

# Nel nuovo paradigma

## *La fine del Medioevo nella liturgia dei sacramenti*

Per il diritto canonico preconiziare «i sacramenti sono anzitutto un mezzo di salvezza individuale senza contesto ecclesiale, oggetti della trasmissione della fede e non atti comunitari. Ciò che importa per l'effetto della grazia dogmaticamente definito e garantito è la materia e la forma. I sacramenti sono un dono unilaterale della Chiesa offerto attraverso i suoi ministri e ricevuto dai laici». In base a questa concezione, «la liturgia è una cornice esteriore formata da testi e rubriche che inquadra quest'atto dogmaticamente essenziale».<sup>1</sup> In passato si prestava attenzione unicamente a questo «nucleo sacramentale. L'intero sistema era retto dalla determinazione della materia e della forma dei vari sacramenti e dalla precisazione delle condizioni necessarie per la loro efficacia. Tutto il resto faceva parte dei riti accompagnatori, era necessario per la legittimità dell'atto, ma non aveva nulla a che fare con i sacramenti in quanto tali».<sup>2</sup> Questa relazione fra Dio e l'uomo, resa visibile dall'azione di chi amministrava il sacramento e di chi lo riceveva, era una comunicazione unilaterale, un'azione di Dio sull'uomo effettuata mediante la recita di una formula da parte del ministro.

Rispetto a tutto questo la concezione della liturgia della costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* (SC) comporta vari cambiamenti di paradigma, che possono essere correttamente considerati la fine del Medioevo nella liturgia: il passaggio da una concezione statica a una concezione dinamica della liturgia, e quindi anche dei sacramenti; una concezione dialogica, e quindi comunicativa, dei sacramenti; una concezione dei sacramenti come celebrazione e non più come mera amministrazione; il passaggio da una celebrazione per la comunità cristiana a una celebrazione della stessa comunità cristiana; una comprensione dei sacramenti (e dei sacramentali) a partire dalla concezione del mistero propria della Chiesa antica.

### *Da una concezione statica a una concezione dinamica*

La riforma liturgica del concilio Vaticano II sostituisce una concezione piuttosto statica dei sacramenti con una dinamica. La prima era orientata quasi esclusivamente al compimento prescritto (*rite et recte*) di un atto (*materia*, per esempio nel battesimo, il versamento dell'acqua) e di una formula (*forma*, per esempio nel battesimo, la formula «*Io ti battezzo...*»). La nuova concezione, che può essere definita dinamica, appare «più chiaramente nell'ordine nel quale la comunità cristiana celebra i vari modi in cui Gesù Cristo è presente nella liturgia, come affermano ripetutamente i documenti postconciliari, ad esempio l'art. 7 dell'Ordinamento generale del Messale romano, n. 27:<sup>3</sup> «Nella messa... Cristo è realmente presente nell'assemblea riunita in suo nome, nella persona del ministro, nella sua parola e in modo sostanziale e permanente sotto le specie eucaristiche». *La celebrazione dell'eucaristia non viene più presentata esclusivamente a partire dal dono eucaristico, quindi dalla presenza intesa in senso piuttosto statico del Signore nelle specie eucaristiche, ma viene considerata un processo. Il Signore è anzitutto presente, secondo la parola: "Là dove sono due o tre radunati nel mio nome, io sono in mezzo a loro" (Mt*

18,20), in coloro che si riuniscono, poi nel servizio di colui che presiede, indi nella parola di Dio proclamata e, solo alla fine di questo processo, di questa celebrazione, anche nell'eucaristia, in essa poi in forma permanente. Tutti questi modi della sua presenza sono reali e non devono essere contrapposti».<sup>4</sup>

Ciò vale anche per la liturgia degli altri sacramenti, nei quali si può vedere la presenza di Cristo nella comunità cristiana riunita, nella parola proclamata e non solo nell'atto sacramentale centrale.

### *Dialogo tra Dio e la comunità*

Questa concezione dinamica della liturgia elimina la riduzione medievale della validità dei sacramenti al minimo della materia e della forma e ritorna a una visione dinamica dei sacramenti.<sup>5</sup> Dio interpella la sua comunità. Perciò, diversamente dal passato, in ogni liturgia sacramentale c'è la proclamazione della parola di Dio, alla quale la comunità cristiana risponde con la lode, il ringraziamento e l'intercessione: ogni atto sacramentale (ri)acquista una centrale preghiera anamnistica (che ricorda e attualizza le azioni salvifiche compiute da Dio in passato) ed epicletica (che chiede a Dio di compiere la sua opera di salvezza per la comunità cristiana ora riunita; cf. sotto).

