

**Pr. Leontin POPESCU\***

**“EXCURSUS” STORICO E TEOLOGICO: LA COMPRESIONE  
DI ALCUNE TEMATICHE DI TEOLOGIA SACRAMENTARIA  
OCCIDENTALE NELLA TEOLOGIA ORIENTALE**

**Abstract**

*The holy sacraments, according to the classical definition of the Treaties of dogmatic and confessions of faith, are divinely instituted celebrations that, in visible and tangible form through the intercession of priests, express and transmit the invisible grace of God, through Christ and the Spirit holy. This scholastic definition, which of course does not appear in the patristic texts because the fathers' simply describing the sacraments of the church in their expressions and their consequences causes misunderstandings. These celebrations are isolated from the body, thus creating something additional in the body that can easily be considered as autonomous and magical means. The Orthodox tradition, beginning with the body in the description of the church, which is manifest especially in Liturgical rally and liturgy of the people, consider the sacraments as organic manifestations and functions of the body as a whole.*

**Keywords:** sacrament, mystery, institution, the minister, the receiver, the validity, the foundation, the material, shape, number

Nella concezione ortodossa, l'opera di consacrare, di crescere nella spiritualità soggettiva e personale dell'anima del fedele verso la somiglianza con l'archetipo divino, si realizza per via della potenza divina rinnovatrice dell'essere umano, che si trasmette attraverso la grazia dello Spirito santo, attraverso i santi misteri. La consacrazione della persona del fedele è una consacrazione intera, della sua unità psico-somatico, d'anima e corpo, che non possono essere disgiunti.

La chiesa ortodossa da ai misteri una grande importanza nell'economia della salvezza, come mezzi attraverso i quali si compie quest'unione degli uomini con Cristo. La parola di Dio è anch'essa accompagnata da un'energia divina che opera nell'anima del fedele, stabilendo un contatto misterioso tra la ragione divina e la nostra. Le energie divine sono legate indissolubilmente alle parole divine e alla grazia divina che dona ai fedeli la potenza di vita, li rianima, li trasforma.

Ogni essere creato costituisce una manifestazione di questo rapporto sacramentale e misterico fondato sull'energia che trasmette

\*Professor PhD, „Dunarea de Jos” University of Galati, Romania

*The Annals of Dunărea de Jos University of Galați, Fasc. XX, Sociology, n. 10, 2015, 41-80.*

l'essere increato. Ne consegue la molteplicità delle espressioni sacramentali all'interno del mondo e della storia. Queste espressioni ricevono una manifestazione concreta ed esclusiva nel corpo della chiesa. In questo rapporto tra creato e increato si sviluppa di conseguenza l'energia divina che concede la divinizzazione. Qui, i sacramenti, espressioni del rapporto tra creato e increato, si manifestano come energie, funzioni e opere del corpo, che completano il progresso dei membri nel contesto della partecipazione alla vita di Dio e, di conseguenza, nel contesto della teognosia (Matsoukas, 1996, 2, p. 260).

Le antifone del tono secondo e terzo delle rispettive domeniche del *Octoichos*, confermano che lo Spirito santo dona la vita alle anime, le sue convinzioni, da l'impulso della penitenza e di un ottimo compimento: "Del santo Spirito regnare si conviene, consacrare e muovere la natura, perché Dio è l'inizio della vita... per tutte le cose create che Dio fortifica e custodisce nel Padre e con il Verbo..." "Nello Spirito santo si vede tutta la santità, la sapienza che rinnova tutta la natura...". "Nello Spirito santo è tutta la ricchezza della gloria, da cui viene, ma è la vita per tutta la creazione" (Octoihul Mare, 1976, p.113;201).

L'opera di rinnovamento e di compimento della personalità del cristiano appartiene, quindi allo Spirito santo. Nei canoni del *Pentecostario* (libro di culto con cui inizia il periodo liturgico dopo Pasqua), la domenica di Pentecoste è un concentrato di teologia pneumatologica. Lo Spirito santo rivela e sviluppa la conoscenza della Santissima Trinità. A Pentecoste la sua grazia si è riversata sopra i santi apostoli e ha iniziato la chiesa, nella sua pienezza, come corpo visibile del Cristo, piena della potenza invisibile della grazia con il sacerdozio inerente alla vita della chiesa, nella continuità apostolica (Buzescu, 1979, p. 562).

Il fondamento della concezione dei misteri nella chiesa ortodossa consiste nella fedeltà, nella possibilità dell'opera dello Spirito divino del Cristo attraverso un uomo che intercede per un altro uomo, attraverso l'intercessione dei corpi e delle materie tra loro, nell'ambito della chiesa, come corpo mistico del Cristo. Tutti i sacramenti hanno il centro nel Cristo, che è nella chiesa. Essi sono le azioni del Cristo, allungate nella chiesa, nella sua realtà visibile e simbolica, istituiti da Cristo stesso, proseguiti e compiuti da Cristo attraverso lo Spirito santo.

I santi sacramenti, secondo le definizioni classiche dei trattati di dogmatica e delle confessioni di fede, sono celebrazioni divinamente istituite che, in forma visibile e sensibile attraverso l'intercessione dei sacerdoti, esprimono e trasmettono la grazia invisibile di Dio, attraverso Cristo e lo Spirito Santo (*Marturisirea ortodoxa*, 1899, p. 92).

Questa definizione scolastica, che non appare ovviamente nei testi patristici perchè i padri descrivono semplicemente i sacramenti della chiesa

nelle loro espressioni e nelle loro conseguenze, provoca dei fraintendimenti. Queste celebrazioni vengono isolate dal corpo, costituendo così qualcosa di aggiuntivo all'interno del corpo, che si possono considerare facilmente come mezzi autonomi e magici (Popescu, 2007, p. 54). La tradizione ortodossa, iniziando dalla descrizione del corpo della chiesa, che si manifesta, soprattutto, nel raduno liturgico e liturgico del popolo, considera i sacramenti come funzioni e manifestazioni organiche del corpo nel suo insieme (Matsoukas, 1996, 2, p. 261). La chiesa ortodossa considera i sacramenti come gli atti attraverso cui il Signore nostro Gesù Cristo allunga la sua opera redentrice nel mondo, comunicando ai cristiani le potenze della grazia. Ciò che si attiene al mistero e nello stesso tempo accentua l'aspetto misterioso, è l'unione del visibile con l'invisibile, l'unione della forma esterna con un contenuto interno. La confessione di Dositeo di Gerusalemme afferma che: *"I misteri consistono in un principio naturale ed in uno soprannaturale"*, poi in un'altra parte chiama i misteri come *"organi sicuri che servono esclusivamente alla penetrazione nell'uomo della grazia divina"* (Dositheus Hierosolymitanus, 1950, p. 21).

Tra gli altri libri simbolici della chiesa ortodossa, la Confessione di Mitrofan Critopulos sottolinea anch'essa il carattere simbolico dei santi misteri, definendoli come i segni materiali che garantiscono ai fedeli la promessa divina (Vasilescu, 1950, p.21). Nell'opinione ortodossa, la redenzione è un processo teandrico, un atto in cui Dio e l'uomo collaborano. La salvezza non si può compiere senza la grazia di Dio, ma nemmeno senza il libero consenso dell'uomo. I santi misteri sono, quindi, i segni visibili di questa collaborazione tra l'uomo e Dio. Dio invia la sua grazia e d'altra parte l'uomo l'accetta.

La fondazione generale dei misteri della chiesa è la fede che Dio può agire sopra la creazione nella sua realtà visibile. In questo senso, l'accettazione generale del mistero è l'unione di Dio con la creatura. Il mistero più comprendente in questo senso è l'unione di Dio con l'intera creazione. Questo è un mistero che comprende tutto. Non esiste una parte della realtà che non si comprenda in questo mistero. L'unione inizia con l'atto della creazione e si compie attraverso il movimento della creazione verso il momento dove *"Dio sarà tutto in tutti"* (1Cor 15,28). Nessuno può distinguere il significato della profondità di quest'unione del mondo con la presenza del Verbo del Dio nella regione delle cose create e della sua capacità di sostenere e governare le cose verso lo scopo della loro perfetta unione (Staniloae, 1978, 3, p. 109).

Questo mistero onnicomprensivo, ha il carattere di mistero, perciò è legato con tutte le altre componenti e insieme a Dio. Nessuno è confondibile con gli altri, ma è tenuto in legame con tutti attraverso il

Verbo divino. Una posizione diversa in questo grande mistero ha l'uomo. Egli e l'immagine e l'organo principale del mistero per l'unione del Verbo con l'intera creazione, in quanto per parte propria è l'unione dello Spirito con la materia, e per questo unisce in sé tutta la creazione e questa con Dio (Staniloae, 1978, 3, p.109). Il cristiano porta la sua natura creata nella chiesa e la chiesa attua la sua incarnazione attraverso il battesimo nel Cristo, purificandolo dal peccato, comunicandogli l'energia increata attraverso lo Spirito santo, la grazia deificatrice, mettendolo in comunicazione con la divinità. A questo punto, il cristiano diventa una persona raggiunta della grazia. Attraverso la sua natura umana, il cristiano è consostanziale con l'umanità del Cristo e tutti cristiani si uniscono in Cristo stesso, anzi, attraverso la grazia dello Spirito santo ogni fedele conserva la sua ipostasi umana. I santi misteri operano senza interruzione quest'aumento nel Cristo attraverso lo Spirito Santo (Buzescu, 1979, pp. 565-566).

La presenza del Cristo nei santi misteri è mirabilmente dimostrata da Nicola Cabasilas nel libro: *La vita in Cristo* dove afferma: "Cristo è realmente presente, e alimenta le fonti della vita da lui stesso portata con la sua venuta. Ma non è presente, come un tempo, per avere in comune con noi il cibo, la parola, l'esistenza quotidiana, bensì in un modo diverso ed assai più perfetto per il quale diveniamo concorporei con Lui, partecipi della sua vita, sue membra e quant'altro si può aggiungere. Infatti, mentre noi rappresentiamo con simboli, come in figura, la morte vera da Lui subita per la nostra vita, Egli in realtà ci rinnova, ci ricrea e ci rende partecipi della sua vita. Così rappresentando la sua sepoltura e annunciando la sua morte nei santi misteri, in virtù di essi siamo generati, plasmati e divinamente congiunti al Salvatore... Ed è per essi che, come dice Paolo, "in Lui viviamo, ci muoviamo e siamo...Questo il modo in cui viviamo in Dio trasferendo l'esistenza da questo mondo visibile a quello invisibile, non mutando di luogo, ma di condotta e di vita... Dunque, attraverso i santi misteri, come finestre da cui il sole di giustizia entra in questo mondo tenebroso, mette a morte la vita secondo il mondo, e fa sorgere la vita sovramondana... E' questa la via che il Signore ha tracciato... Questa è la potenza di Dio che copre i cieli: trascende, cioè, ogni cosa creata e copre tutte le altre opere di Dio vincendole in grandezza e bellezza"(Cabasilas,1994, pp. 72-78).

Nicola Cabasilas offre alcune immagini descrittive dei sacramenti. Egli non offre una definizione, la vita non può essere definita, ma insiste soprattutto sul fatto che la chiesa come corpo trova il suo senso nei sacramenti. I sacramenti sono descritti come parti del cuore, come rami dell'albero e come tralci della vite. Tutte queste immagini rappresentano, infatti, le espressioni reali e le funzioni del corpo di Cristo e della stessa chiesa storica (Matsoukas, 1996, 2, p. 261). A questo punto si deve affermare che i sacramenti cristiani non hanno nulla a che fare con la

magia, non solo perché essi costituiscono le manifestazioni di un corpo, ma anche perché ogni sacramento si fonda su un dato naturale e su un avvenimento storico. Non ci sono sacramenti semplicemente come celebrazioni meccanicistiche, ci sono invece, i dati naturali e gli avvenimenti storici che formano i sacramenti, ossia il corpo stesso della comunità.

Per ciò che riguarda la chiesa latina, secondo le grandi sintesi della Scolastica, in particolare la dottrina di san Tommaso d'Aquino e di san Bonaventura, nello sviluppo della teologia sacramentaria, è significativa e determinante la dottrina espressa dal Concilio di Trento e dal Vaticano II. Specialmente Concilio Vaticano II dichiara: "I santi sacramenti sono ordinati alla santificazione degli uomini, all'edificazione del corpo di Cristo, e infine a rendere culto a Dio; in quanto segni hanno poi anche la funzione di istruire. Non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli atti rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede e conferiscono la grazia, ma la loro celebrazione dispone anche molto bene i fedeli a ricevere con frutto la stessa grazia. I sacramenti sono stati istituiti per alimentare la vita cristiana" (Documenti del Concilio Vaticano II, 1997, p. 393).

Sinteticamente si può affermare che i sacramenti significano simbolicamente la misteriosa partecipazione del fedele alla passione, morte e risurrezione di Cristo che si compie proprio per mezzo della ripresentazione secondo la modalità sacramentale. Secondo la visione del Concilio Vaticano II a riguardo dei sacramenti si possono delineare tre punti di vista:

1. I sacramenti sono istituzioni di Cristo, a cui Egli stesso ha voluto legare per tutti i tempi la comunicazione della grazia agli uomini;
2. I sacramenti sono la continuazione dell'opera salvifica di Cristo che non può venire meno per l'insufficienza o per il peccato dell'uomo.
3. I sacramenti costituiscono la chiesa come corpo e sposa di Cristo, come popolo di Dio.

I sacramenti sono presentati come gesti d'attuazione della chiesa, a partire dall'eucaristia, cui gli altri sacramenti fanno riferimento e che è considerata fonte ed apice di tutta la vita cristiana (Kunzler, 1999, p. 81).

Chiudendo questa parte della trattazione possiamo sostenere che i sacramenti oppure i misteri sono considerati in ambedue le chiese, Ortodossa e Latina, con termini quasi uguali. I sacramenti sono considerati come atti di Cristo, il quale in forma visibile, la materia, e attraverso lo Spirito santo conferisce la grazia per entrare nella chiesa e per la rinnovazione e la crescita della in vita in Cristo, nella chiesa e con la chiesa.

Concludendo possiamo sostenere che nella concezione ortodossa non è pensabile trattare una teoria dei sacramenti scindendola dalla celebrazione consegnatale dalla tradizione. Secondo la Teologia ortodossa, i sacramenti non possono essere derivati da un significato generale di sacramento. Esistono dei tentativi in questa direzione, ma alla fine non viene realmente dimostrato nessun concetto del genere. Il termine μυστηριον (in rumeno *taina*) designa nella teologia ortodossa i sacramenti e si oppone ad ogni definizione derivata dalla sua etimologia. Per questo, la teologia ortodossa non intende sviluppare nessun concetto specifico di sacramento, perché si attiene all'esperienza liturgica che è la fonte della teologia e grazie all'influsso della teologia occidentale ha formulato un'idea di tale concetto. I tentativi di definizione si fermano in particolare alla discussione sul numero dei sacramenti.

