nell'essenza stessa della Chiesa⁶⁸. si rivela più profondamente quando si vedono come

esaurisce nell'amore affettivo reciproco e non muore con esso (GS 48; EG 66)”, in seguito all'ambiguità che appare in: W. KASPER, *Teologia del matrimonio cristiano*, Queriniana, Brescia 1979, 26-27.

⁶⁵ BENEDETTO XVI, L.Enc. *Caritas in veritate*, n. 34.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, L.Ap. *Mulieris dignitatem*, n. 27; cita: H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1979.

⁶⁸ Per il valore dell'analogia per il rapporto Chiesa-sacramenti: cfr. C. J. ERRÁZURIZ, “Contratto e sacramento: il matrimonio, un sacramento che è un contratto. Riflessioni attorno ad alcuni testi di San Tommaso d'Aquino”, in AA.VV., *Matrimonio e sacramento*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 43-56, per questo tema: pp. 50-56.



TESTO PROVVISORIO

“agire” con la propria oggettività. Si ha parlato molto della dimensione simbolica della liturgia, ma si ha dimenticato il suo valore di principio d’azioni. Sono azioni di Cristo che diventano azione della Chiesa con un valore di salvezza. Come avviamo visto, in questo concetto d’agire si iscrive meglio la Parola come realtà ecclesiale e si capisce, anche da una logica sacramentale il ruolo della Paola di Dio come fondamento di diritto ecclesiale⁶⁹. Il paio “parola-sacramento” che è stata oggetto di una grande riflessione canonica⁷⁰, trova un’unità dinamica all’interno di un amore sponsale nel quale il consenso per la parola che è promessa d’amore raggiunge il suo massimo rilievo. Per questa stessa sponsalità si vede meglio il suo fondamento giuridico nella logica di amore che genera degli obblighi, una ragione profondamente teologica che tocca l’essenza stessa della Chiesa e risponde con grande forza a qualsiasi antiigiuridicismo⁷¹ che sembra sempre muoversi in un senso gnostico che non tocca la carne. La logica sacramentale che abbiamo mostrato fa dei sacramenti i “segni nella carne” che sono fonti di salvezza⁷².

5. La logica della grazia e la “lex nova”

Potrebbe sembrare che abbiamo fatto un uso esagerato dell’analogia sponsale, soprattutto considerando che la grazia in Cristo e in primo luogo filiale. E così sembra nel battesimo dove è lo stesso Padre che dice su ciascuno dei fedeli: “Questo è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto” (Mt 2,17). La logica del dono ci serve per chiarificare questo punto. Il dono di sé ha una primazia intenzionale come dice *Gaudium et spes*: “l’uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé”⁷³.

Ma non possiamo perdere la stessa grazia di Cristo nella logica del dono di sé, che è sponsale per eccellenza, ma che si riceve filialmente. La filiazione è il primo dono per essere sposo all’interno di una vocazione all’amore, che ha se suoi passi antropologici: “essere figlio, per essere sposo e giungere ad essere padre”⁷⁴.

⁶⁹ Cfr. C. J. ERRÁZURIZ, *La parola di Dio quale bene giuridico ecclesiale. Il munus docendi della Chiesa*, EDUSC, Roma 2012; E. TEJERO, “La Sagrada Escritura en la fundamentación del orden canónico”, in G. ARANDA –J. L. CABALLERO (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 415-430.

⁷⁰ Soprattutto da parte di: K. MÖRSORF, “Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung”, *Schriften zum Kanonischen Recht*, Herausgegeben von W. AYMANS –K.-T. GERINGER –H. SCHMITZ, Ferdinand Schöningh, Paderborn –München –Wien –Zürich 1989, 46-53.