Perciò, nella celebrazione liturgica dei sacramenti non si può più considerare sufficiente il fatto di indurre Dio a operare mediante un determinato atto associato alla recita di una determinata formula, cosa che in passato poteva rasentare non di rado un fraintendimento magico. I libri liturgici attuali non parlano più di materia e forma, ma – così il Rituale in lingua tedesca della celebrazione del matrimonio – di «*elementi importanti della celebrazione*», che devono apparire chiaramente: «*il servizio della Parola...; il consenso delle parti che intendono sposarsi...; la solenne preghiera nella quale si implora la benedizione di Dio sulla sposa e sullo sposo...*»<sup>6</sup>, cioè la solenne benedizione anamnistica-epicletica del matrimonio. Questa concezione dei sacramenti indica chiaramente che essi sono celebrazioni liturgiche. Sono, come anche la celebrazione dell'eucaristia, un dialogo fra Dio e la comunità cristiana, un dialogo nel quale Dio parla alla sua comunità e agisce in essa e la comunità risponde alla parola e all'azione di Dio.

### *Celebrare, non «amministrare»*

In base alla nuova concezione dialogica della liturgia, e quindi anche dei sacramenti, il termine «amministrazione» è un'indebita riduzione di un'azione che, alla luce del nuovo ordinamento postconciliare, dovrebbe essere indicata unicamente come celebrazione. In realtà, oggi perlomeno i libri liturgici in lingua tedesca postulano il carattere celebrativo di tutti gli atti culturali e questo in base al n. 6 della costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*, dove si afferma che fin dal giorno della Pentecoste «*la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale (ad paschale mysterium celebrandum)*» (EV 1/8).

Già Tertulliano usa l'espressione *pascha celebrare*, intendendo la celebrazione della Pasqua e più esattamente la «*celebrazione del digiuno pasquale*». Esso è «*sia memoria delle sofferenze di Cristo sia – come conseguenza di questa memoria – espressione di solidarietà con i sofferenti e i bisognosi. Non si può quindi parlare di un'inconciliabilità fra celebrazione cristiana e sofferenza, perlomeno finché questa celebrazione rimane collegata al mysterium pasquale*».<sup>7</sup>

In realtà, i sacramenti, come tutta la liturgia, sono celebrazioni della fede, che senza la proclamazione della parola di Dio (*martyria*) diventano un rito privo di contenuto, e senza il servizio agli altri (*diakonia*) restano privi di conseguenze e non credibili. Così *martyria*, *leitourgia* e

*diakonia* sono radicate nel *mysterium* pasquale. In ogni liturgia, e quindi anche in ogni sacramento, la Chiesa celebra effettivamente il mistero pasquale. Solo a partire da questa originaria ampia concezione della celebrazione si può comprendere ciò che intende la costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* con l'espressione «*pascha mysterium celebrare*».

In questa celebrazione anche «chi amministra» riceve, ad esempio quando, come presidente della liturgia, ascolta come gli altri la parola di Dio. E «chi riceve» è anche membro della comunità cristiana, per cui non riceve solo un sacramento, ma celebra anche insieme agli altri. La passata concezione dogmatica non esprimeva la realtà o la esprimeva in modo insufficiente. Occorre urgentemente pervenire, in dialogo con la teologia sistematica, a nuove definizioni adeguate alla concezione postconciliare dei sacramenti, una concezione che risale in realtà all'origine della Chiesa. E questo anche perché non si tratta di un'amministrazione dei sacramenti, bensì della celebrazione della loro liturgia. Perciò, tutti coloro che celebrano insieme sono nel senso più vero del termine anche concelebranti.<sup>8</sup>

### *La comunità cristiana soggetto e titolare della liturgia*

Il soggetto di questa celebrazione è il «noi» della comunità cristiana. Il papa Leone Magno sottolinea che tutti sono chiamati a «celebrare». I Sacramentari, che raccolgono i testi liturgici nella seconda metà del primo millennio, parlano dell'*Ecclesia celebrans*, della Chiesa che celebra. Quindi tutta la comunità radunata per la liturgia celebra la liturgia.<sup>9</sup>

L'espressione programmatica per l'azione liturgica di tutti i fedeli è già a partire da Pio X *participatio actuosa*.<sup>10</sup> La *Sacrosanctum Concilium* menziona ben sedici volte questa partecipazione e lo stesso fanno altri nove documenti conciliari. Secondo Paolo VI, «*la partecipazione (è) una delle affermazioni più frequenti e autorevoli del Concilio sulla liturgia..., uno dei principi più caratteristici della dottrina e della riforma conciliari*». A suo avviso, «*al riguardo si può veramente affermare che l'aggiornamento del Concilio è un ritorno alle fonti storiche e interiori della spiritualità cristiana*».<sup>11</sup>

In SC 14, l'affermazione certamente più importante del concilio Vaticano II, si dice: «*La madre Chiesa desidera ardentemente che tutti i fedeli vengano guidati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione delle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo di acquisto" (1Pt 2,9; cf. 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo*» (EV 1/23).