#### *L'istituzione dei sacramenti*

Per la chiesa ortodossa come per la chiesa cattolica, secondo la definizione data prima, i sacramenti hanno come fondatore nostro Signore Gesù Cristo. Nella Bibbia il N.T. non ci consegna né una dottrina (Testa, 1983, p. 42), né un'attenzione sicura sulla provenienza dei sacramenti nella loro totalità, anche se il quarto vangelo può essere inteso in chiave sacramentale. Dal N.T. si può chiaramente dedurre che nella chiesa apostolica c'erano riti religiosi che non sembra avessero il nome specifico di sacramenti, ma la tradizione della chiesa ha sempre riconosciuto questi riti che poi furono chiamati sacramenti. Così si parla di battesimo (Marsili, 1984, p.1189): At 2,38; 8,12; Rm 6,3; 1Cor 1,13-17; di imposizione delle mani per la trasmissione del dono dello Spirito santo: At 8,17; 19,6; di frazione del pane: At 2,42; 20,7; 1Cor 10,16; di unzione degli infermi: Gc 5,14 di imposizione delle mani per porre uno nella gerarchia o nel ministero: At 6,6; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6. I padri della chiesa apostolica parlano dei sacramenti, ma non si pongono il problema della loro istituzione, perché per loro l'evento di Cristo era vivo ed essi ben sapevano che tutti i sacramenti erano venuti da Cristo (Popescu, 2007, p. 57). Il problema dell'istituzione dei sacramenti prende forma specialmente con la riforma protestante. Tutti i santi padri della chiesa ci danno una testimonianza sull'istituzione divina dei sacramenti, parlano dei sacramenti come di un dato di fatto che non ha bisogno di dimostrazioni. I santi padri mettono in relazione i principali sacramenti con Cristo. San Giustino, per esempio, parla del "*pane eucaristico che nostro Signore Gesù Cristo comanda di preparare in ricordo della passione che subì per purificare da ogni iniquità le anime degli uomini*". Origene ricorda l'istituzione del battesimo da parte di Cristo; sant'Efrem menziona l'istituzione dell'eucaristia (Rocchetta, 1989, pp. 442-443). Energicamente nell'antica chiesa si afferma l'istituzione cristica dei

sacramenti. Sant' Ambrogio, nel suo libro quarto *De Sacramentis*, si domanda "chi è l'autore dei santi misteri- e risponde - che è soltanto il Signore Gesù Cristo". Tutti i santi padri collocano la fondazione dei santi misteri in Dio, in generale, oppure nelle persone della Santissima Trinità (Vasilescu, 1950, p. 23).

La stessa Scolastica occidentale, prima di san Tommaso insiste poco sull'istituzione da parte di Cristo, ma secondo san Tommaso tutti i teologi affermano che i sacramenti sono stati istituiti da Cristo. Scrive san Tommaso: "Poiché tutta la virtù del sacramento proviene soltanto da Dio, risulta che Dio ha istituito tutti i sacramenti... Essendo Cristo uomo-Dio, come Dio poteva istituire i sacramenti mentre come uomo ne è causa meritoria e strumentale e principale ministro e ha su di essi un potere di eccellenza" (Tommaso D'Aquino, 1921, pp. 60-72). Nell'epoca posttridentina e anche nella teologia modernista i teologi sono unanimi nell'affermare la fondazione cristica dei sacramenti (Bartmann, 1957, 3, pp. 60-61). Oggi non mancano autori che presuppongono la possibilità dell'origine dei sacramenti direttamente dalla chiesa, considerata come il principale sacramento e come tale istituita da Cristo (Marsili, 1984, p. 1190). In questa concezione si iscrive il teologo Karl Rahner quando dice: "La chiesa ha già in sé, per la presenza di Cristo una struttura sacramentale... La chiesa è il rimanere presente di quella prima parola sacramentale, annunziante una grazia definitiva, parola che è Cristo nel mondo e che opera ciò che essa esprime, mentre l'esprime attraverso un segno. A motivo del permanere di Cristo nel mondo, la chiesa è effettivamente il sacramento primo, il punto d'origine dei sacramenti nel senso proprio della parola" (Rahner, 1966, p. 20).

Per quanto riguarda la Chiesa Ortodossa, si afferma ancora una volta che i santi misteri sono stati istituiti dal redentore se non direttamente, indirettamente da Lui, e questo non diminuisce per nulla il valore dei sacramenti (Popescu, 2007, p. 58). Se di alcuni sacramenti non abbiamo i dati certi che siano fondati direttamente dal redentore, non abbiamo tuttavia dati contrari che siano stati fondati dai santi apostoli oppure dalla chiesa. Direttamente o indirettamente, tutti i santi sacramenti sono istituiti dal Cristo.

A questo punto possiamo dire che oggi, superando tutte le opinioni che riguardano l'istituzione dei sacramenti, la riflessione teologica ha cercato di documentare come i sacramenti risalgano all'istituzione di Cristo, ponendo in evidenza i passi del N.T. che attestano o il fondamento o il fatto dell'istituzione vera e propria o la prassi ecclesiale (Rocchetta, 1989, p. 447).

	<i>Fondamento</i>	<i>Istituzione</i>	<i>Prassi</i>
1 Battesimo	Mc.1,9-12;	Mt 29,19;	At 2,38-41;
2 Cresima	At 2,1-4;	Gv 16,7;	Mt 8,14-17;
3 Eucaristia	Mc 14,22-25;	1Cor11,23-30;	At 2,42;26;
4 Penitenza	Mt 9,1-8;	Gv 20,21-23;	Mt 18,18;
5 Unzione	Mc 6,13;	Lc 9,1	Gc 5,14-16;
6 Ordine	Eb 5 Mt 18,18;	Lc.22,19	2Tim 1,6;
7 Matrimonio	Gv 15,34-35	Mt 19,3-6	Ef5,22-27; (Rocchetta, 1989, p. 447)

Questo corpo di cenni biblici ha un suo valore, ma questi testi devono tuttavia essere decodificati nel loro contesto. Oggi l'orientamento per comprendere correttamente il concetto d'istituzione dei sacramenti è quella di cercare anche il senso di fondazione dei sacramenti in relazione con il mistero di Cristo e della chiesa. Non si deve dimenticare tuttavia che la chiesa è fondata sui sacramenti e realizza così la sua natura di corpo mistico di Cristo. Nei sacramenti sono uniti con Cristo sia i singoli membri individualmente sia l'intera chiesa in quanto suo corpo mistico. D'altra parte si deve sempre tener conto che il sacramento è della chiesa, come presenza efficace del Cristo suo Capo. Secondo questa visione, se la chiesa non è il fondamento della presenza del Cristo, è tuttavia "ambito" in cui unicamente si opera e si attua questa presenza. Ed è ambito del sacramento in quanto la comunione tra Cristo e la chiesa non si attua unicamente come effetto del sacramento, ma si attua già nel sacramento stesso. In questo senso il sacramento è sacramento della fede, cioè soltanto la chiesa può consentire al simbolo reale di Cristo di realizzarsi nel contesto che le è tipico vale a dire quello dell'obbedienza, cioè della fede (Ubbiali, 1982, p. 573). Più precisamente il mistero della chiesa non è separato dal mistero del Cristo né il mistero del Cristo è separato dal mistero della chiesa. La chiesa non è che l'estensione del mistero di Cristo, il mistero di Cristo dalla Pentecoste si estende continuamente nei sacramenti della chiesa (Popescu, 2007, p. 59).

Ambedue i misteri, cioè il mistero di Cristo e il mistero della chiesa possono essere concepiti teoreticamente, ma non separati in realtà. Cristo è il Capo reale o l'ipostasi fondamentale della chiesa, quindi la costituisce e la sostiene imprimendo continuamente la sua vita nei suoi membri tenuti in unione tra loro per mezzo di Cristo (Staniloae, 1978, 3, pp. 13-14).

L'uomo-Dio è il grande sacramento, l'unione ipostatica del Corpo di Cristo con il Verbo divino, e ciò che si chiama "mistero" nel sacramento del Corpo, così questo Corpo stesso elevato ad una soprannaturale maniera di

esistere, diventa a sua volta il mistero nel sacramento dell'eucaristia (Scheeben, 1960, p. 550).

### *Materia e forma dei sacramenti*

Dalla stessa definizione generale data dalla Confessione Ortodossa risulta che i sacramenti sono formati da due parti, cioè una parte sensibile, naturale che consiste nelle parole dette, nei gesti sacramentali, nella materia utilizzata, come il pane e il vino, l'olio; e da una parte insensibile, cioè soprannaturale che consiste nell'opera della grazia divina, nella comunione e negli effetti dell'accoglienza della grazia.

Alcuni teologi dividono la parte sensibile dei sacramenti in altre due parti, cioè materia e forma, attraverso la materia si comprende l'elemento sensibile propriamente detto e utilizzato come: l'acqua per il battesimo, il pane e il vino per l'eucaristia; e la forma che sono le parole sacramentali, la formula diversa utilizzata per ciascun sacramento e attraverso cui la materia riceve un senso e un'efficacia (Popescu, 2007, p. 60).

Questa opinione si giustifica attraverso l'assioma che la materia senza la forma e la forma senza la rispettiva materia rimangono senza senso e nulla ne è pure l'efficacia (Vasilescu, 1950, p. 24).

Riguardo al rapporto tra il simbolo materiale e l'azione spirituale della grazia, le confessioni cristiane: cattolica, ortodossa e protestante hanno concezioni diverse. Il problema è se la grazia può essere contenuta nel sacramento, nella sua materia e nella sua forma, oppure segue al compimento dell'atto esterno, consacrando i riceventi dei sacramenti.

Nella letteratura patristica si trovano abbastanza argomenti per giustificare ambedue le opinioni, ma, poiché il problema non è stato dibattuto dai santi padri, per questo la chiesa ortodossa lo considera senza importanza e inutile.

Riguardo invece alla storia dei sacramenti si deve dire che, in conformità ai manuali di teologia cattolica, il significato della formula: materia-forma si deve intendere in senso figurativo, analogico e non filosofico (Bartmann, 1957, 3, p. 23). Allo stesso modo, come le cose naturali, secondo la filosofia aristotelico-scolastica, sono costituite da un elemento indeterminato -la materia- e da un elemento determinante -la forma- così pure il sacramento è costituito da una parte indeterminata, capace di avere più significati, e da una parte che lo determinano. I due elementi, quindi, costituiscono necessariamente un'unità. Però, mentre nelle cose naturali materia e forma formano un'unità fissa, nei sacramenti si ha soltanto un'unità estrinseca.

Il principio osservabile è la parola in quanto elemento istitutivo del simbolo sacramentale, che mostra l'espressione pubblica e attiva dell'uso dell'azione sacramentale. Quasi tutti i sacramenti richiedono l'uso di realtà visibili o materia presa dall'universo creato e queste realtà sono implicitamente accompagnate da gesti. In qualche sacramento, come la confessione dei peccati e il matrimonio, il principio osservabile più che dalla realtà materiale è offerto dai gesti: gli atti del penitente nel primo caso, il consenso, l'amore, la mutua donazione dei corpi nel secondo. Sia la realtà materiale sia il gesto sono segni, ma ciò che determina in modo eloquente il significato è la parola di fede. Il rapporto tra realtà, gesto e parola deve essere inteso sempre in termini di simultaneità reciproca (Rocchetta, 1989, p. 420).

La forma e la materia concorrono insieme a produrre l'effetto del sacramento. La parola è la forma dell'azione sacramentale. Secondo la terminologia teologica con la parola si fa la memoria della passione, morte e risurrezione di Cristo e si rinnova la professione di fede della chiesa. La parola indica inoltre il significato specifico del sacramento e la grazia conferita. Essa, nella celebrazione, diventa allora necessariamente una "formula" ben determinata. L'azione ci mette in collegamento con l'universo creato e con i gesti salvifici di Gesù Cristo. L'elemento materiale, benché indichi la realtà di cui ci si serve nel conferire il sacramento, è difatti l'azione stessa che si compie (Testa, 1983, p. 61).

Questo problema è stato discusso e messo in evidenza solo nel periodo scolastico in cui sono nate le controversie tra i tomisti e gli scotisti, secondo i due grandi teologi Scolastici: Tommaso d'Aquino e Duns Scotus. San Tommaso vede la grazia come una sostanza "soprafisica", ma che può essere unita, legata ad un substrato fisico. Allora, i sacramenti, la loro parte sensibile contengono in verità la grazia. Duns Scotus, invece vede la grazia non come una sostanza, ma come un'azione di Dio, che non può essere legata ai segni materiali, anche se tante volte l'accompagnano. I sacramenti, quindi in questa accezione non contengono, ma portano, provocano la discesa della grazia nell'uomo (Popescu, 2007, p. 61). Tra queste due concezioni occidentali ha prevalso quella tomista che ha ricevuto anche la conferma ufficiale del Concilio di Trento. Questa concezione è accettata anche dall'ortodossia, benché non si sia giunti ad essa attraverso le controversie (Vasilescu, 1950, p. 25). Nella concezione ortodossa come nella romano-cattolica, il legame tra l'atto esteriore e l'azione della grazia è tanto stretto, che, una volta compiuto l'atto esteriore, ovviamente con il rispetto di tutte le condizioni perché il sacramento sia valido, l'azione insensibile della grazia segue necessariamente. Questo sia considerando la grazia già contenuta sia soltanto portata dalla materia e forma dei sacramenti. Tra la materia del sacramento e la grazia che si

accorda non si deve vedere nessuna separazione. La materia non è soltanto un simbolo separato della grazia, ma essa è piena della potenza divina. Soltanto da questo punto di vista del legame ontologico della materia con l'azione del Verbo divino si può capire come avviene la deificazione dell'uomo. Nel sacramento ciò che avviene non è soltanto quanto si vede, perchè anche la grazia agisce attraverso la materia e il gesto visibile (Staniloae, 1978, 3, p. 21).