⁷¹ Cfr. E. CORECCO –A. M. ROUCO VARELA, “Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?”, in AA.VV., *Chiesa e Diritto. Un dibattito trentennale su fondamenti e metodo della canonistica*, Eupress, Pregassona (Lugano) 2002, 9-6; nell’edizione spagnola è l’originale del testo di Rouco: cfr. A. M. ROUCO VARELA –E. CORECCO, “Sacramento y Derecho: ¿Antinomia en la Iglesia? Reflexiones para una teología del Derecho Canónico”, in A. M. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho. Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2003, 23-80.

⁷² Una sintesi di questa logica sponsale in: J. GRANADOS, *I segni nella carne. Il matrimonio nell’economia sacramentaria*, Cantagalli, Siena 2011.

⁷³ CONCILIO VATICANO II, COS.PAS. *Gaudium et spes*, n. 24; per la sua dinamica: cfr. P. IDE, “Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”, in *Anthropotes* 17 (2001), 149-178; 313-344.

⁷⁴ L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 123.



TESTO PROVVISORIO

Il primato dell'eucaristia come fonte di ogni grazia, anche battesimale, in quanto tutto è fondato nel mistero pasquale è la risposta vera a questa realtà. La realtà sponsale del battesimo è legata alla stessa fecondità della Chiesa, per il suo Sposo il Cristo.

I sacramenti nella sua realtà di essere fonti di grazia sono presentati dai padri all'interno della economia della salvezza e rappresentano la mediazione attuale della grazia. Sant'Ambrogio organizza tutta la sua catechesi sui misteri mediante il doppio paragone con la creazione e i miracoli⁷⁵. I sacramenti hanno in comune con la creazione che prendono di essa la forza dell'amore originario di Dio Signore di tutto il creato. Non sarebbero possibili i sacramenti senza la materia creata con i suoi propri significati. Con i miracoli, invece, i sacramenti hanno in comune un significato di salvezza, di cura miracolosa da parte di Dio che ci mostra la sua padronanza sul cosmo nella storia, che diventa una storia di salvezza per gli uomini e il cosmo. Tutti gli interventi miracolosi di Dio con il popolo nel deserto, e di Gesù nella sua vita sono state letti come segni dei sacramenti, per essere *azioni di salvezza*. La differenza tra queste due riferimenti dei sacramenti è proprio la loro dimensione giuridica. Né la creazione è dovuta, ma fonte di obblighi per chi è creato, né i miracoli hanno un senso giuridico ma di gratuità. Ma non è così nei sacramenti. C'è una dimensione di debito dovuta allo stesso dono che è diventato *promessa*: cioè, una realtà dovuta che può esigere da parte di chi ha ricevuto la promessa. Da qui il senso dell'"*ex opere operato*" dei sacramenti, un agire che comunica la *grazia sacramentale* propria di ogni sacramento ed è un principio di legame giuridico⁷⁶. L'oggettività costitutiva dei sacramenti è principio dell'Alleanza spiega bene il valore della formula scolastica: si tratta del valore dell'azione di Cristo che dipende della sua fedeltà all'Alleanza al di là delle infedeltà degli uomini: "se lo rinneghiamo, anch'egli ci rinnegherà; se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso" (2 Tim 2,13). È l'espressione massima della misericordia, proprio nel senso della fedeltà che salva agli uomini⁷⁷.

Il rapporto con la creazione passa precisamente per il matrimonio che, nella economia sacramentale, è il vincolo principale con la creazione come segnalava già san Bonaventura⁷⁸, e san Giovanni Paolo II chiamava la "sacramentalità naturale" del matrimonio. Per l'analogia anteriore, possiamo capire meglio che questa sacramentalità, cioè, la disposizione di un'identità umana che ha bisogno del dono di sé del corpo, è la logica centrale per tutti i sacramenti.

Adesso diamo un nuovo senso più ampio all'affermazione fondamentale di San Tommaso d'Aquino sulla legge nuova. Sempre ha sorpreso la forza enorme della definizione dell'Aquinate della legge nuova: "la grazia dello Spirito Santo, che viene donata per la fede di Cristo"⁷⁹. Per capirla si dev'inserire nell'analogia propria della legge, nella quale il Dottore Angelico prende il riferimento alla luce come principio di "*ordo*", secondo la lettura del Salmo 4, per la legge naturale:

⁷⁵ In particolare in: SANT'AMBROGIO, *De mysteriis*, (SC 125bis,156-190).