Perciò, il segno decisivo primario e quindi fondamentale della presenza di Cristo nella liturgia è la stessa assemblea liturgica, come risulta dai modi di presenza di Cristo già indicati in base all'*Ordinamento generale del Messale romano*. La comunità cristiana riunita è la manifestazione più evidente della Chiesa. Essa è segno efficace, *mysterium*, sacramento fondamentale. È sacramento fondamentale perché è corpo di Cristo, perché chi opera in essa e attraverso di essa è in definitiva Cristo, il sacramento originario. Nella sua Chiesa e nella sua comunità cristiana egli è – secondo SC 7 – «*sempre presente... in modo speciale nelle azioni liturgiche*» (EV 1/9). «*Ma come soggetto primario delle celebrazioni liturgiche della memoria, come colui che agisce personalmente e realmente, il Signore coinvolge la Chiesa nella sua azione... Nell'azione della Chiesa... il Signore conferisce una forma visibile alla sua presenza personale e salvifica. Nell'azione della Chiesa il Signore continua il suo ministero sacerdotale. Perciò, la Chiesa è il soggetto secondario dipendente da Cristo e a lui interamente ordinato delle celebrazioni liturgiche della memoria*».<sup>12</sup>

Il grande contributo della teologia dei misteri sviluppata da Odo Casel nella prima metà del XX secolo ha costituito l'importante presupposto per la nuova concezione della liturgia e dei sacramenti da parte del concilio Vaticano II, per l'integrazione nella sua teologia dei sacramenti della loro concreta celebrazione come *locus theologicus*, come una fonte della teologia: «*Il titolare vero e proprio dell'azione sacramentale resta anzitutto e soprattutto Cristo; ma, con pari diritto, la Chiesa, cioè la concreta comunità cristiana che celebra la messa non è semplice spettatrice del dramma, ma coautrice*».<sup>13</sup>

Perciò, la concezione della liturgia del Concilio non parte dai ministri, ma dalla Chiesa come popolo di Dio (SC 14, 21,30 e spesso) e corpo mistico di Cristo (SC 7 e spesso). «*In SC 7 si descrive, senza introdurre alcuna istanza intermedia, l'unità organica di Cristo: Chiesa (capo e corpo) come soggetto e titolare della liturgia*»,<sup>14</sup> poiché «*ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza*» (SC 7; EV 1/12).

Qui c'è un decisivo cambiamento di paradigma in materia di liturgia dei sacramenti: coloro che sono inseriti nella Chiesa mediante il battesimo, la confermazione e l'eucaristia partecipano attivamente alla liturgia e al sacerdozio di Cristo per la salvezza degli uomini e per la gloria di Dio (cf. Ap 1,6; At 2,24.47; Rm 12,1; Eb 13,15). Qui sacerdozio è inteso come esercizio sacerdotale distinto da quello presbiterale, che indica il presidente della comunità cristiana, il presbitero.

Quindi l'intera comunità cristiana è soggetto e titolare dell'azione liturgica e perciò anche della celebrazione di tutti i sacramenti. La liturgia non viene più «celebrata» dal clero per la comunità cristiana, ma anche l'intera comunità cristiana celebra la liturgia dei sacramenti insieme con il suo presidente: un cambiamento di prospettiva da una celebrazione per la comunità a una celebrazione da parte della comunità. Ciò deve essere espresso anche dalla stessa celebrazione sacramentale, fermo restando che i «*singoli membri*» – così SC 26 – nella celebrazione liturgica «*sono interessati in diverso modo, secondo le diversità degli stati, degli uffici e dell'attuale partecipazione*» (EV 1/43).

### *Per una teologia dei misteri*

In questa sede non possiamo considerare più da vicino la teologia dei misteri di Odo Casel,<sup>15</sup> che è stata definita da Joseph Ratzinger «*probabilmente l'idea teologica più fruttuosa*» del XX secolo.<sup>16</sup> In realtà, essa ha notevolmente influenzato la concezione della liturgia e dei sacramenti del concilio Vaticano II.<sup>17</sup> Secondo il Nuovo Testamento è Cristo stesso il mistero di Dio (cf. Col 2,2), nascosto in Dio da secoli e generazioni e ora manifestato (cf. Col 1,26). Nel dono d'amore fatto da Gesù agli uomini fino alla morte risplende il mistero dell'amore di Dio. Questo mistero si rivela a noi attraverso lo Spirito di Gesù Cristo e del Padre, che ci guida alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13). Secondo Casel, esso continua nel mistero culturale,<sup>18</sup> nella liturgia, nella quale si rende realmente presente l'azione salvifica di Dio nel suo Cristo.<sup>19</sup> Il mistero di Cristo comprende tutta l'opera di Gesù Cristo per la nostra salvezza, dalla sua incarnazione fino al suo ritorno, opera che ha il suo centro e il suo apice nel mistero pasquale, nell'azione salvifica pasquale.