### ***L'opus operatum - gli effetti dei sacramenti***

L'efficacia dei sacramenti è stato un argomento molto trattato dalla Teologia Scolastica, come uno dei punti importanti della speculazione teologica ed è stato sottolineato con il nome di "causalità dei sacramenti". Dal punto di vista ortodosso, la finalità dei santi misteri è la deificazione dell'uomo e ciò significa che la grazia che essi comunicano è la grazia della santificazione. Attraverso i sacramenti questo dono si comunica all'uomo privo di grazia, come nel caso del battesimo e, attraverso gli altri misteri, cresce nella grazia colui che li riceve. Possiamo dividere i sacramenti in due categorie: alla prima categoria fanno parte, come già abbiamo detto, il battesimo che si compie sopra coloro che non sono ancora cristiani e quindi non hanno ricevuto nessuna grazia, come anche la confessione dei peccati che si attua in coloro che hanno perso a causa dei peccati personali la grazia ricevuta nel battesimo. Alla seconda categoria appartengono tutti gli altri sacramenti che si danno soltanto a coloro che sono già in situazione di grazia, allo scopo di accrescere la grazia già esistente nel ricevente. I sacramenti che appartengono alla prima categoria si possono chiamare i santi misteri di normalizzazione, mentre i misteri che appartengono alla seconda categoria si possono chiamare misteri di perfezione dell'anima del cristiano (Mihalcescu, 1998, p. 89).

Nella concezione ortodossa ogni sacramento, oltre la grazia di santificazione sua propria, comunica anche una grazia speciale che aiuta ad eseguire lo scopo specifico che ha ogni santo mistero (Popescu, 2007, p. 62). Se così fosse non sarebbe stato necessario istituirli oppure non sarebbe stato necessario istituire tanti santi misteri. Così attraverso il santo mistero del battesimo, oltre la grazia che produce la nascita interiore, viene donata anche una grazia speciale che conferisce la potenza di custodire i doni ricevuti come anche la grazia per ricevere gli altri misteri. Attraverso il sacramento della confermazione che moltiplica la grazia di santificazione si conferisce anche una grazia speciale per lottare con forza per custodire e difendere la fede. Nella confessione dei peccati si conferisce oltre la grazia di santificazione attraverso cui si guarisce dai peccati, si dà anche la grazia speciale d'essere meno inclini al peccato. Ci sono altri santi misteri che

conferiscono una grazia che imprime una traccia, un carattere che non si può cancellare mai in nessun modo. I sacramenti che imprimono il carattere sono: il battesimo e l'ordinazione e nella chiesa latina si aggiunge la confermazione. Questi sacramenti hanno un carattere che dura fino alla morte: anche se un cristiano rinnegasse la propria fede cristiana, oppure un presbitero si rendesse colpevole di qualcosa che lo rende indegno di esercitare la sua missione; i sacramenti del battesimo e dell'ordine rimangono indelebili. Per questo nella chiesa, quando chi ha rinnegato la fede desidera ritornarvi non viene battezzato di nuovo, ma confermato; così pure quando un sacerdote si è reso indegno di esercitare la missione sacerdotale, questa gli è impedita dall'autorità gerarchica, ma l'ordinazione gli rimane. Il carattere perpetuo di questi sacramenti li rende irripetibili.

Questa concezione è stata riconosciuta anche dalla dottrina cattolica. I teologi cattolici hanno formulato una teoria che riguarda il modo di agire dei sacramenti. Secondo questa teoria, i sacramenti conferiscono il loro effetto in base all'oggettivo compimento del segno sacramentale -*ex opere operato*- secondo l'antica formula a questo riguardo definita dal Concilio di Trento, canone 6 dice: "Se qualcuno afferma che i sacramenti della nuova legge non contengono la grazia che significano, o che non conferiscono questa grazia a quelli che non frappongono ostacolo, come se fossero solo segni esteriori della grazia o della giustizia già ricevuta mediante la fede, e semplici note distintive dell'essere cristiano, per cui gli uomini distinguono i fedeli dagli infedeli: sia anatema" (Denzinger, 1996, 2, p. 463). Si deve ritenere che i sacramenti contengono e conferiscono -*ex opere operato*- la grazia che significano a coloro che non vi pongono ostacolo.

La formula *ex opere operato* significa che il rito sacramentale è valido per se stesso e opera ciò che il segno sacramentale significa, indipendentemente dalle virtù o dalle buone disposizioni del ministro oppure del ricevente. L'effetto dei sacramenti avviene *ex opere operato*, al momento in cui ad un dato elemento materiale (materia) si unisce una parola (forma), che ne determina il significato in modo univoco a livello di rivelazione, il sacramento è costituito nell'essere e nell'agire, e l'effetto, cioè la grazia che significa, viene conferita. Per comprendere questo si deve fare una distinzione tra la grazia del sacramento -*opus operatum*- che sempre raggiunge il ricevente; e l'efficacia della grazia che si produce nel ricevente e che è condizionata dalle disposizioni -*opus operantis*- con le quali egli riceve il sacramento (Marsili, 1984, p. 1195). Secondo K. Rahner, *opus operatum* significa l'inequivocabile, stabile promessa di grazia per ogni singolo uomo fatta da Dio irrevocabilmente e come tale riconoscibile, percettibile storicamente; promessa del Dio dell'alleanza nuova ed escatologica (Rahner, 1966, p. 33).

L'effetto *ex opere operato*, riconosciuto anche nella teologia orientale, non ha nulla a che fare con la magia e gli incantesimi. Non sono i segni sacramentali ad avere in sé la forza di produrre la grazia, ma questa è prodotta da Cristo e dallo Spirito santo per mezzo di atti visibili. Gli atti visibili sono quindi strumenti dell'azione salvifica di Cristo (Schmaus, 1966, 4, p. 67).

All'*opus operatum* si contrappone l'*opus operantis*, cioè le disposizioni personali del ricevente, anzitutto la fede e la contrizione. Queste disposizioni mettono il ricevente nello stato d'essere capace di ricevere la grazia che è conferita da Dio attraverso il sacramento (Popescu, 2007, p. 63). Al ricevente si richiede soltanto che non ponga ostacolo come afferma il canone del concilio tridentino. Al ricevente si richiede anche una preparazione per addentrarsi in questo mistero di Dio. Per questo i santi padri stimolavano i fedeli a prepararsi spiritualmente per ricevere meglio i santi misteri. Ad esempio, san Cirillo di Gerusalemme dice: "Ti guarisce il vaso, come che riceve maggiore la grazia, perciò il perdono dei peccati si conferisce a tutti ugualmente, ma la comunione dello Spirito santo si dona a tutti secondo la misura della fede. Se ti sforzi meno, meno prendi, se lavori molto meglio ti sarà il pagamento. Per te stesso corri; cerchi ma ciò che ti serve" (Cirillo di Gerusalemme, 1993, Cat I, 5).

Il primo e immediato effetto dei sacramenti è quello attraverso il quale il ricevente prende uno *status* nella chiesa, un nuovo modo d'essere che prima non aveva. Questo effetto consiste nella chiamata a vivere e a svolgere una missione nella comunità cristiana con lo sforzo di cogliere le condizioni e le occasioni decisive della propria vita per santificarsi in esse. Egli riceve un'identità ecclesiale con l'illuminazione e la forza necessaria per raggiungere la santità nelle circostanze specifiche in cui si trova quando il sacramento interviene. Questo significa che i sacramenti danno a tutti la grazia di essere incorporati in vari modi nella chiesa in una specifica unione con il Capo, che è Cristo. Chi riceve un sacramento è chiamato, di conseguenza, a partecipare al culto di Dio secondo gli atti sacrificali e redentivi di Cristo. Questa celebrazione dei misteri di Dio che ci conforma a Cristo avviene nella chiesa ed unisce ad essa secondo le circostanze in cui i fedeli vivono. Per partecipare attivamente a tale celebrazione e ricevere i doni divini che ne scaturiscono occorre una facoltà, una potenza che ci viene data proprio dai sacramenti e con cui essi ci uniscono e c'incorporano alla chiesa (Testa, 1983, p. 70).

Questa concezione dell'*ex opere operatus* non è conosciuta nella Sacra Scrittura, anche se nelle sue pagine si trovano alcuni dati. Ma né la patristica ha conosciuto questo modo di agire dei sacramenti; né la chiesa ortodossa ha mai conosciuto né conosce oggi questa concezione se non

attraverso la teologia latina. Questo perché, secondo la teologia ortodossa, ovunque Dio opera in modo misterioso. Questo principio di fede è incluso nella fede tridentina espresso con le parole *ex opere operato*.

*Il ministro, il ricevente e la validità dei sacramenti*

E' Cristo che comunica la grazia nei sacramenti in modo invisibile e mistico. E' lui perciò il ministro dei sacramenti. I misteri tengono conto dell'unione che c'è tra l'anima e la carne dell'uomo. L'anima è aperta verso Dio, ma in Cristo anche l'umanità ha toccato il massimo livello d'apertura verso Cristo perché egli tocca, attraverso la sua azione, la nostra carne e questo contatto si approfondisce nella nostra anima. Cristo stesso agisce attraverso la sua carne piena di potenza sopra la nostra carne. Il suo corpo ci comunica non soltanto la sua sensibilità umana, ma anche la sensibilità della sua anima e la potenza del divino che si trova in lui (Staniloae, 1978, 3, p. 18). Il suo corpo è assunto in Dio. Ormai pneumatizzato è invisibile, ma rimane corpo vero e può toccare la nostra carne, il nostro corpo. Cristo usa la materia per entrare in contatto con la nostra carne. Cristo entra così con il suo corpo, o per meglio dire, con l'energia del suo corpo nel nostro corpo attraverso le materie utilizzate nei sacramenti, oppure attraverso i gesti del sacerdote. Cristo ha scelto materie fondamentali per la necessità di sostenere il nostro corpo umano: il pane, l'acqua, il vino, l'olio. L'inizio della nostra consacrazione può prodursi se c'è anche uno sforzo da parte del ricevente del sacramento. Più precisamente, il movimento dell'amministrazione dei sacramenti parte dal Padre, che dona la sua potente volontà salvifica al Figlio incarnato e questi l'esegue nello Spirito santo. Lo Spirito santo è la mano invisibile con cui Cristo nei sacramenti afferra l'uomo e lo inserisce nella sua opera salvifica. I sacramenti sono quindi compiuti dal Padre per mezzo di Figlio nello Spirito Santo (Schamus, 1966, 4/1, p. 67).

Quindi, come breve conclusione, possiamo dire che il ministro proprio dei sacramenti non è altro che la Santissima Trinità. Il Padre da l'amore per compiere questi atti attraverso Cristo nello Spirito santo. Su questo punto la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa sono di comune accordo, ma ci sono alcune differenze delle formule dei santi sacramenti pronunciate dai sacerdoti.

Di conseguenza, il potere di amministrare i santi sacramenti è stato dato da Cristo ai suoi discepoli e ai loro successori, cioè ai membri della gerarchia ecclesiastica e non ai fedeli, come pensano i protestanti. Il redentore ha dato questa potenza di legare e di sciogliere i peccati soltanto ai santi apostoli, soltanto a loro ha comandato di compiere la santa eucaristia suo vero ricordo (commemorazione) (Lc 22,19). Ogni uomo che desidera amministrare i sacramenti deve ricevere l'ordinazione da Dio

attraverso i successori degli apostoli, secondo l'autore della lettera agli Ebrei: "nessuno può attribuire a sé stesso questo onore, se non è chiamato da Dio, come Aronne. Allo stesso modo Cristo non si attribuì la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che disse: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato. Come in un altro passo dice: Tu sei sacerdote per sempre, alla maniera di Melchisedek" (Eb 5,4-6). Allo stesso modo san Paolo afferma che quanti compiono un servizio nella chiesa sono ordinati per questo servizio dal redentore stesso (Mihalcescu, 1998, p. 89): "E' Lui che ha stabiliti alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo" (Ef 4,11-12).

Come successori dei santi apostoli i vescovi, i sacerdoti e i diaconi legittimamente ordinati conformemente ai canoni e senza impedimenti per compiere i loro doveri sacerdotali a causa del peccato, hanno la pienezza della potenza spirituale e possono compiere tutti i sacramenti. I presbiteri come delegati permanenti dei vescovi possono compiere, secondo la prassi ecclesiale fissata attraverso i canoni, ad eccezione dell'ordinazione, tutti gli altri sacramenti. I diaconi, che sono soltanto gli assistenti dei vescovi e dei presbiteri, non possono compiere nessun sacramento. Fa eccezione il sacramento del battesimo, per urgenza in caso di pericolo di morte, allora un diacono, o anche un semplice cristiano può amministrare il battesimo (Popescu, 2007, p. 65).

Il sacerdote è l'organo visibile attraverso cui Cristo nella chiesa attua invisibilmente i sacramenti e conferisce la loro grazia a coloro che li ricevono. Ma sono necessari dei mezzi materiali e dei gesti che implicano anche la persona visibile attraverso cui Cristo opera invisibilmente sopra coloro che desiderano unirsi a Lui e crescere nella sua vita. L'opera più efficace è dalla persona sulla persona. Cristo come persona opera in modo più efficiente sopra le altre persone umane sempre attraverso persone umane. Soltanto una persona umana può compiere gli atti espressivi, cioè intenzionali, diversi dai movimenti indeterminati della natura e può pronunciare le parole che spiegano il significato di quello che si compie e l'intenzione voluta da Cristo attraverso i sacramenti (Staniloae, 1978, 3, p. 28).

La chiesa utilizza nei sacramenti strumenti visibili che sono come già abbiamo detto: i vescovi, i presbiteri, i diaconi, essi sono lo strumento, la mano, la bocca di Cristo invisibile che agisce nello Spirito nella chiesa (Schamus, 1966, 4/1, p. 67). Il sacerdote rappresenta davanti al credente il mandato, la procura di Cristo e della chiesa nella sua qualità di loro rappresentante in un modo corrispondente al rapporto fra il Cristo e la chiesa: il sacerdote è l'organo attraverso cui il Cristo compie i sacramenti

attraverso i gesti e le dichiarazioni fatte dal sacerdote; il sacerdote fa nel nome della chiesa l'invocazione allo Spirito santo attraverso cui lo Spirito scende con la sua azione attraverso la materia, i gesti le preghiere e le formule del presbitero in colui che riceve il sacramento.

Il sacerdote-vescovo o presbitero o diacono in alcuni casi opera strumentalmente e non agisce per facoltà propria, ma per la potenza di Cristo (Popescu, 2007, p. 66). Per questo, non essendo necessaria per la validità dell'azione sacramentale del ministro, né la carità, né la virtù, né la fede come una condizione *sine qua non*, invece è necessario che egli abbia l'intenzione, di mettersi a servizio di Cristo e intenda compiere ciò che intendono Cristo e la chiesa. Se egli non crede o è disonorato dal peccato, si assume una grande e pesante responsabilità davanti a Dio e alla sua coscienza, ma il sacramento compiuto è valido e rimane valido perché il vero e principale soggetto che compie il sacramento è il redentore stesso, mentre l'uomo che compie i sacramenti è un semplice strumento - *agens secundarium*, come si esprime la teologia cattolica, di ciò che il redentore compie. Questo indica che il sacramento, a prescindere dalle virtù del sacerdote, comunica la grazia santificatrice se il sacerdote ha l'intenzione di compiere ciò che compie la chiesa attraverso i sacramenti. Il ministro, il soggetto spirituale dotato di volontà libera agisce per raggiungere uno scopo con una propria intenzione. Lo scopo è attuato nella chiesa attraverso l'azione sacramentale per cui viene data la grazia che ci santifica (Testa, 1983, p. 56).