⁷⁶ È l'argomento di: J. HERVADA, "Le radici sacramentali del Diritto Canonico", in *Ius Ecclesiae* 17 (2005) 629-658, in particolare, pp. 640-642.

⁷⁷ Cfr. E. BAURA, "Misericordia, *oikonomia* e Diritto nel sistema matrimoniale canonico", in C. J. ERRÁZURIZ -M. A. ORTIZ (a cura di), *Misericordia e Diritto nel matrimonio*, EDUSC, Roma 2014, 23- 45, si faccia la comparazione con: W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo- Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2012, 258-267.

⁷⁸ Cfr. M. ARÓZTEGUI ESNAOLA, "San Buenaventura sobre el matrimonio", in *Scripta Theologica* 43/2 (2011) 265-296.

⁷⁹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1. Cfr. S. PINCKAERS, "La loi de l'évangile ou la loi nouvelle selon S. Thomas", in S. PINCKAERS - L. RUMPF (éds.), *Loi et Evangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporains*, Genève 1981, 57-79.



TESTO PROVVISORIO

“Dopo aver detto *Offrite sacrifici di giustizia (Sal 4,6)*, come se alcuni gli chiedessero quali sono le opere della giustizia, il Salmista soggiunge: *Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?* E, rispondendo alla domanda, dice: *La luce del tuo volto, Signore, è stata impressa su di noi.* Come se volesse dire che la luce della ragione naturale con la quale distinguiamo il bene dal male –il che è di competenza della legge naturale- non è altro che un’impronta in noi della luce divina”⁸⁰.

La grazia è legge, perché è luce che ordina gli atti del fedele all’unione con Cristo. Il concetto di “partecipazione” nella luce e di natura cristologica per il riferimento al “volto di Dio”⁸¹ e così legato alla legge nuova. C’è una dimensione di obbligo in questa legge, per le mediazioni che ha la comunicazione della grazia agli uomini, che è di modo sacramentale, La ragione viene del mistero dell’Incarnazione, per il quale:

“conviene che la grazia proveniente dal Verbo Incarnato si diriga a noi per alcune cose esteriori e sensibili; e che per la grazia interiore, dalla quale la carne si sottomette allo spirito, siano prodotte alcune opere esteriori. (...) Il primo modo [per questo] come introducendo di qualche modo alla grazia. E queste sono le opere dei sacramenti che sono istituite nella legge nuova, come il Battesimo, l’Eucaristia, e altre cose simile”⁸².

I sacramenti sono parte della legge nuova e danno un certo ordine nella comunicazione della grazia che ha il segno di certo *debitum*, in quanto promesse di Cristo, e per la logica della donazione, con un certo obbligo per qui riceve, e per chi è chiamata a dare il dono come ministro del donatore principale.

Alla fine, la dimenticanza del rapporto tra grazia e giustizia alla fine sembra il risultato di una visione di giustapposizione tra il naturale e il soprannaturale, con una difficoltà grande di capire una dimensione di dovuto nella grazia. Li obblighi sarebbero i comandamenti naturali, la dimensione soprannaturale il luogo della libertà dello Spirito per chi si credesse chiamato alla perfezione. Due ordini che si credono separati⁸³.

Invece, possiamo affermare adesso che l’ordine giuridico della Chiesa in suo stesso essere, nasce della sua struttura sacramentale. Non si da una “sacramentalità” generica, ma strutturata in una dinamica del dono sacramentale che ha il suo proprio “*ordo*”. Secondo la logica del dono si assicurano sia il rapporto verticale con Dio, nella filiazione divina, come l’unione tra i fratelli in una realtà eucaristica che unisce gerarchia e eguaglianza fondamentale.