L'Occidente, rendendo molto presto il termine greco *mysterion* con *sacramentum*, indica anzitutto la pienezza di quest'azione salvifica. Dato che in ogni celebrazione liturgica si incontra Cristo, si usano entrambi i termini. Solo a partire dalla metà del XII secolo si concorda sulla limitazione di questa concezione sacramentale della Chiesa antica a sette atti liturgici, senza peraltro poter fornire una motivazione cogente per il numero sette. La pienezza della vita sacramentale della Chiesa non si limita a questi sacramenti, poiché il mistero di Cristo viene celebrato anche in quelli che la teologia sistematica chiama sacramentali. La distinzione operata in base a considerazioni

sistematiche fra sacramenti e sacramentali non è particolarmente utile dal punto di vista teologico-liturgico.

La teologia dei misteri dei Casel introduce qui, rispetto alla teologia scolastica preconciare, un cambiamento di paradigma che caratterizza anche la *Sacrosanctum Concilium*. L'espressione «mistero pasquale»<sup>20</sup> ricorre otto volte (SC 6, due volte; SC 5, 61, 104, 106, 107, 109 una volta), ma quanto a contenuto molto più spesso; così in SC 7, ad esempio, si dice: «Per realizzare un'opera così grande [si intende il mistero pasquale], Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, in modo speciale nelle azioni liturgiche...» (EV 1/9). Questa concezione della liturgia caratterizza le dichiarazioni del magistero, ad esempio il *Catechismo della Chiesa cattolica*, nel quale la seconda parte riguardante la liturgia è intitolata: «La celebrazione del mistero cristiano».<sup>21</sup> Nel capitolo 2, le celebrazioni dei sacramenti sono poste sotto il concetto di mistero pasquale: «La celebrazione sacramentale del mistero pasquale».<sup>22</sup>

Inoltre, «nella bozza della costituzione *Sacrosanctum Concilium* sottoposta ai padri conciliari si prevedeva il superamento della riduzione della realtà sacramentale ai sette sacramenti. La prefazione teologica del terzo capitolo comprendeva i successivi articoli 59, 61 e 62 e trattava insieme sacramenti e sacramentali (cf. *Acta Synodalia* 1,1, 283). Solo in seguito alla richiesta di una più chiara sottolineatura della tradizionale distinzione fra sacramenti e sacramentali avanzata da alcuni padri in concilio, il termine “sacramentalia” è stato cancellato nell'articolo (poi leggermente ampliato) ed è stato introdotto l'articolo 60 formulato in base al can. 1144 del CIC 1917: “La santa madre Chiesa ha inoltre (cioè oltre i sacramenti) istituito i sacramentali. Questi sono segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali...».<sup>23</sup>

Ma il concetto di misteri comporta conseguenze ancora maggiori. Quando si afferma che nella celebrazione dei ministeri è presente il mistero di Dio, Cristo – come mediatore fra Dio e l'uomo nella proclamazione delle Scritture, nonché come mediatore fra l'uomo e Dio nella lode, nel ringraziamento e nell'intercessione – allora anche ogni celebrazione della parola di Dio è un mistero. L'insufficienza della concezione tradizionale del sacramento appare particolarmente evidente nella celebrazione della liturgia delle ore. Essa è certamente più importante per l'azione liturgica dell'intera comunità cristiana rispetto, ad esempio, alla celebrazione del matrimonio. E tuttavia quest'ultimo è un sacramento. D'altra parte, il concetto di mistero comprende tutte le celebrazioni liturgiche e non può essere limitato a sette sacramenti.

## **«Esaltazione e invocazione di Dio»: centro di ogni liturgia dei sacramenti**

Ovviamente in ogni celebrazione liturgica dei sacramenti i segni verbali e non verbali, le parole e le azioni, sono così strettamente collegati fra loro che solo insieme permettono la celebrazione. Un aspetto importante del rinnovamento conciliare della liturgia è stata proprio la chiara evidenziazione dei segni primari.<sup>24</sup> Già da molti secoli i segni si erano atrofizzati e spesso erano diventati segni convenzionali o addirittura imitazioni, come, ad esempio, quando invece di una veste battesimale si poneva sul neobattezzato un asciugamano. Così si compiva un rito che non corrispondeva più alla realtà di ciò che il segno voleva effettivamente esprimere. Anche il versamento ancora abituale sul battezzando di alcune gocce d'acqua eclissa il fatto che lì si deve esprimere, fra l'altro, sotto forma di segno l'essere sepolti con Cristo (cf. Rm 6), che viene invece chiaramente significato da

un'immersione nel fonte battesimale. Ma per questo occorrono fonti battesimali più grandi, nei quali si può effettivamente entrare e quindi ricevere un battesimo integrale.<sup>25</sup>

È quindi indubbio che la concezione di una celebrazione dei sacramenti dipende essenzialmente dal fatto che i segni siano compiuti giustamente ed esprimano così ciò che significano. Al riguardo il concetto giuridico di «materia» è assolutamente inadeguato. Per il rinnovamento liturgico dei sacramenti è perlomeno ugualmente importante, ma certamente più importante, la componente verbale, per la quale il concetto scolastico di «forma» è pure inadeguato.