Collegato con il problema del ministro visibile dei sacramenti c'è quello della loro validità. Secondo la teologia ortodossa, i santi sacramenti non sono validi dove non si è custodita la successione apostolica. La Pentecoste, come è stato per l'assemblea degli apostoli si compie sempre nel seno della chiesa per mezzo dei santi sacramenti, grazie alla successione apostolica della gerarchia. Per questo la potenza di compiere i sacramenti è collegata esclusivamente al sacerdozio. Dove non c'è il sacerdozio, non ci sono i sacramenti (Bulgakov, 1997, p. 125).

Il sacerdozio è il principio conservatore della grazia nella chiesa e soltanto per suo mezzo viene trasmessa la grazia attraverso i sacramenti. I laici e i diaconi non hanno ricevuto da Cristo la potenza di compiere i santi sacramenti, come affermano i protestanti i quali rifiutano il sacramento dell'ordine come sacramento speciale.

Per quanto riguarda il nesso tra dignità o indegnità del sacerdote e validità dei sacramenti compiuti correttamente, la chiesa ha stabilito e ha difeso il punto di vista secondo cui i sacramenti compiuti correttamente da un chierico indegno sono ugualmente validi come quelli compiuti da un chierico degno (Popescu, 2007, p. 67). Non c'è dunque nessun legame tra lo stato morale del sacerdote che compie i santi sacramenti e la loro validità,

perché il vero sacerdote che compie i sacramenti è lo stesso nostro redentore Gesù Cristo. Se la validità dei sacramenti dipendesse dallo stato morale del chierico, del vescovo o del presbitero, nessuno sarebbe più sicuro dell'efficacia dei sacramenti, dato che non possiamo mai sapere che cosa succede nell'anima dell'uomo, anche se i segni esterni ci mostrano un presbitero o un vescovo fedelissimi e retti moralmente (Vasilescu, 1950, p. 27).

L'insegnamento della chiesa dice che la validità dei sacramenti realizzati da un presbitero o un vescovo non dipende dalla loro dignità, e questo per il fatto che la preghiera e l'invocazione dello Spirito santo sono la preghiera e l'invocazione della chiesa. Anche i loro gesti sacramentali e le loro dichiarazioni che parlano della grazia che è concessa sono accompagnate dalla fede della chiesa attraverso cui Cristo attua invisibilmente ogni volta la sua promessa concessa all'istituzione dei sacramenti (Staniloae, 1978, 3, p. 29). Il teologo K. Rahner afferma che, anche se ci sono presbiteri indegni, la mancanza della loro dignità è compensata dalla dignità degli altri. Quando tutti fossero indegni, la dignità generale non potrebbe essere coperta da nessun valore. In questo caso la santità dei membri non dipenderebbe più da una gerarchia che compie i sacramenti, poichè questa gerarchia, di fatto, non sussisterebbe più (Staniloae, 1978, 3, p. 29). Una seconda condizione per il compimento dei santi sacramenti secondo la concezione ortodossa è il compimento del sacramento in conformità con il rituale stabilito della chiesa e nella chiesa. Questo rituale si riferisce alla pronuncia delle formule sacramentali ed al rito d'ogni sacramento. L'essenza è costituita dalle parole sacramentali e non dal rito di ciascun sacramento perché queste si sono aggiunte con il tempo alla forma iniziale dei sacramenti. Le parole sacramentali e l'intero rito d'ogni sacramento non devono essere ritenuti come parole e cerimonie magiche che costringono la potenza della grazia divina a scendere e compiersi nei fedeli, ma come dice il teologo ortodosso Hristou Androutsos, (1930, p. 321) il rito deve essere espressione della fede della chiesa attraverso cui si comunica la grazia speciale di ciascun sacramento. Come prova che la chiesa ortodossa non considera il rito dei sacramenti come uno strumento meccanico della grazia c'è il fatto che nell'ortodossia i sacramenti sono validi solo se compiuti nella chiesa, nella comunità cristiana. Fuori dalla chiesa, il rito di ciascun sacramento, anche se correttamente compiuto, è una formula vuota.

Nella chiesa cattolica esiste una tendenza a considerare l'atto esterno dei sacramenti come opera meccanica (Vasilescu, 1950, p. 26). Una terza condizione della validità dei sacramenti riguarda il soggetto che li riceve. Colui che riceve i sacramenti è l'uomo in cammino in questo mondo

con la facoltà di prendere liberamente una decisione di fronte alla chiesa, a Cristo e alla propria coscienza. Se i sacramenti sono operanti *ex opere operato*, questo non indica, però, che essi comunichino la grazia senza tenere conto delle disposizioni del ricevente, della sua libertà e delle sue intenzioni. Nel sacramento, il divino si incontra con l'umano ma questo incontro richiede un soggetto umano cosciente di se stesso che si metta spontaneamente sotto l'azione divina. Afferma il teologo Schillebeeckx: "Nessuno può essere obbligato con la violenza, e suo malgrado, ad entrare nella chiesa. L'esistenza cristiana è essenzialmente una libera accettazione della benevolenza divina" (Schillebeeckx, 1966, p. 146).

Il ricevente o soggetto dei sacramenti non può essere che una persona umana in vita. Gli angeli, le creature irragionevoli non possono ricevere i sacramenti. Gli angeli non possono essere soggetto ricevente dei sacramenti poiché essi essendo senza corpo non possono ricevere la parte visibile dei sacramenti. Per gli angeli i sacramenti sono inutili poiché essi essendo nell'immediata vicinanza della grazia divina non hanno bisogno di questi mezzi indiretti per l'assimilazione della grazia. Se gli angeli non possono essere il soggetto dei sacramenti perché non hanno corpo; così i morti non possono essere soggetti dei sacramenti perché hanno soltanto il corpo e sappiamo che i sacramenti comunicano la grazia attraverso la materia nell'anima. Se è vero che la zelante pietà ha spinto alcuni cristiani ad amministrare anche ai morti il battesimo (vedi 1Cor 15,29), questo non è in concordanza con la tradizione patristica che non parla di questo fatto e poi i sacramenti si amministrano soltanto ai vivi perché soltanto loro possono prendere la decisione di riceverli o no. Qui dobbiamo fare un'altra precisazione: il sacrificio della liturgia non è un sacramento per i morti, ma le preghiere, il sacrificio della messa vengono applicati a loro come suffragio (Popescu, 2007, p. 68).

Anche le creature irragionevoli non possono ricevere i sacramenti perché manca loro la capacità di decisione e, avendo un fine puramente naturale, il sacramento non avrebbe scopo (Bartmann, 1957, 3, p. 56).

Perché i santi sacramenti diventino realtà operanti della salvezza si richiede, il loro corretto compimento, la preparazione del loro ricevente, la preparazione spirituale di colui che riceve la grazia. Dato che si può compiere un sacramento senza difetto, dunque valido, ma che non dia i frutti aspettati a causa del ricevente che non si trova nelle condizioni richieste perché il sacramento sia per lui efficace. Possiamo paragonare i sacramenti a interventi chirurgici: non tutti gli interventi, anche se eseguiti in modo ineccepibile, raggiungono il loro obiettivo di guarire il paziente e questo non a causa del medico, ma del malato o per il suo corpo troppo debole, o per la malattia troppo grave o per sopraggiunte complicazioni.

Così stanno le cose anche con i sacramenti. Fra i molti cristiani che ricevono un sacramento, compiuto secondo il rituale prescritto e con retta intenzione, quindi valido, solo per quelli che lo hanno ricevuto con la preparazione richiesta, il sacramento è anche efficace. Come ad esempio l'eucaristia: essa è efficace solo per chi la riceve dopo la confessione e con fede ferma che il pane e il vino eucaristico sono il corpo e sangue di Cristo. Solo il sacramento ben ricevuto ha come frutto l'unione con Cristo, il perdono dei peccati e il rafforzamento contro le tentazioni (Mihalcescu, 1998, p. 95).

La preparazione soggettiva del ricevente deve essere, secondo l'espressione del teologo rumeno E. Vasilescu (1950, p. 30) "un'accoglienza passiva". Possiamo perciò dire che anche i bambini piccoli, che non hanno ancora raggiunto l'età della ragione, possono accostarsi ai sacramenti. Ma si deve fare bene la distinzione tra l'intenzione della fede con le sue diverse profondità e l'intenzione di sottomettersi ad un rito. Da una parte, infatti, se l'intenzione è già sufficiente e il credente malgrado tutto è già pronto, la fede gli sarà donata se ha il proposito di presentarsi a tempo debito al sacramento. D'altra parte se i riti fossero celebrati allorché le disposizioni soggettive non fossero sufficienti la grazia sarebbe data automaticamente; essa sgorgerebbe soltanto al momento preciso in cui il cuore fosse pronto, forse molto tempo dopo la celebrazione (Tillard, 1968, p. 146). Questo significa che nel sacramento l'impegno del soggetto è d'importanza capitale.

La chiesa ortodossa spiega come i bambini ricevono i sacramenti senza l'intenzione di fede e senza l'intenzione di sottomettersi ad un rito in questo modo. Nella chiesa cattolica i bambini fanno la prima comunione più tardi dopo il battesimo e poi ricevono il sacramento della cresima. A otto anni ricevono la comunione e a quattordici anni la cresima. Nella chiesa ortodossa non c'è questo ritardo per l'eucaristia e per la cresima. Il bambino riceve tutti tre i sacramenti: battesimo, cresima ed eucaristia in un'unica celebrazione (Popescu, 2007, p. 69). Questo avviene in virtù della tradizione dei santi padri orientali che prescrivono di dare la cresima e l'eucaristia immediatamente dopo il battesimo e in virtù della preoccupazione che la chiesa ortodossa ha per suoi fedeli, che nessuno muoia senza aver partecipato alla pienezza del sacrificio fatto da nostro Signore.

Riguardo all'intenzione di fede e all'intenzione di sottomettersi ad un rito dal punto di vista cattolico, c'è una tendenza a considerare troppo i riti sensibili in se stessi, staccandoli dalla loro relazione con l'uomo che li richiede e per il quale sono compiuti (Tillard, 1968, p. 147).

Un altro problema molto dibattuto ma senza un risultato ufficiale nella chiesa è quello della validità dei sacramenti compiuti dagli eretici. Se riteniamo, come prima condizione per la validità dei sacramenti, che l'efficacia del sacramento non dipende della fede e della moralità di colui che compie la celebrazione, allora sembrerebbe che i sacramenti celebrati correttamente dagli eretici possono essere validi. Ma se consideriamo la seconda condizione della validità dei sacramenti, allora gli eretici sono fuori dalla chiesa e i sacramenti da loro celebrati non possono essere considerati come validi, perché secondo san Ireneo "dove è la chiesa, la è anche lo Spirito santo".

La chiesa cattolica e alcune confessioni protestanti riconoscono come validi i sacramenti compiuti correttamente fuori della chiesa, ma li considerano redentivi solo nel momento in cui il loro ricevente entra nel seno della chiesa. Per spiegare questa prassi, gli occidentali usano un difficile ragionamento sillogistico di sant'Agostino. Questo ragionamento dimostra che dal momento che il ministro di ogni sacramento è il redentore stesso e non il sacerdote sia anche un vescovo, il sacramento compiuto correttamente da un eretico è valido, ma fino a quanto il suo ricevente non diventa membro della chiesa, il sacramento non porta nessun frutto, invece porta male. Allora gli effetti del sacramento compiuto da un eretico esistono soltanto in modo virtuale, essi si attuano immediatamente nel ricevente che entra nella chiesa.

La chiesa ortodossa non ha preso nessun atteggiamento decisivo su questo problema. In teoria, rifiuta come validi i sacramenti compiuti dagli eretici, tuttavia nella prassi li ha ritenuti validi, attraverso gli atti sinodali. In generale, i santi padri rifiutano il battesimo compiuto dagli eretici, per esempio, sant'Ambrogio ritiene invalidi il battesimo degli ariani, benché battezzino nel nome della Santa Trinità; san Cirillo di Gerusalemme testimonia anch'egli che il battesimo non si può ripetere; i canoni apostolici rifiutano il battesimo e l'ordinazione degli eretici, dicendo che quelli che sono battezzati o ordinati dagli eretici non sono né fedeli né chierici. In maggior parte, i santi padri dell'Oriente sono della stessa opinione, rimanendo nella teoria ortodossa che la grazia non si concede se non all'interno della chiesa (Vasilescu, 1950, p. 28).

### *Il numero dei sacramenti*

I sacramenti coprono l'interno arco dell'esistenza umana seguendo l'uomo in tutti i suoi momenti fondamentali: la nascita, la crescita, l'incontro con gli altri, la responsabilità sociale, fino alla malattia e alla morte. I sacramenti comunicano all'uomo di volta in volta la grazia del redentore per sostenere la sua intera esistenza: materiale e spirituale. Il magistero della chiesa ha solennemente definito che i sacramenti sono sette "né più né

meno", e che tutti i sette sacramenti sono istituiti da Gesù Cristo (Rocchetta, 1982, p. 209). Questo problema è rimasto ancora aperto nel mondo cristiano e specialmente per i protestanti e i neoprotestanti. Ormai, nell'epoca moderna quando sono apparse migliaia di confessioni e sette, alcune di loro non avendo nessun concetto ben definito di sacramento, il problema dei sacramenti e del mistero cristiano è quasi sparito. Per questo le due chiese maggiori: la chiesa cattolica e la chiesa ortodossa hanno chiarito il problema della funzione dei sacramenti mettendo in luce la teologia patristica a questo riguardo.