⁸⁰ SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2: “Unde cum Psalmista dixisset, ‘sacrificate sacrificum iustitiae’, quasi quibusdam quaerentibus que sunt iustitiae opera, subiungit, ‘multi dicunt quis ostendit nobis bona?’ Cui questionem respondens, dicit, signatum est super nos vultus tui, Domine’, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum. Et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam legis aeternae in rationali creatura”, citato anche da: GIOVANNI PAOLO II, L.Enc. *Veritatis splendor*, n. 42.

⁸¹ Cfr. SAN TOMMASO D’AQUINO, *Super Ioannis Evangelium*, c. 1, lec. 3 (n. 101): “Potest etiam dici lux hominum participata. Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspiceri possemus nisi per participationem eius, quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet lux intellectiva, de qua dicitur in Ps IV,7: «signatum est super nos lumen vultus tui», idest Filii tui, qui est facies tua, qua manifestaris”.

⁸² SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1: “Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam ipera sensibilia producantur. (...) Uno modo, sicut induentia aequaliter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nuova sunt instituta, sicut Baptismus, Eucharistia, et alia huiusmodi”.

⁸³ Come critica: H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, in *Œuvres complètes*, XII, Du Cerf, Paris 2000.



Pontificia
Università
della
**SANTA
CROCE**

FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO

**XXVI CONVEGNO DI STUDI
SACRAMENTI E DIRITTO.**

I SACRAMENTI COME DIRITTI E COME SORGENTI DI DIRITTO

Roma, 4 - 5 aprile 2022

TESTO PROVVISORIO

Si incorporano alla considerazione giuridiche altre elementi dovuto soprattutto all'unità dinamica della Chiesa con il suo valore di comunione e la sua missione salvifica che non è una "cosa in più", ma un'esigenza radicale dell'essere cristiano.

6. Conclusione: una visione integrale della Chiesa nel suo senso pastorale

Il percorso nel cammino del mistero è stato lungo. La rivelazione del mistero dell'Amore di Dio ci ha dato una visione profonda dello stesso essere e agire della Chiesa dove l'analogia sponsale è stata centrale. Si vede adesso come centro la stessa unità Cristo-Chiesa asimmetrica, dinamica e vincolata a una logica del dono che genera degli obblighi. Partiamo dunque di un *amore dovuto* che si vive in una comunione. Il bene che si comunica parte di un dono corporeo con manifestazioni sensibili. Cristo assume, dunque, nel suo amore sponsale una certa sacramentalità originale creaturale, che riempi con nuovi significati. In questa prospettiva la radicale dimensione filiale, di Cristo e di tutti i fedeli, è assunta nel mistero di fecondità virginale della Chiesa. La comunicazione del mistero sponsale si realizza mediante la parola e i sacramenti in un'unità che spiega la logica dell'amore. L'Eucaristia è il sacramento sponsale per eccellenza è la fonte di tutta la sacramentalità della Chiesa. Si esprime una dinamica sacramentale propria di una logica di Alleanza. I sacramenti sono azioni di Cristo nella Chiesa che feconda le sue azioni pastorali. Così si spiega meglio sia il valore della *res et sacramentum*, come della realtà del *ex opere operato*, come fonti dei beni giuridici della vita della Chiesa.

Il mio contributo, concepito all'interno della ricerca programmata per questo evento, come la relazione "teologica", ha un intento più ampio. Prendendo la logica dell'amore sponsale che ci ha guidato apre la nostra considerazione a un'unità più profonda dell'agire della Chiesa. Credo davvero che la proposta che ho cercato di fare in questa relazione è, anche, del tutto *pastorale*. Ci sia ha rivelato il cuore del Buon Pastore pieno di un amore che feconda la Chiesa con il dono della sua vita per le pecore. Questa visione fa capire molte meglio la dimensione pastorale della teologia sacramentale e, con essa, del valore giuridico della Chiesa, anche nella sua dimensione materno che genera la vita abbondante.