### *Dalla formula alla preghiera*

Nei primi secoli la liturgia dei sacramenti è stata considerata la celebrazione di un *mysterium*, nella quale la comunità cristiana ringrazia e loda Dio per la sua azione salvifica, per poi chiedergli nella preghiera di applicare nuovamente la sua salvezza alla comunità cristiana nella celebrazione. La comunità cristiana era certa, nella fede, che Dio operava efficacemente la salvezza nella sua celebrazione. Per questo non occorre alcuna formula di amministrazione, ma, ad esempio nel battesimo, la preghiera sull'acqua e la professione di fede del battezzando in Dio Trinità e l'immersione/aspersione nell'acqua/con l'acqua o, ad esempio nell'ordinazione, la preghiera di lode e invocazione accompagnata dall'imposizione delle mani.

Ma già nel primo Medioevo si comincia a chiedersi in quale preciso momento e attraverso che cosa si effettua il sacramento. Era evidente che occorreva l'azione e la parola che la interpretava, nella preghiera o nella confessione della fede. La teologia dei sacramenti deve quest'importante tesi ad Agostino, padre della Chiesa: «*Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*»,<sup>26</sup> cioè il sacramento si realizza quando si aggiunge la parola al gesto simbolico. Ma nonostante il comandamento del battesimo in Mt 28,19, con il mandato di battezzare tutti gli uomini «*nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*»,<sup>27</sup> Agostino non usa questa formula. Per lui il *verbum* era la grande preghiera, la lode e l'invocazione di Dio nella Chiesa nelle varie celebrazioni sacramentali; sia per l'imposizione delle mani o per il banchetto eucaristico del Signore, sia per la crismazione, sempre la preghiera a favore di coloro che hanno bisogno della salvezza nei segni sacramentali.<sup>28</sup>

La Scolastica invece con *verbum* non intende più questa preghiera di ringraziamento e invocazione, bensì una formula di amministrazione del sacramento. Nel battesimo non basta più la professione di fede da parte del battezzando e della comunità cristiana, ma il sacerdote dice all'indicativo: «*Io ti battezzo...*». Non interessa più la celebrazione liturgica, ma interessa sempre più ciò che viene indicato con i termini materia e forma.

Anche nell'eucaristia si fissa una formula, cioè una parte della preghiera eucaristica, che viene detta propriamente racconto dell'istituzione solo dal punto di vista esegetico, non da quello liturgico. Queste parole unite mediante una frase relativa non sono una lettura o una formula, ma sono la parte centrale della preghiera eucaristica di ringraziamento e invocazione. Qui non si è optato per una formula all'indicativo, perché il sacerdote avrebbe dovuto dire: «*Io ti dico, pane, diventa corpo di Cristo*». In questo caso, a differenza degli altri sacramenti, si è sempre affermato che queste parole da sole non bastano per la consacrazione, ma che occorre recitare tutta la preghiera eucaristica.

Nell'amministrazione dei sacramenti ci si preoccupava di fare esattamente ciò che la teologia medievale considerava essenziale per la loro efficacia, ad esempio, le cosiddette parole della consacrazione, la formula del battesimo, ecc. Spesso le altre «cerimonie» venivano «compiute» frettolosamente, solo perché erano prescritte, ma erano considerate non essenziali per l'efficacia del sacramento. «*Il sistematico isolamento dell'azione sacramentale dal contesto liturgico e la fissazione di determinate parole come forma sacramenti può essere utile per la determinazione di*

*una valida celebrazione del sacramento, perché contribuisce a evitare la paura e l'incertezza, ma ha conseguenze estremamente negative per un'adeguata concezione delle celebrazioni sacramentali e dei sacramenti in quanto tali. Infatti, si perde di vista l'elemento centrale della parola nella celebrazione del sacramento, la recita della preghiera anamnetico-epicletica. Ora si dovrebbe cominciare proprio di qui se si vuole che la teologia dei sacramenti assuma il posto che aveva originariamente nella liturgia dei sacramenti».*<sup>29</sup>

È stato Pio XII, nel 1947 con *Sacramentum ordinis* sul significato della preghiera anamnetico-epicletica, a ritornare alle antiche tradizioni della Chiesa.<sup>30</sup> Fino ad allora l'elemento essenziale nell'ordinazione era la *traditio instrumentorum*, la consegna della relativa insegna ministeriale con la recita della formula. Nell'ordinazione al diaconato si consegnava l'Evangelario con la formula: «*Ricevi la potestà di proclamare il Vangelo...*». Pio XII stabilì che ogni ordine fosse conferito mediante l'imposizione delle mani e la preghiera di ordinazione, la preghiera anamnetico-epicletica per la celebrazione dell'ordinazione. Così, dopo il concilio Vaticano II, in ogni celebrazione dei sacramenti si può aggiungere, e di fatto si aggiunge, una preghiera del genere.