La chiesa ortodossa, alla pari di quella cattolica-romana, conta sette misteri, ciò che la chiesa cattolica chiama sacramenti. Il battesimo, la confermazione, l'eucaristia, l'ordinazione sacerdotale, la confessione e l'unzione degli infermi. La chiesa ortodossa ha assunto il settenario sacramentale - e questo è un dato indiscusso anche per i teologi ortodossi-dall'Occidente, nel corso del concilio di unione tenutosi a Lione nel 1274 (Popescu, 2007, p. 70). La valutazione di questo fatto però è diversificata. Predomina l'idea che la chiesa ortodossa, come vedremo in seguito, non si sarebbe attenuta al settenario dei misteri se non le fosse stato innestato qualcosa di totalmente estraneo (Felmy, 1999, p. 259). E' vero che nella Santa Scrittura non si attesta il numero di sette santi misteri, ma non si dà nessun altro numero per il semplice motivo che nella Bibbia da nessuna parte si espone sistematicamente sui santi misteri. Ci sono tuttavia argomenti scritturistici per ogni mistero. Il consenso della chiesa dimostra che, non soltanto gli ortodossi e i romano-cattolici conservano il numero di sette sacramenti, ma anche le comunità orientali cristiane che si sono divise dalla chiesa nel secolo V (gli armeni, i copti, i nestoriani, gli etiopi, i giacobiti ecc...). Questo indica che nel secolo IV tutte le chiese cristiane avevano il numero di sette sacramenti che avevano preso dalla chiesa primaria. Se i sacramenti fossero apparsi gradualmente, come una novità nella chiesa, allora sarebbero un prodotto di discussioni, controversie, e concili, come è successo per le discussioni circa alcuni servizi nella chiesa più o meno importanti dei sacramenti. Né la santa tradizione ci dà una prova almeno formale del numero di sette dei santi sacramenti. Questo perché non si era ritenuto necessario numerarli e non erano sorte controversie circa il numero dei sacramenti. La chiesa ha posseduto e celebrato nei secoli i sacramenti senza che essa abbia avuto l'occasione di pronunciarsi sopra il loro numero. Forse un altro motivo di questo silenzio è quello della disciplina dell'arcano, che cercava di proteggere i dogmi cristiani e i sacramenti dalla derisione dei pagani. D'altra parte, la nozione di mistero/sacramento non era ben fissata nei primi secoli perché tra i santi sacramenti si contavano anche altre azioni che santificano (Vasilescu, 1950,

p. 30). Alcuni consideravano come sacramenti la lavanda dei piedi, altri la sepoltura e la tonsura nel monachesimo (Popescu, 2007, p. 71).

Nella letteratura patristica si incontra ognuno dei sette atti santi che hanno il nome di mistero o sacramento, ma non sembra si possa incontrare il numero di sette riferito ai sacramenti. Quando sono apparsi gli eretici che hanno contestato la nozione e il numero di sette dei sacramenti, così come erano recepiti nella vera chiesa, allora è stato necessario definire esattamente tanto la nozione quanto anche il numero dei sacramenti. Questi eretici erano i valdesi e i catari nell'Occidente, per questo la definizione dei santi sacramenti sia è prodotta prima in Occidente. Qui la incontriamo per la prima volta all'inizio del dodicesimo secolo nel teologo Pietro Lombardo che contava nelle sue "Sentenze" questi sette sacramenti: "*Iam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt: Baptismus, Confirmatio, Panis Benedictio, id est Eucharistia, Poenitentia, Unctio Extrema, Ordo, Conjugium*" (Petrus Lombardus, 1880, libro 4, 2/1, col. 841). All'inizio del tredicesimo secolo troviamo il numero dei sacramenti in un modello tipo di confessione di fede che dovevano fare i valdesi che ritornavano nel seno della chiesa. Nella seconda metà dello stesso secolo, il numero di sette sacramenti lo incontriamo nella confessione di fede presentata alla chiesa ortodossa al sinodo dal Lione, che cercava di conciliare le due chiese, divise dall'anno 1054. In modo più forte, questo numero lo troviamo nella chiesa ortodossa nella confessione di fede chiesta all'imperatore Michele Paleologo da Papa Clemente IV nel 1267.

Questa professione era stata naturalmente preparata dai teologi latini (Meyendorff, 1984 p. 232). Nel XIV secolo, Nicola Cabasilas rappresentando la tradizione ortodossa, descrive il corpo della chiesa e ricorda anch'egli i sacramenti non come numero, ma all'interno delle celebrazioni liturgiche della chiesa, come i rami dell'albero e i tralci della vite. Questi immagini descrittive affermano chiaramente che non è necessario un elenco numerico dei sacramenti (Matsoukas, 1996, p. 263). D'ora in poi il numero di sette sacramenti lo troviamo più frequentemente tanto negli scritti teologici, quanto nelle diverse decisioni della chiesa, perché anche il numero di coloro che contestavano questo numero si moltiplica con l'apparizione dei riformatori.

Ufficialmente la chiesa cattolica ha stabilito il numero di sette dei sacramenti nel Concilio di Trento (1545-1563) nel "Decreto sui sacramenti" del 1547 (Vorgrimler, 1966, p. 83-84), e la chiesa ortodossa ha stabilito il numero di sette nel sinodo fatto a Costantinopoli nel 1638, contro la professione di fede fatta di Cirillo Lucaris. Nel sinodo di Iasi nel 1642 in occasione dell'approvazione della professione di fede ortodossa di Petru Movilă si riafferma e si ricorda ancora una volta il numero di sette dei sacramenti anche se questa professione aveva un chiaro carattere latino.

Per esempio, nel rito del mistero della confessione, di cui parleremo nel seguente capitolo, nell'*Euologio* greco non esiste l'assoluzione che da il confessore al termine della confessione dei peccati: "Il Signore e nostro Dio, Gesù Cristo con la sua grazia e con le sue misericordie e con la sua l'amore per gli uomini ti perdoni e ti assolve per te (N), ma io indegno presbitero ti perdono e ti assolve nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Amen" (*Molitfelnic*, 1984, p. 56-58). Nella professione di Petru Movilà e in tutto il culto dei rumeni e degli slavi che sono stati influenzati dalla professione di fede di Petru Movilà per il sacramento della confessione esiste quest'assoluzione.

Nello stesso secolo della professione di Pertu Movilà, il patriarca di Gerusalemme dichiarava nel 1672 categoricamente: "Crediamo che nella chiesa vi sono misteri fondati sul vangelo ed essi sono sette. Non abbiamo nella chiesa un numero minore o maggiore di misteri, perché un numero di misteri diverso da quello di sette è il frutto di una mentalità eretica" (Felmy, 1999, p. 260).

L'origine indubitabilmente occidentale di questa stretta numerazione dei sacramenti non impedisce che essa fosse largamente accettata fra i cristiani orientali dopo il XIII secolo, anche fra coloro che rifiutavano decisamente l'unione con Roma. Sembra che questa accettazione derivasse non tanto dalla influenza della teologia latina quanto dal fascino particolarmente medievale e bizantino esercitato dai numeri simbolici (Dournes, 1968, pp. 83-100). Il numero sette, in particolare evocava un'associazione con i sette doni dello Spirito citati dal profeta Isaia (Is 11,2-4). Il numero di sette con la sua simbolica ricorre nella Sacra Scrittura più di seicento volte e la simbolistica del sette era conosciuta e apprezzata dagli orientali. La speculazione teologica ha motivato durante i secoli in modo diverso come mai il redentore abbia istituito questo numero di sacramenti che la chiesa custodisce: sette, né più né meno (Popescu, 2007, p. 73). La ragione più plausibile sembra essere la santità del numero sette e l'analogia con i sette doni dello Spirito santo. Secondo altri, il numero di sette corrisponderebbe a tutte le necessità spirituali della chiesa e di ogni membro di essa. Cinque tra i santi sacramenti corrispondono alle necessità più impellenti per la vita dell'uomo, come individuo, o ai cinque momenti più importanti della sua vita: il battesimo, la nascita; la cresima, la crescita; l'eucaristia, la necessità del nutrimento; la penitenza, il perdono dei peccati; l'unzione con il santo *myron*, la guarigione dalle malattie oppure secondo i cattolici corrisponde, alla necessità della carezza dello spirito al termine della vita. Nell'ordine spirituale, il battesimo corrisponde alla rinascita in Gesù Cristo, la cresima alla moltiplicazione della grazia, l'eucaristia al nutrimento spirituale, la penitenza alla

guarigione dalla malattia del peccato. Gli altri due sacramenti corrispondono alle necessità dell'uomo come membro della società o all'esigenza della vita sociale e così il Matrimonio risponde alla necessità di perpetuare la specie umana, e l'ordine, nell'ordine spirituale, a procurare i ministri della chiesa: il Matrimonio guadagna alla chiesa i figli, e l'ordine, i padri (Mihalcescu, 1998, p. 101).

Dobbiamo ricordare che pure il settenario non ha alcun carattere esaustivo, dato che nella chiesa il numero delle azioni misteriche (sacramentali) è ben maggiore di sette. La chiesa, in questo modo dispone di diverse consacrazioni: della chiesa, dell'acqua santa, in particolare nella solennità dell'Epifania, poi del pane, dei frutti e d'ogni tipo di materia, della sepoltura, della tonsura monastica (nell'antichità direttamente inserita nei misteri), della consacrazione delle icone di croci e di altri riti, che per la loro efficacia, perché comunicano la grazia dello Spirito santo quando si osserva una precisa forma esteriore, non si differenziano dai sette misteri. I setti misteri non sono altro che la manifestazione dei misteri più importanti della potenza sacramentale inerente alla chiesa (Bulgakov, 1997, p. 126). J. Meyendorff (1984, p. 231) afferma che la teologia bizantina ignora la distinzione occidentale fra sacramenti e sacramentali in tutta la sua storia ecclesiastica. Questo perché il termine tecnico di  $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  con quale oggi si chiamano i sacramenti nella chiesa ortodossa, è stato utilizzato all'inizio con il significato più ampio di mistero della salvezza e solo in seconda battuta per designare le azioni particolari che conferiscono la salvezza. In questa seconda accezione era usato in concomitanza con i termini di rito o santificazione.

Oggi, i teologi come Alexander Schmemmann (1993) nel suo libro *L'eucaristia*, dove ci presenta l'interpretazione della divina liturgia, l'eucaristia è una serie di misteri, non uno solo, allarga così il termine mistero (Popescu, 2007, p. 73). L'eucaristia che si compie durante la divina liturgia è per A. Schmemmann un complesso di misteri. Il mistero dell'assemblea, del regno, dell'ingresso, della parola dei credenti, dell'offerta, del sacrificio, del rendimento di grazia, della memoria, dello Spirito santo (l'epiclesi), della comunione, per enunciare soltanto i capitoli del libro (Schmemmann, 1993). Secondo Schmemmann e altri teologi come N. Afanasieff, H. Androustos e J. Zizioulas hanno tentato di praticare una teologia dei misteri, che finora non era conosciuta nell'ambiente ortodosso. Il numero sette come numero chiuso ha condotto a dei fraintendimenti. Possiamo affermare che un ordine ierocratico già stabilito ha imposto i sacramenti come celebrazioni isolate e indipendenti dalle funzioni del corpo della chiesa. La tradizione ortodossa, che non è mai caduta in questa trappola, non può accettare la celebrazione di un sacramento al di fuori dal raduno del popolo. Un mistero è sempre un avvenimento della chiesa,

attraverso la chiesa e per la chiesa; così si esclude ogni soggettivazione che può dividere dall'azione della chiesa e del ricevente. Ogni sacramento si rispecchia sul Corpo di tutti credenti. Ogni battezzato che è unto con il santo myron significa una nascita nella chiesa ed essa si arricchisce con un nuovo membro; ogni perdono restituisce quello che si confessa alla chiesa, alla comunione dei santi; in ogni eucaristia noi tutti prendiamo la comunione da un pane e da un calice per unirci nella comunione dello stesso Spirito santo. L'ordinazione di un vescovo assicura la comunione attraverso cui la chiesa si manifesta. Lo sposo e la sposa vengono soprattutto al raduno eucaristico. Ogni mistero trascende ciò che è privato e indirizza verso l'universalità, ma i santi misteri sono per tutti (Evdokimov, 1996, pp. 286-287).

Purtroppo, i manuali della dogmatica scolastica a causa dell'enumerazione dei sacramenti e del loro isolamento dal corpo comune, dividono i sacramenti in obbligatori e facoltativi. Questa divisione secondo l'ecclesiologia ortodossa è del tutto inconcepibile e inaccettabile. Ogni membro del corpo partecipa necessariamente a tutti i carismi, in una vita che cammina verso il progresso e il perfezionamento. Nella teologia cattolica c'è la tendenza a ritenere il battesimo e l'eucaristia come i più importanti, i principali, i più nobili tra i sacramenti: *praecipua, principalia, potiora* anche per il posto che occupano nella costituzione stessa della chiesa anche dal punto di vista dell'istituzione diretta da parte del Signore (Congar, 1968, pp. 35-47). A un certo punto si afferma che, dato che ci sono i dogmi maggiori e i concili ecumenici maggiori così si può riconoscere ci siano anche i sacramenti maggiori: il battesimo e l'eucaristia che hanno carattere di sacramenti principali, maggiori o fondamentali.

E' vero che nella chiesa ortodossa il battesimo e l'eucaristia hanno un posto speciale nella teologia, ma in realtà ogni sacramento realizza la propria funzione in modo specifico e insostituibile servendo il corpo della chiesa. Il battesimo è importante per la vita cristiana perché ci fa diventare figli di Dio. Il battesimo è inconcepibile senza l'eucaristia e senza gli altri sacramenti che portano a termine l'iniziazione fatta nel battesimo. Per questo nella chiesa ortodossa il battesimo, la cresima e l'eucaristia sono ricevuti in un'unica celebrazione.

I sacramenti si distinguono secondo la loro efficacia liturgica. Mentre, ad esempio, tutti i sacramenti concedono l'assoluzione dei peccati, ciascuno di loro opera qualcosa di specifico: una cosa è l'opera del battesimo, un'altra quella dell'eucaristia, del sacerdozio ministeriale e degli altri sacramenti. Nella chiesa ortodossa non si può parlare di sacramenti maggiori o principali e di sacramenti inferiori, come se ne parla nella chiesa

Cattolica, ma la distinzione si fa soltanto a livello teoretico e per presentare le funzioni basilari del corpo ecclesiale (Matsoukas, 1996, 2, pp. 265).

*Il carattere cristologico ed ecclesologico dei sacramenti*

Tutti i sacramenti si riferiscono e si alimentano permanentemente al sacrificio del Verbo incarnato, offerto a noi come dono nel "calice della salvezza". L'intera ricchezza della grazia ritirata al genere umano attraverso il la rottura dell'alleanza con Dio avvenuto con il peccato adamico e poi promessa attraverso le profezie dell'Antico Testamento, si attualizza progressivamente nella discesa personale di Dio-Figlio e di Dio-Spirito santo, avvenuta nella storia in quei 33 anni dalla vita terrena di Dio.

La collaborazione permanente tra le due missioni distinte -sacrificio e santificazione del mondo- assicura la dinamizzazione del rapporto tra l'amore di Dio e la sua creatura, rapporto che è stato temporalmente oscurato da parte dell'uomo, (ma sempre fedele da parte del suo Creatore).