Ecco alcuni esempi. Nel battesimo rimane la formula di amministrazione all'indicativo usata finora: «*Io ti battezzo...*», ma ora al centro della celebrazione c'è la «Preghiera e invocazione di Dio sull'acqua»,<sup>31</sup> espressione con la quale si indica giustamente, anche dal punto di vista del contenuto, la preghiera di consacrazione anamnetico-epicletica. Infatti la preghiera sviluppa teologicamente ciò che avviene nel battesimo.

Nella celebrazione della penitenza, come nel battesimo, resta la formula all'indicativo: «*Io ti assolvo...*», ma ora è collegata, al termine della lettura della Scrittura, della confessione della fede e della soddisfazione, nonché della preghiera dei fedeli – questi elementi devono indicare che la penitenza è celebrazione liturgica – alla preghiera anamnetico-epicletica, in realtà ridotta ai minimi termini, che il sacerdote deve pronunciare con l'imposizione delle mani: «*Dio, Padre di misericordia, che ha riconciliato a sé il mondo, nella morte e risurrezione del suo Figlio, e ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati, ti conceda, mediante il ministero della Chiesa, il perdono e la pace. E io ti assolvo dai tuoi peccati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen*».<sup>32</sup> Qui la struttura della preghiera è chiara: affermazione sull'azione salvifica di Dio che riconcilia il mondo attraverso Cristo nello Spirito Santo; invocazione che quest'azione di Dio si realizzi qui e ora anche per questo penitente.

Nella confermazione, il vescovo, tracciando il segno della croce sulla fronte con il crisma dice: «*Sii confermato con il dono di Dio, lo Spirito Santo*». Ma immediatamente prima recita con le mani stese la preghiera anamnetico-epicletica nella quale, rivolto a Dio Padre, ricorda che questi cristiani hanno già ricevuto il battesimo. In questa preghiera chiede anche l'invio dello Spirito Santo.<sup>33</sup>

L'unzione degli infermi ha come preghiera di benedizione la preghiera di consacrazione dell'olio. Usando olio già consacrato dal vescovo, è prevista una preghiera di rendimento di grazie che preserva il carattere anamnetico-epicletico.<sup>34</sup> Anche in questo caso l'unzione della fronte e delle mani è accompagnata da parole esplicative che sono in relazione con gli altri segni della celebrazione.

Quindi in tutti i sacramenti – anche in quelli qui non menzionati – ciò che prima veniva indicato con l'espressione «formula di amministrazione» viene collegato in qualche modo a una preghiera di ringraziamento e intercessione o addirittura inserito in essa. Questa preghiera illustra, attraverso il segno della parola, il significato dell'azione simbolica a essa collegata. Nei singoli sacramenti sono state conservate le formule di amministrazione, ma sono state ampliate mediante l'elemento deprecativo, mediante la preghiera di invocazione dello Spirito rivolta a Dio per chiedere la sua salvezza.<sup>35</sup>

*Dono di Dio  
a opera dello Spirito*

Nella scienza liturgica di lingua tedesca queste preghiere di consacrazione e benedizione sono dette «*grandi preghiere*» (*Hochgebete*). Questo indica chiaramente che esse hanno, per tutti i sacramenti, un significato comparabile a quello della preghiera eucaristica, che in lingua tedesca viene detta molto opportunamente *Eucharistisches Hochgebet* (Grande preghiera eucaristica), essendo la preghiera della celebrazione eucaristica più alta e solenne di tutte le altre.