La concentrazione delle forze spirituali del credente, che vive nel servizio divino della Liturgia e nei sacramenti tanto la sua alienazione da Dio quanto la sua accoglienza, rappresenta lo sforzo della sua reintegrazione nell'ordine della sua esistenza, impostata nel disegno divino ancora dall'eternità. Nella Liturgia, la comunità prega come il "figlio prodigo" che è ritornato a casa e riconosce nel cortile di suo Padre tutto il sogno irrealizzato fuori ed ora vive la gioia del ritorno e il rimpianto per la sua incapacità di comprendere l'amore di Dio e la sua superficialità. Nei sacramenti, oltre il ricordo delle passate relazioni tra Dio e l'uomo, il cristiano vive nello stesso tempo anche il legame ristabilito globalmente dal sacrificio di Cristo. Vive, "patisce" l'assunzione della natura del Signore di tutta la creazione.

A questo riguardo, i sacramenti sono "le giunture" e "i collegamenti" che uniscono il Corpo di Cristo, partendo dalla sua testa. Attraverso i sacramenti, Cristo unisce i credenti come un solo uomo, avendo un solo cuore e una solo anima (Ef 4,32). Soltanto i sacramenti realizzano l'unità per la quale Cristo ha pregato (Gv 17,6-26). Poiché i sacramenti sono mezzi, atti visibili attraverso cui si comunica la vita di Dio, disceso nella nostra condizione umana nel Cristo, attraverso la chiesa (Popescu, 2007, p. 75). L'uomo-Dio, Gesù Cristo è il grande sacramento della chiesa. "Egli si manifestò nella carne, fu giustificato nello Spirito" (1Tim 3,16), in lui abita corporalmente la pienezza del divino (Col 1,19; 2,19). Questo corpo elevato attraverso il potere del divino a un modo di esistenza spirituale-soprannaturale, diventa a sua volta mistero nel sacramento dell'eucaristia. Collegato all'incarnazione e poi alla croce e alla risurrezione di Cristo, nella connessione con l'eucaristia, la chiesa è anch'essa un grande sacramento, un mistero sacramentale, un mistero generale, come estensione

e prolungamento nel tempo e come l'ambiente dell'irradiazione e della vita nello Spirito santo del mistero originario che è Cristo. Attraverso il Cristo, oppure attraverso lo Spirito di Cristo, i misteri/sacramenti sono la centralità della vita della chiesa e la condizione indispensabile per l'ampliamento del Corpo della chiesa (Radu, 1978, p. 18).

Nei sacramenti l'uomo si incontra con il divino e il divino si incontra con l'umano e questo incontro è soprattutto un incontro sacramentale (Schillebeeckx, 1965, p. 30). La prima volta di quest'incontro si realizza nel battesimo, poi negli altri sacramenti per mezzo dei quali ogni uomo diventa il membro della chiesa e soggetto del dialogo con Dio. L'incontro dell'umano con Gesù è il sacramento dell'incontro con Dio, con la vita religiosa come il rapporto essenziale teologale con Dio (Schillebeeckx, 1966, p. 31). Il primo passo per quest'incontro non è fatto dall'uomo, ma è fatto da Dio con l'incarnazione del Figlio. L'uomo da solo non poteva innalzarsi alla comunione con Dio se questi non si manifestava prima della nostra accoglienza come dice san Giovanni evangelista: "In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo Unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per Lui. In questo sta l'amore: non siamo noi ad amare Dio, ma Dio è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati" (1Gv 4,9-10).

Prima di Cristo, Dio ha parlato agli uomini attraverso uomini da lui scelti, "molte volte" e "in diversi modi", ma quando è giunta la pienezza dei tempi, Dio ha parlato per mezzo del suo Figlio in quanto tutta l'economia delle grandi opere di Dio si concentra e raggiunge il suo vertice nell'incarnazione del Figlio. Cristo ricapitola tutte le cose e tutti gli uomini in sé stesso e per mezzo suo l'uomo, personalmente, può incontrare Dio in modo visibile (Rocchetta, 1982, p. 186): "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (Gv 1,18).

Tutto quanto Dio ha compiuto in Gesù Cristo e che Gesù Cristo ha dato alla chiesa in forma sacramentale con la sua nascita, la sua edificazione, la sua crescita, la sua salvezza e la sua riconciliazione, tutto egli ha fatto come da Dio Padre. La vita del Padre è entrata nel mondo per mezzo di Gesù Cristo. E' quello che descrivono i testimoni: "Andate e riferite ciò che avete visto e udito: i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella e beato chi non si scandalizza di me!" (Lc 7,21-23). Un sommario stupendo per descrivere che tipo di vita Gesù ha portato nel mondo. Noi usiamo questo sommario anche per dire che tipo di vita producono i sacramenti.

Nei sacramenti, si può dire, c'è il DNA della nostra identità di figli di Dio. Dio ci comunica la vita di Cristo morto e risorto. Ci fa essere figli come è stato figlio lui. Siamo chiamati figli di adozione, ma non per questo figli di seconda qualità. Figli nel Figlio, con il Figlio e per mezzo del Figlio, come dice san Paolo: *"predestinati a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo"* (Ef 1,5). Siamo diventati figli di Dio non per naturale generazione, ma per la nostra unione con Cristo, mediante la fede e i sacramenti: "Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! la ragione per cui il mondo ci conosce è perché non ha conosciuto lui. Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è" (1Gv 3,1-3).

La nostra filiazione passa attraverso la fede e la rigenerazione dello Spirito che si compie nei sacramenti. *"Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio"* (1Gv 5,1). I sacramenti sono come il grembo materno dove avviene la rigenerazione, e si riceve l'effusione dello Spirito che fa essere una cosa sola in Gesù Cristo (vedi Gal 3,28). Figli come il Figlio, del quale Dio dice: *"Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato"* (Sal 2,7; Eb 5,5). Figli come il Figlio perché come lui possiamo dire: *"Ecco, io vengo, o Dio, per fare la tua volontà"* (Sal 40,8; Eb 10,7). In questo modo, Cristo è il sacramento fondamentale dell'incontro con il Dio invisibile in un'umanità visibile (Gomiero, 1999, p. 30).

Fra tutti i misteri divini, il mistero di Cristo è il più grande (S. Maximi Confessores, 1865, 91, col. 1332C). Dio ha gradito che dimori umanamente in Cristo tutta la pienezza della divinità (Col1,19), ma rimane mistero perché è qualcosa di essenzialmente divino e perciò di per sé inaccessibile alla ragione umana e conoscibile solo attraverso la sua grazia che viene a noi attraverso i sacramenti (Casel, 1985, p. 38). L'Uomo-Dio è l'unione ipostatica, personale della divinità con l'umanità, è veramente Dio e veramente l'uomo. Come uomo è una sola cosa con l'intera umanità, oltre che con tutto il mondo creato che egli come Capo della chiesa congloba in sé. Come Dio si trova nell'unione reale, intima con suo Padre, dal quale procede, e con lo Spirito santo che egli spira (Scheeben, 1960, p. 400). L'esistenza del Cristo rimane pur sempre un grande mistero, manifestato agli uomini attraverso la grazia dei sacramenti. Si può affermare che il Cristo è Dio in una maniera umana e l'uomo in una maniera Divina. Tutto ciò che Cristo fa come uomo è atto del Figlio di Dio, atto di Dio in manifestazione umana, traduzione e trasposizione di attività divina in attività umana. Il suo amore umano è la forma umana dell'amore redentore di Dio (Schillebeeckx, 1966, p. 28). Dio è diventato uomo perché l'uomo diventi Dio, questa è l'idea centrale dell'economia della nostra salvezza,

cara a tutti padri della chiesa da san Ireneo a sant' Atanasio Magno (Popescu, 2007, p. 77).

Cristo, mistero e sacramento comincia attraverso l'incarnazione del Verbo del Padre. Il mistero dell'incarnazione del Verbo contiene in sé il potere e il senso di tutti misteri, i simboli della Scrittura e tutta la comprensione delle creature visibile e intelligibile. La passione, la croce, la tomba e la risurrezione non sono che la continuazione dell'incarnazione (Radu, 1978, p. 29). Il Nuovo Testamento ci presenta l'umanità di Cristo come la figura visibile di Dio invisibile, come l'epifania sacramentale del Figlio di Dio, il che equivale a dire che Dio, in quanto si manifesta all'uomo, è grazia. Cristo non è soltanto il suono di una parola della volontà di Dio, ma è la presenza corporale dello stesso Dio personale, è la realtà perfetta della presenza di Dio nei sacramento. "Chi vede me vede il Padre" (vedi Gv 14,9), nella presenza corporale del Cristo i discepoli vedevano il *Logos*, e poiché il *Logos* e il Padre sono una sola cosa, vedevano anche il Padre. Il *Logos*, che dall'eternità è l'immagine del Dio invisibile, diventa nell'incarnazione visibile e toccabile da noi uomini, un'immagine in cui è presente la gloria del Dio invisibile (Holböck, 1966, p. 419).

Per questo l'umanità assunta dal *Logos* eterno di Dio è il sacramento proprio dell'incontro con Dio, e causa di salvezza per tutta l'umanità. Con la nascita dalla Vergine, il *Logos* entra nel mondo per rifare l'umanità decaduta e liberarla dalla sua condizione di morte e di peccato per introdurla nella comunione della santa Trinità; la pienezza di grazia già presente nell'umanità di Gesù, in forza dell'unione ipostatica, è di fatto storicamente finalizzata alla santificazione di tutti gli uomini che accoglieranno Cristo e che si faranno battezzare nel suo nome (Popescu, 2007, p. 78). In Cristo c'è un dinamismo discendente: Dio si fa l'incontro all'uomo per comunicargli la sua stessa vita e in tal modo divinizzarlo. Da questo punto di vista, l'incarnazione è la novità della storia del mondo, perché è la venuta di Dio in una natura umana in tutto uguale alla nostra "fuorché nel peccato" (vedi Eb 4,5) e di conseguenza è l'evento che rende possibile la comunicazione della vita divina all'uomo. Ma se in Gesù vi è questo dinamismo discendente, vi è pure un dinamismo ascendente perché il mistero dall'incarnazione è essenzialmente finalizzato alla glorificazione del Padre attraverso il compimento della sua volontà nel mondo. Questo si realizza nell'atto supremo di Gesù sulla croce, a cui segue l'evento della risurrezione e ascensione al cielo, come glorificazione manifesta da parte del Padre in risposta all'offerta che il Figlio ha fatto di sé per l'umanità. Con questo atto, Cristo introduce l'umanità assunta, in quanto primogenito dei risorti, nel mistero stesso della vita trinitaria. In tal modo, la sua umanità costituisce il principio della vita nuova per ogni uomo (Rocchetta, 1982, p.

187). Quindi, Cristo è il mistero e il sacramento per eccellenza, originario, generale, fonte e contenuto di tutti i misteri/sacramenti, la condizione e la spiegazione di questi.

Infatti gli atti umani di Dio-uomo hanno in sé un potere salvifico sacramentale, significa che il nostro incontro con l'uomo Gesù attraverso i sacramenti è il sacramento del nostro incontro con Dio. Cristo, uomo-Dio è il prototipo della sacramentalità in quanto in lui la natura umana corporale percettibile esternamente negli atti visibili è la presenza della natura divina invisibile che opera la grazia. Cristo può essere chiamato con pieno diritto il protosacramento, intendendo per sacramento un segno esterno visibile che opera la grazia interna. Cristo è pertanto il sacramento in senso eminente, è il protosacramento ((Holbòck, 1966, p. 419), perché l'uomo-Dio è stato voluto dal Padre come unico accesso alla realtà della salvezza. "Poiché uno solo infatti è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo" (1Tim 2,5). Per i contemporanei di Gesù Cristo, nostro Signore, nel tempo della vita terrena, l'incontro con lui era l'incontro personale con il Dio vivente. Il nostro incontro di oggi con Cristo ha luogo attraverso i santi sacramenti nella sua chiesa, incontro personale con lui, ma sacramentale, nello Spirito santo che è il suo Spirito.

I sacramenti, secondo N. Cabasilas, (1994, p. 82) ci conformano a Cristo e ci configurano alla sua immagine, restaurando così in noi la somiglianza con Dio; il Cristo infatti "avendo unito a sé la nostra natura mediante la sua carne da lui assunta, unisce ciascuno di noi alla sua carne con il potere dei misteri", in modo tale che tutti gli uomini sono intimamente congiunti a Lui e in Lui diventano dei e figli di Dio (Cabasilas, 1994, p. 78). Poiché, il Cristo non ci unisce a sé come estranei e dissimili da lui, ma incide in noi sé stesso: così nasciamo alla vita divina, riceviamo l'essere e l'esistere conforme al suo, ricuperiamo la bella forma perduta e veniamo riplasmati secondo immagine di Dio.

L'umanità del *Logos* non solo è stato il sacramento *salutis*, la causa della nostra salvezza, ma lo è attualmente. Trasfigurata dalla vita dello Spirito nell'anima e nel corpo, questa umanità glorificata in Gesù Cristo, costituisce il sacramento fonte della diffusione dello Spirito e della comunicazione della grazia nella chiesa e nel mondo. Così tutto il mistero di Cristo, dall'incarnazione alla passione e alla morte e fino alla risurrezione e glorificazione alla destra del Padre, è il mistero proprio sacramentale che il teologo Schillebeekcx (1966, p. 37) riassume in quattro momenti essenziali: In primo luogo, l'iniziativa del Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito santo. Questa iniziativa è il retroscena trinitario intradivino, che appare velato attraverso l'economia temporale della salvezza per cui il Figlio incarnato si è offerto immacolato per l'opera dello Spirito eterno del Padre (Popescu, 2007, p. 79). In secondo luogo, la risposta

umana della vita del Cristo all'iniziativa del Padre. "Egli si ha fatto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce" (Fil 2,8). In altri termini, l'obbedienza religiosa del santo di Yahve o del "Servo di Dio". In terzo luogo, la risposta divina all'umiliazione obbediente della vita di Gesù. "Perciò Dio (cioè il Padre) lo ha glorificato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome (Fil 2,9-11). Gesù è divenuto così il Signore, il *Kyrios*, cioè colui che ha la potenza, il dominio. In quarto luogo, la missione dello Spirito santo, da parte del *Kyrios* glorificato o Signore, sull'umanità. "Sicché, reso perfetto, diviene principio di salvezza eterna per tutti quelli che gli sono obbedienti" (Eb 5,9). Solo attraverso l'elevazione di Gesù alla destra del Padre la forza della sua redenzione è entrata pienamente in azione. "Quando sarò innalzato, attirerò tutto a me". (Gv.12,13). L'ultima fase del mistero del Cristo, tra l'ascensione e la parusia è dunque il mistero della missione dello Spirito da parte del Cristo, vertice dell'opera della redenzione (Schillebeeckx, 1966, p. 37). Questo contatto circoscritto, sensibile, intimo sacramentale con Cristo, è preavvertimento e una prefigurazione del contatto escatologico con Cristo. I sacramenti della chiesa infatti non sono altro che contatti ristretti, sensibili con Gesù Cristo, Dio-uomo, innalzato in tutta la sua gloria divina che ha avuto prima della creazione del mondo. L'incontro velato nel mistero che è il mistero del Dio-uomo, è un incontro reale e una celebrazione misteriosa della parusia. E tutto questa prova la potenza dinamica dei sacramenti della chiesa. Gesù, l'uomo-Dio è la personificazione, è immagine visibile del Dio redentore, è il prototipo dei segni sacramentali nei quali è manifestato il mistero dell'amore divino e con il quale Dio ci introduce in una comunità esistenziale di persone. Dal momento che l'ascensione l'ha sottratto dall'orizzonte visibile della nostra vita il Dio-uomo, il nostro incontro con il Dio vivente ci viene nella forma spirituale della fede, attraverso i sacramenti (Schillebeeckx, 1965, p. 39). I sacramenti sono dunque, la traduzione visibile, terrestre del mistero del culto santificante del Cristo: "Quod conspicuum erat in Cristo transivit in Ecclesiae sacramenta", cioè "Ciò che era visibile nel Cristo è passato nei sacramenti della chiesa" (Leon le Grand, 1973, pp. 82-89). Di conseguenza, il mistero originario, il sacramento originario, generale, essenziale e principale della nostra salvezza nel senso più pieno della parola è Cristo che comprende nello stesso tempo la persona del Dio-uomo, Gesù Cristo e l'intera sua opera del riscatto del genere umano (Casel, 1985, p. 38), con i tutti i suoi momenti principali: L'incarnazione, la passione, la morte sulla croce, la risurrezione, l'ascensione ai cieli con l'invio dello Spirito santo nel mondo, tutti misteri Cristo. Il mistero dell'incarnazione del Verbo comprende in se la compresione dei tutti misteri e dei tipi dalla Scrittura e la scienza delle tutte

creature create e pensate. Poiché, colui che ha conosciuto il mistero della Croce edella tomba ha capito il senso misterico della Risurrezione, ha conosciuto lo scoppo per cui Dio ha creato più prima tutti (Sf. Maxim Marturisorul, 1947, p. 148).