Essendo la liturgia la celebrazione della fede della Chiesa, deve esservi una corrispondenza fra liturgia ed ecclesiologia.<sup>36</sup> Diversamente dalle formule di amministrazione all'indicativo, «*le grandi preghiere della celebrazione dei sacramenti permettono di riconoscere chiaramente che lì non si tratta di un'azione isolata fra chi amministra e chi riceve, ma di un'azione ecclesiale, perché le preghiere anamnetico-epicletiche sono per loro natura preghiere del presidente, recitate in nome dell'intera comunità riunita: sono formulate alla prima persona plurale ("Ti lodiamo... ti preghiamo") e terminano con l'Amen della comunità cristiana che in tal modo fa propria la preghiera*».<sup>37</sup>

La loro posizione centrale esprime meglio anche la concezione dialogica dei sacramenti (cf. *sopra*) e supera la concezione culturale unilaterale della liturgia. Come nella parola della Scrittura, anche nei sacramenti appare anzitutto l'azione di Dio per gli uomini. Ma il nuovo ordinamento del carattere liturgico dei sacramenti evidenzia che anche i sacramenti non hanno solo una dimensione catabatica, cioè una dimensione sotterrica che discende da Dio, ma hanno anche una dimensione anabatica, cioè una dimensione che sale a Dio nella preghiera della comunità cristiana, che prima del Concilio era vista prevalentemente nell'offerta della celebrazione eucaristica e nell'adorazione di Cristo sotto le specie eucaristiche.

I sacramenti non sono solo espressione della santificazione dell'uomo da parte di Dio. Le grandi preghiere della loro celebrazione e la tipica loro struttura *berakah* derivante dalla tradizione ebraica mostrano chiaramente che i sacramenti sono caratterizzati essenzialmente dalla preghiera di lode e ringraziamento della Chiesa, per cui hanno anche una funzione anabatica e latreutica, cioè una funzione che sale a Dio e lo adora. In essi non si effettua solo la santificazione dell'uomo, ma «*si rende (anche) culto a Dio*».<sup>38</sup> Perciò, come ogni celebrazione liturgica, anche i sacramenti hanno una struttura dialogica: nella proclamazione della Parola Dio incontra l'uomo, il quale, soprattutto nella grande preghiera, sta davanti a Dio nell'esaltazione, nella lode e nel ringraziamento e risponde all'azione salvifica già sperimentata.

Il carattere anamnetico di queste preghiere evidenzia il fatto che nella celebrazione dei sacramenti si rende presente e si applica a concreti membri della Chiesa la salvezza operata nella storia della salvezza. Le grandi preghiere ricordano l'iniziativa salvifica di Dio e le sue azioni salvifiche del passato e creano così il contesto a partire dal quale si deve interpretare la salvezza celebrata qui e ora. Questo carattere anamnetico della grandi preghiere rinvia al carattere anamnetico degli stessi sacramenti. Essi non sono una nuova azione salvifica accanto all'opera di salvezza di Cristo, ma sono l'attualizzazione e la memoria del mistero della Pasqua, la sua applicazione e concretizzazione nel presente.

La componente anamnetica fonda e permette la successiva preghiera: «*Poiché in passato il popolo di Dio ha sperimentato la sua sollecitudine salvifica e poiché la Chiesa ricorda queste esperienze, è sensato sperare e chiedere, e la comunità cristiana ha motivo di sperare e chiedere, anche ora la sollecitudine gratuita di Dio per sé e per i suoi membri. L'epiclesi come invocazione del nome di Dio e soprattutto come invocazione dello Spirito Santo indica al tempo stesso che i sacramenti possono avvenire solo nella forza dello Spirito. Nonostante tutta la sicurezza garantita alla Chiesa e alla sua azione sacramentale, i sacramenti restano opera di Dio, il quale deve*



*riempire l'azione della Chiesa con la sua forza. Mentre le formule di amministrazione all'indicativo sottolineano la potestà della Chiesa di operare sacramentalmente, le invocazioni epicletiche delle grandi preghiere sacramentali sottolineano che le azioni sacramentali non sono azioni autonome della Chiesa basate sul suo potere, ma restano un dono di Dio operato dallo Spirito».*<sup>39</sup>

### *L'esempio del battesimo*

Anche prima del concilio Vaticano II esisteva una benedizione dell'acqua del battesimo, ma l'acqua veniva benedetta una sola volta all'anno, nella notte pasquale. Per i battesimi durante l'anno si usava quell'acqua conservata nel fonte battesimale. Oggi in ogni celebrazione del battesimo si recita una benedizione, detta anche e certamente meglio, «Lode e invocazione di Dio sull'acqua».<sup>40</sup> Solo nel tempo pasquale si deve usare per il battesimo l'acqua benedetta nella notte pasquale. Ma, in base alle rubriche, anche in questo caso «non deve mancare l'elemento del ringraziamento e dell'invocazione. In questo caso la lode e l'invocazione di Dio si basa su formulari»<sup>41</sup> alternativi esistenti nel Rituale. Senza scendere nei dettagli, anche nel tempo pasquale non deve mancare questa preghiera di lode sull'acqua, perché in ogni battesimo deve essere presente l'«*elementum gratiarum actionis et deprecationis*».