Il redentore Gesù Cristo è il mistero teandrico per eccellenza, la fonte e il potere della vita e dell'atto teandrico della chiesa e del cristiano. Nel mistero di Cristo, sacramento originario, Gesù ha inserito anche la chiesa come il suo Corpo, entrata nella storia come la forma concreta dell'incontro e della comunione personale, nello Spirito, degli uomini con Dio. Tutto questo si realizza dalla Pentecoste attraverso i sacramenti che soltanto la chiesa celebra con l'aiuto dello Spirito attraverso il vescovo e i presbiteri (Radu, 1978, p. 63). Certamente, Cristo, da cui irradiano nei credenti le sue energie, scende attraverso gli atti della chiesa a livello dei fedeli per farli salire con lui come la mamma scende a livello del suo bambino per elevarlo allo stato superiore in cui ella si trova (Popescu, 2007, p. 80). Così ad esempio nel battesimo Cristo irradia da sé la semplice energia della sua esistenza, come uomo nuovo, nato senza peccato dalla Vergine; attraverso questa energia ora ci rende uguali a Lui. Nel sacramento della cresima Cristo irradia la sua energia a colui che comincia la sua attività a servizio del mondo, per servire anche noi nel mondo, per poter sentire anche noi l'amore filiale verso il Padre. La vera unificazione con Cristo si realizza tra noi e Cristo nel sacramento dell'eucaristia attraverso cui Cristo si imprime in noi fino nella carne e nel sangue con l'aiuto dello Spirito santo. In questo modo come per Cristo come uomo, la passione e la risurrezione sono nuovi gradi, così anche per i credenti che si comunicano con lui nell'eucaristia, la via del sacrificio è un grado superiore di vita spirituale e di comunione con Cristo e con gli altri. Cristo con il suo sacrificio e la sua risurrezione si è posto nella condizione di comunicarci ogni sua energia, così anche i sacramenti con cui ci viene la grazia rinnovatrice della vita, sono messi in legame con la morte e la risurrezione del Signore. Infatti in ogni sacramento il credente muore con Cristo e risuscita con lui a una nuova vita (Staniloae, 1966, p. 543). Ogni sacramento è preceduto da un'epiclesi attraverso cui l'intera santa Trinità partecipa alla deificazione dell'uomo, scopo ultimo della vita religiosa (Evdokimov, 1996, p. 287).

Attraverso i sacramenti noi siamo messi in legame con l'intera Trinità; nell'umanità del Cristo incontriamo tutta la s.Trinità. Con il battesimo diventiamo figli di Dio Padre, nella cresima ci vengono dati i doni dello Spirito, nell'eucaristia comunichiamo con lo stesso Figlio. Per questo nell'ortodossia, questi tre sacramenti sono dati insieme in un'unica celebrazione per avere nella vita la partecipazione all'intera Trinità. Per questo tutti i sacramenti sono celebrati nel nome dalla santa Trinità. Cristo,

mistero principale della nostra salvezza è il mistero della santa Trinità che si estende sulla terra attraverso i sacramenti. Soltanto con Cristo, Figlio di Dio incarnato possiamo avere l'accesso alla vita di comunione della santa Trinità. Poiché dal Cristo Risorto e innalzato s'irradia continuamente l'amore del Padre attraverso lo Spirito con i santi sacramenti nella chiesa. Ecco qui, la necessità del prolungamento sacramentale della presenza di Cristo nella chiesa, il suo Corpo che ci fa visibile l'amore del Padre attraverso l'incarnazione di suo Figlio e attraverso i doni dello Spirito nei sacramenti. Nella connessione con l'incarnazione e con tutta l'attività redentrice di Cristo, la chiesa, Corpo di Cristo diviene anch'essa un grande mistero, un grande sacramento. La chiesa è il Cristo prolungato, è l'amore della santa Trinità prolungato e in continuo prolungamento. Essendo il Corpo di Cristo esteso nell'umanità di tutti i tempi e spazi, la chiesa è il secondo mistero della vita religiosa poiché partecipa alla vita e agli atti del suo Capo, Cristo, sacramento principale e originario della salvezza attraverso i sacramenti per cui li compie in essa Cristo con lo Spirito santo.

L'essenza della chiesa, nella sua totalità, consiste nell'essere il prolungamento sacramentale, nello spazio e nel tempo, dell'azione di Cristo nel mondo. A partire dalla Pentecoste, l'intervento salvifico di Dio in Cristo nello Spirito comporta di fatto, in quanto intervento sacramentale, la mediazione della chiesa (Popescu, 2007, p. 81). Questa può essere evidentemente una relazione tutta particolare tra Cristo e la chiesa e tra il Cristo, la chiesa e i sacramenti, quali momenti in cui e con cui Cristo rende presente la grazia salvifica del suo mistero e la comunica a coloro che credono e si lasciano coinvolgere dal dinamismo proprio della salvezza. Con il contatto con la chiesa ogni celebrazione sacramentale è in modo essenziale una celebrazione ecclesiale. La comunità della chiesa è comunità globale sacramentale sorretta dall'azione di Cristo nel mondo. In questo senso, i sacramenti sono i gesti concreti e sommamente espressivi in cui si realizza l'azione di Cristo nella chiesa e si esprime, in modo proprio, la dimensione sacramentale della comunità ecclesiale (Rocchetta, 1982, pp. 190-191). Una volta costituita la chiesa è portatrice dei sacramenti e questi sono inseparabili da essa. Come la chiesa, anche i sacramenti si pongono come prolungamento della corporeità di Cristo manifestando così nel mondo il mistero della chiesa, del Cristo, della santa Trinità.

Il carattere misterico della chiesa si rileva soprattutto nei sacramenti che manifestano la vita della chiesa. In questo modo, attraverso il carattere sacramentale, la chiesa fa vivere il carisma della filiazione data attraverso il battesimo nello Spirito come modo di vivere secondo Cristo. Se Cristo è il protosacramento, allora la chiesa si può definire secondo K. Rahner come *Ursakrament*-il sacramento primo (Rahner, 1966, p. 14). Quindi, la chiesa ha

una struttura sacramentale in dipendenza di Gesù Cristo e in quanto "continua" la presenza di Gesù Cristo, a cui compete in senso assolutamente originario, e sotto quest'aspetto esclusivo, la chiesa va definita come *Ursakrament*. Vista dalla prospettiva di Cristo, la chiesa è la manifestazione permanente della sua presenza di grazia nel mondo; ma vista dalla prospettiva dei sacramenti, la chiesa è il sacramento primo (Rahner, 1966, p. 21).

Di conseguenza, se la chiesa è il sacramento/mistero nel senso di unione realizzata tra Dio e la totalità dei credenti, allora i sacramenti come atti sono i mezzi attraverso cui si estende e si mantiene continuamente il legame che costituisce l'essere della chiesa. Possiamo dire che la chiesa nella sua qualità di sacramento nella totalità è un risultato continuo dei sacramenti come atti che si compiono perché i suoi membri si rinnovano continuamente e fortificano il loro legame con Cristo e tra loro attraverso i sacramenti come atti della chiesa (Popescu, 2007, p. 82). Se la chiesa sarebbe nella sua totalità sacramento soltanto come un risultato dei sacramenti, significherebbe che coloro che diventano suoi membri entrano in essa attraverso i sacramenti che si compiono anche fuori da essa. In realtà, i sacramenti sono atti soltanto della chiesa; questo significa che in quanto la chiesa ha la sacramentalità, così i sacramenti hanno un carattere ecclesiologico. Attraverso i sacramenti opera Cristo, ma anche la chiesa, oppure Cristo dalla e attraverso la chiesa. La chiesa non è soltanto un risultato dei sacramenti, ma una condizione di essi, un genere di fonte mediante, strumentale di essi. I sacramenti come atti della chiesa hanno la loro fonte, mediante e nella chiesa come sacramento. La chiesa è in se stessa una realtà piena del Cristo, sacramento generale o ambiente necessario di per comunicare il suo Spirito. Si può dire che i sacramenti sono il respiro continuo della chiesa attraverso cui essa inspira e espira continuamente lo Spirito santo. Doppia qualità della chiesa come condizione dei sacramenti e come loro risultato è espressa dalla teologia ortodossa attraverso il carattere pneumatologico della chiesa. La chiesa da una parte ha lo Spirito santo, ma d'altra parte l'invoca continuamente. Richiedendolo da Dio, prima della trasformazione eucaristica, la chiesa dice "Per questo o Buono, non prendere da noi, (questo sacrificio) ma ce lo rinnovalo a noi" (*La Liturgia di san Giovanni Crisostomo* il libro della Liturgia Ortodossa, Cluj Napoca, 1995, p. 50). Il sacramento eucaristico è atto della chiesa e dello Spirito santo, che è in essa come lo spirito della preghiera efficace, ma è anche nello stesso tempo lo Spirito invocato, e quindi al di sopra della Chiesa (Staniloae, 1966, p. 533).

La chiesa ha tutte le condizioni oggettive per essere sacramento Fonte dei sacramenti. Le condizioni soggettive dipendono da quelli che ricevono i sacramenti della chiesa. Nella chiesa non c'è una azione

sacramentale che non sia anche azione ecclesiale. Il motivo è che i sacramenti sono l'attuazione di ciò che la chiesa è essenzialmente in se stessa: appartengono, manifestano e prolungano l'essere sacramentale proprio della chiesa. Ciò implica due cose: primo, la struttura fondamentale dei sette sacramenti è stata fissata da Cristo quando ha fondato la chiesa. In conseguenza, l'istituzione della chiesa da parte del Cristo come sacramento primordiale è fondamentalmente anche l'istituzione dei sette sacramenti. In secondo luogo, i sette sacramenti sono principalmente e fondamentalmente atti visibili, ministeriali della chiesa, o atti di Cristo e dalla chiesa. La validità o l'autenticità sacramentale dei sette sacramenti dipenderà così dal fatto che un sacramento conferito è o non è un'azione della chiesa (Schillebeeckx, 1965, pp. 46-47).

La chiesa è una comunione che si costituisce attraverso i sacramenti, si fonda su di loro e da loro circoscritta ed essa li celebra. I sacramenti appartengono alla chiesa come suoi atti, o meglio, come atti del capo della chiesa, Cristo. Il Capo non è solo, ma unito con il suo Corpo, la chiesa e tutto ciò che Cristo opera è fatto in rapporto al suo corpo. Essendo compiuti dal Cristo, attraverso lo Spirito santo, i sacramenti sono della chiesa. Sono celebrati dalla chiesa dalla chiesa, per essa e per suoi membri. La chiesa ha ricevuto il comando dal Cristo, suo Capo di celebrare i sacramenti. Istituendo l'eucaristia nella cena dal giovedì santo ha comandato la sua celebrazione "Questo lo fate in memoria di Me" (Lc 22,19). Il compimento degli atti santi, cioè dei sacramenti, è una parte costitutiva del potere dato alla chiesa da Cristo, una missione: "Andate, dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt.28,19-20). Il compimento dei sacramenti è essenziale perché soltanto attraverso di loro Cristo si estende negli uomini e li incorpora a sé e nel suo Corpo, la chiesa, per salvarli: "Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato." (Mc 16,16). Lo Spirito di Cristo non viene in noi se non attraverso i sacramenti. Senza Cristo che ci comunica lo Spirito nei sacramenti, e senza lo Spirito che ci comunica Cristo nei sacramenti, non abbiamo accesso al Padre.

La chiesa è totalmente comunità sacramentale e Corpo di Cristo. Essa è simultaneamente comunità di culto e comunità di santificazione e nell'espressione culturale sacramentale della sua santità, essa si manifesta come santificante (Popescu, 2007, p. 83). La grazia che agisce nei sacramenti è la grazia totale del Cristo partecipata alla chiesa. I sacramenti non sono, dunque, soltanto il segno salvifico del culto santificante di Cristo, ma sono anche il segno del culto proprio della chiesa stessa, l'espressione della vita

ecclesiale di grazia come comunità nel Cristo. Nella e mediante la celebrazione di un sacramento, il Cristo e tutta la sua chiesa si levano in preghiera per colui che riceve un sacramento. In ciascun sacramento, il cristiano entra più profondamente nell'unione vitale della comunità ecclesiale e del mistero del Corpo di Cristo. Il mistero del culto, proprio a ragione della sua natura sacramentale, non è solamente il culto del Cristo stesso nella e mediante la sua chiesa, ma un mistero di culto liturgico ecclesiale; è l'espressione cultuale del culto divino invisibile della chiesa come comunità di fede in unione con Cristo (Schillebeeckx, 1965, p. 60). Questo ci dice in primo luogo che la chiesa non soltanto ha ricevuto per mandato da Cristo certi poteri, che potremo immaginare trasmessi da Dio e da Cristo altrettanto bene ad un altro incarico, cosicché la chiesa sarebbe delegata per questi poteri per dire così soltanto di fatto. Essa realizza anzi nei sacramenti la sua essenza propria; questa si cala, per così dire, nella sua azione nei sacramenti. Proprio da questa essenza della chiesa ch'è la comunione cultuale con il suo Capo, Cristo, deriva la presenza della grazia di Dio nel mondo in prospettiva escatologica si spiega così perché nell'Antico Testamento non vi potessero essere i sacramenti quale vero *opus operatum* (Schurr, 1971, p. 167).

Tutti i sacramenti dipendono della chiesa, sono della chiesa e introducono, fanno crescere la chiesa o promuovono per quelli che li ricevono nella chiesa. Da qui, il carattere ecclesiologico e l'effetto ecclesiale dei sacramenti. Tutti insieme e separatamente sono condizionati dalla chiesa da una parte, ma d'altra parte la chiesa è condizionata e circoscritta dai suoi sacramenti, nel senso che attraverso di loro la chiesa si manifesta come l'essere sacramentale, cioè unisce i suoi membri al Capo che è Cristo. E poi i sacramenti sono la condizione indispensabile per la crescita del suo Corpo.

Il carattere ecclesiologico dei sacramenti ed il loro effetto indica non soltanto un numero di sette dei sacramenti, ma anche la presenza di un'ambiente religioso costante, uno spazio religioso costante, un legame della comunità con il divino. Questo ambiente religioso non è altro che il culto liturgico-ecclesiale che il teologo R. Taft chiama "la liturgia" (Taft, 1999, p. 276). Il carattere ecclesiologico dei sacramenti indica il dinamismo della fede confessata e ricevuta nei sacramenti. I sacramenti non soltanto presuppongono la fede individuale, ma essi manifestano la fede della chiesa, e non possono essere divisi dall'insegnamento della fede. Senza confessare la fede essi non possono costituire un criterio sufficiente per l'unità tra le chiese, né per la loro integrazione nella stessa chiesa. L'eucaristia e in generale tutti i sacramenti non costituiscono un piano separato dall'insegnamento della fede. I sacramenti sono dipendenti dalla fede della chiesa e nello stesso tempo dalla fede individuale, perché solo la

fede solleva il velo e rende efficace il loro effetto. Origene afferma nel suo Commentario ai Romani, 4, 2: "Noi vediamo una cosa e ne intendiamo un'altra. Noi vediamo un uomo, cioè Gesù, ma crediamo in Dio"(Origenis, 1857, 968B). Questo è il fondamento della teologia dei sacramenti: noi vediamo un lavacro con l'acqua, ma crediamo in un'altra più grande purificazione; noi vediamo il pane e il vino, ma crediamo in un cibo superiore, il corpo e il sangue di Cristo. Così facendo, noi crediamo in Gesù (Taft, 1999, p. 277).

L'amministrazione di un sacramento nella chiesa è nello stesso tempo un atto personale di colui che riceve, ma anche un atto ecclesiale di fede della chiesa. La fede sacramentale della chiesa è la fede nella presenza permanente del Cristo risorto che opera secondo la sua volontà attraverso lo Spirito nell'economia sacramentale. In realtà, è proprio questa continua presenza salvifica del Cristo che tali ministeri sacramentali rendono possibile nella Parola e nel segno (Taft, 1999, p. 275). L'amministrazione dei sacramenti come atti di Cristo e atti della chiesa non è mai fatto individuale, in qualsiasi misura implichi personalmente il soggetto recettivo. Tutti i fedeli sono interessati ad un atto di fede sacramentale della chiesa in quanto è una professione pubblica di fede. Non soltanto per l'eucaristia, ma anche per esempio il battesimo di un bambino è per la comunità credente un atto liturgico, un atto comunitario del popolo di Dio, in quanto questo è interessato alla santificazione di colui che riceve il sacramento. La santità ecclesiale, che è sacramentalizzata con la santità di Cristo nei sacramenti, non è la santità di un'entità astratta, ma di tutti quelli che appartengono alla chiesa nella grazia. Perciò è opportuno, anzi richiesto dall'essenza interiore del sacramento, che in favore del soggetto recettivo, la comunità credente si unisca con la preghiera e con la supplica alla preghiera sacramentale e culto ecclesiale, per mezzo della quale la chiesa si integra sacramentalmente nel mistero del culto dei santi e del Cristo. Ciò che fa come Signore invisibilmente attraverso il suo Corpo glorificato per tutti gli uomini della terra, lo fa in maniera visibile per gli stessi uomini attraverso il suo corpo terrestre, la chiesa, che prega ed intercede incessantemente per tutti noi (Schillebeeckx, 1966, p. 102). Nel caso della Penitenza di cui noi abbiamo quasi perso il senso ecclesiale e quindi l'importanza della comunità in questo sacramento, la grazia del perdono dei peccati è data al penitente perché la chiesa prega con Cristo per tutti i peccatori, nelle sue diverse preghiere e litanie di richiesta durante la santa Liturgia, o durante la celebrazione dei diversi misteri, di sacramentali e nelle benedizioni nel culto della chiesa ortodossa.

Nell'ortodossia non si può dividere la chiesa dal Cristo in nessun sacramento/mistero (Popescu, 2007, p. 85). La stessa cosa non può essere

affermata per le le altre confessioni cristiane. In ambito cattolico l'uso di celebrare la messa senza la presenza della comunità rivela la tendenza di dividere l'eucaristia della comunità, di vederla separata dalla comunità. Il presbitero si separa con Cristo in una relazione sopra la comunità. Il Concilio Vaticano II ha prodotto uno sforzo per superare questa separazione attraverso la decisione di non celebrare messe senza la presenza dei fedeli. Ma il Concilio è rimasto nella stessa concezione della separazione. Fa derivare il diritto dell'episcopato di partecipare alla guida e all'insegnamento della intera chiesa attraverso il sacramento dell'Ordine esclusivamente da Cristo e non anche dalla comunità ecclesiológica. L'episcopato è posto così in un legame con Cristo in qualche modo sopra la chiesa. Ma l'episcopato collocandosi in una relazione sopra la comunità ecclesiale, ha offerto al papa il fondamento per collocarsi anch'esso in una relazione con Cristo al di sopra della stessa comunità dell'episcopato. Per meglio dire, tentato dalla concezione del papa di una relazione con Cristo al di sopra della chiesa, l'episcopato ha cercato anch'esso una tale relazione con Cristo. Se l'episcopato fosse visto nell'origine apostolica e sacramentale del suo ruolo, si sarebbe forse fondata la sua infallibilità, si sarebbe anche inteso il legame del papa con la comunità ecclesiastica, e come purre con il suo rapporto con l'infallibilità della chiesa (Staniloae, 1966, p. 547).

Nell'ortodossia non esiste questa divisione del potere. L'infallibilità è sempre dell'intera chiesa: la gerarchia insieme con la comunità come corpo di Cristo. Cristo è infallibile e questa infallibilità l'ha trasmessa all'intera chiesa: popolo e gerarchia. Per questo nell'ortodossia Gesù è l'icona di Dio, la chiesa è l'icona di Gesù e i gesti ministeriali della chiesa, cioè la Liturgia e i sacramenti sono gli atti del ministero salvifico di Gesù ancora tra noi (Taft, 1999, p. 271).

Come conclusione di questo punto, possiamo dire che l'introduzione ai sacramenti significa l'introduzione al sacramento originario che è Cristo e attraverso Lui nello Spirito santo, al Padre. Il riferimento a Cristo protosacramento, mette in rilievo il carattere personale dei sacramenti, non sono materia che produce qualcosa nell'essere umano, ma in primo luogo sono incontro: del Dio tripersonale con l'uomo e dell'uomo con Dio.

Collegato con l'idea di Cristo come Corpo e Capo della chiesa è il sacramento originario, vale dire che anche la chiesa è la sua volta un sacramento che non è che l'estensione del sacramento originario, Cristo. La chiesa intera è piena del mistero/sacramento di Cristo e i sacramenti sono compiuti dalla chiesa e dal Cristo attraverso la chiesa.

La sacramentalità della chiesa prende la forma dalla sacramentalità di Cristo. E i sacramenti hanno un carattere cristologico, cioè il Cristo è il punto di partenza d'ogni sacramento, l'incarnazione, la passione, la

risurrezione e tutti gli atti salvifici fatti del Cristo per il genere umano sono dati attraverso lo Spirito nei sacramenti della chiesa. I sacramenti hanno anche un carattere ecclesiologicalo, in primo luogo sono atti della chiesa attraverso Cristo nello Spirito santo; e in secondo luogo essi si compiano soltanto, nella, con e per la chiesa dove si spiega la fede e la sacramentalità ecclesiologicala.

### Bibliografia

- Androustos, Hristou 1930, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu.
- Bartmann, Bernardo, 1957, *Teologia Dogmatica*, 3, Alba-Cuneo: Paoline.
- Bulgakov, Serghei, 1997, *Ortodoxia*, Bucuresti: Paidea.
- Buzescu, Nicolae C, 1979, *Lucrarea Duhului Sfânt in SfinteleTaine*, *Ortodossia*, 3-4, 562-583, București: IBMBOR.
- Cabasilas, Nicolas, 1994, *La vita in Cristo*, Roma: Città Nuova.
- Casel, Odo, 1985, *Il mistero del culto cristiano*, Roma: Borla.
- Cirillo di Gerusalemme, 1993, *Catechesi*, Roma: Città Nuova.
- Congar, Yves, 1968, *L'Ideea di sacramenti maggiori o principali*, *Concilium*, 1, 35-47.
- Denzinger, Heinrich, 1996, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 2, Bologna: Dehoniane.
- Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965), 1997, *Enchiridion Vaticanum*, 1, Bologna: Dehoniane.
- Dositheus Hierosolymitanus, 1927, *Confessio fidei*, în J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 34, 1724-1756, Parigi: Lipsia.
- Dournes, Jacques, 1968, *Per decifrare il settenario sacramentale*, *Concilium*, 4/1, 83-100.
- Evdokimov, Paul, 1996, *Ortodoxia*, București, București: IBMBOR.
- Felmy, Karl Christian, 1999, *La teologia ortodossa contemporanea*, Brescia: Queriniana.
- Gomiero, Franco, 1999, *I Sacramenti: dalla vita del Padre alla vita dei figli*, *Rivista di Pastorale Liturgica* 3, 29-36, Brescia: Queriniana.
- Holböck, Ferdinando, 1966, *Il mistero della chiesa dal punto di vista dogmatico*, in *Specialisti, Il mistero della chies*, 351-580, Roma: Paoline.
- Kunzler, Michael, 1999, *La liturgia della Chiesa*, Milano: Jaca Book.
- Leon le Grand, 1973, *Sermons*, in *Sources Chretiennes*, n° 200, tome IV, 82-89, Paris: Du Cerf.
- Marsili, Salvatore, 1984, *Sacramenti*, in Sartore, D.- Triacca, A.M. *Nuovo Dizionario di liturgia*, Roma: Paoline.
- Marturisirea Ortodoxa, Buc. 1899.
- Matsoukas, Nikos A., 1996, *Teologia dogmatica e Simbolica Ortodossa*, 2, Bologna: Dehoniane.
- Meyendorff, Jean, 1984, *La Teologia Bizantina*, Torino: Marietti.
- Mihalcescu, Ioan 1998, *Dogmatica iubirii*, București: România Crestină.
- Molitfelnic*, 1984, București: IBMBOR.
- Octoiul Mare, 1976, București: IBMBOR.
- The Annals of Dunărea de Jos University of Galați*, Fasc. XX, *Sociology*, n°. 10, 2015, 41-80.

- Origenis, 1857, *Commentaria in epistolam B. Pauli ad Romanos*, în J.P. Migne, *Patrologiae Graecae*, 14, 839-1290, Parisiorum: Lutetiae.
- Petrus Lombardus, 1880, *Sententiarum*, în J.P. Migne, *Patrologiae Latina*, 192, 519-964, Parisiorum: Lutetiae.
- Popescu, Leontin, 2007, *Il sacramento della confessione dei peccati nella Chiesa Ortodossa e in particolare rumena*, Galați, Zigotto.
- Radu, Dumitru, 1978, *Characterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema comuniunii*, *Ortodoxia*, 1-2, 17-389.
- Rahner, Karl, 1966, *Chiesa e Sacramenti*, Brescia: Morcelliana.
- Rocchetta Carlo, 1989, *Corso di teologia sacramentaria*, Bologna: Dehoniane.
- Rocchetta, carlo, 1982, *I sacramenti della fede*, Bologna: Dehonane.
- Sancti Maximi Confessores, 1865, *Ambiguorum liber*, în J.P. Migne, *Patrologiae Graecae*, 191, 1031-1417, Parisiorum: Lutetiae.
- Sf. Maxim Marturisorul, 1947, *Prima sută despre cunostinta de Dumnezeu și iconomia Intrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia Românească*, 2, București.
- Scheeben, Michele, 1960, *I Misteri del Cristianesimo*, Brescia: Morcelliana.
- Schillebeeckx, Edwuard, 1965, *I Sacramenti punti d'incontro con Dio*, Brescia: Queriniana.
- Schillebeeckx, Edwuard, 1966, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma: Paoline.
- Schmaus, Michael, 1966, *Dogmatica Cattolica*, 4, Torino: Marietti.
- Schmemmann, Alexander, 1993, *Euharistia. Taina Impărăției*, București: Anastasia.
- Schurr, Viktor, 1971, *I Sacramenti come funzioni fondamentali della chiesa*, în *Funzioni della chiesa*, Brescia: Herder-Morcelliana.
- Staniloae, Dumitru, 1978, *Teologie dogmatica*, 3, București: IBMBOR.
- Staniloae, Dumitru, 1966, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în *Studii Teologice*, 9-10, p. 531-562.
- Taft, Robert, 1999, *Oltre l'oriente e l'occidente*, Roma: Lipa.
- Testa, Benedetto, 1983, *I sacramenti della Chiesa*, Milano: Jaka Book.
- Tillard, Jean - Marie Roger, 1968, *A proposito dell'intenzione del ministro e del soggetto dei sacramenti*, *Concilium*, 4/1, 101-113.
- Tommaso D'Aquino, 1921, *La Summa Theologica*, Firenze: Leonina.
- Ubbiali, Sergio, 1982, *Eucaristia e sacramentalità per una teologia del Sacramento*, *La Scuola Cattolica*, 6, 540-576.
- Vasilescu, Emilian, 1950, *Sfintele Taine deosebiri interconfesionale*, *Studii Teologice*, 1-2, 21-39, București: IBMBOR.
- Vorgrimler, Herbert, 1966, *Matteo 16,18ss e il sacramento della penitenza*, Torino: Paoline.