In questa lode, per la quale sono previste quattro preghiere a scelta, si ricordano le azioni salvifiche di Dio, dall'inizio del mondo e dalla creazione dell'uomo, come misteri dell'amore di Dio. Poi si sottolinea, attraverso l'invocazione dello Spirito Santo e l'annuncio della morte e risurrezione di Cristo, la novità della rinascita nel battesimo. Così si esprime il significato di questa preghiera per il battesimo. Lo si può comparare con le preghiere di benedizione e consacrazione delle altre celebrazioni liturgiche. Ciò che avviene nel battesimo viene in questa preghiera sotto forma di ringraziamento, lode e invocazione. È quindi un elemento centrale del battesimo, a partire dal quale si può sviluppare tutta la teologia dell'iniziazione nella Chiesa e nella comunità cristiana.

Si può presentare sommariamente il contenuto della preghiera in questo modo. Anzitutto, si loda Dio per l'opera della salvezza, per le sue azioni salvifiche, per la salvezza nel segno dell'acqua. Tre paradigmi veterotestamentari (creazione, diluvio, passaggio di Israele attraverso le acque del mar Rosso) e tre paradigmi neotestamentari (battesimo di Gesù, apertura della ferita del costato, dalla quale sgorgano sangue e acqua, comandamento del battesimo) costituiscono la prima parte della preghiera, quella anamnetica, che raggiunge il culmine nella citazione del mandato di battezzare. Tutto questo costituisce l'aggancio per l'epiclesi, l'invocazione rivolta al Padre a inviare, attraverso Gesù Cristo, lo Spirito Santo, in modo che l'opera della salvezza continui in questa celebrazione, per questa persona. Poiché Dio si è rivelato sempre come un Dio che salva, che libera, in modo definitivo nella Pasqua del Messia, la Chiesa lo invoca e gli chiede di dimostrarsi ancora un Dio potente che opera la salvezza di questo battezzando nel segno dell'acqua. La parola epicletica viene sottolineata da un gesto epicletico: toccare l'acqua o fare il segno della croce sull'acqua o anche immergere il cero pasquale nell'acqua nella celebrazione della notte pasquale.

Questa lode prepara le successive domande sulla fede nel battesimo stesso ed evidenzia che non si tratta in primo luogo della preparazione dell'acqua. Essa indica al di là di essa il segno centrale del battesimo, il versamento dell'acqua o l'immersione nell'acqua. «*La comunicazione non verbale viene ulteriormente sottolineata, ulteriormente potenziata, ma non propriamente interpretata, dalla contemporanea comunicazione verbale: "Io ti battezzo" (soggetto – predicato – oggetto). Ma attraverso la verticale della lode e dell'invocazione di Dio sull'acqua ora questa dimensione orizzontale viene relativizzata e interpretata al tempo stesso: Io faccio questo a te nel senso della nostra preghiera, della preghiera che noi rivolgiamo a Dio; egli operi in te la salvezza attraverso la nostra azione, attraverso il segno dell'acqua. Nella fede che attesta la nostra preghiera noi*

*siamo convinti che, attraverso questa nostra azione per te, il passato della salvezza e il futuro della salvezza diventano presenza della salvezza».*<sup>42</sup>

Che non si tratti semplicemente di un'azione fra «chi amministra» e «chi riceve», ma che vi sia coinvolta l'intera comunità cristiana lo dimostra l'acclamazione richiesta, l'«Amen», al termine di questa grande preghiera. Qui vale ciò che già Giustino († verso il 165) attesta riguardo alla grande preghiera eucaristica: «Quando egli (il presidente) ha terminato le preghiere e il rendimento di grazie, tutto il popolo presente approva con Amen. Amen è un termine ebraico che significa: così avvenga».<sup>43</sup> Quindi la comunità cristiana autorizza il presidente a compiere quest'azione e vi partecipa come titolare di ciò che avviene. La grande preghiera crea un collegamento fra tutti coloro che celebrano, non solo fra il presidente e il battezzando. Così il carattere ecclesiale di questa celebrazione del sacramento appare chiaramente come comunicazione fra tutti i presenti, che sono uniti nella comunione attraverso Gesù Cristo. Comunque il semplice «Amen» permette appena di riconoscere tutto questo. Sarebbe auspicabile uno sviluppo di questo consenso da parte di tutta la comunità cristiana, forse nella forma in cui varie comunità cristiane di lingua tedesca esprimono il loro consenso alla preghiera eucaristica: «Amen, così sia; gridate Amen in gioiosi cori! Ringraziate il Signore e cantate per moltiplicare la sua lode. Egli ci ascolta, ci assicura grazia e salvezza. Amen! A te, Dio, grazie e onore!», sulla melodia di «Lodate il Signore».<sup>44</sup>

#### *Benedizione nuziale e matrimonio*<sup>45</sup>

Attraverso la liturgia del matrimonio è possibile mostrare come la sua grande preghiera, la *benedictio nuptialis*, possa determinare un cambiamento di alcuni aspetti essenziali della teologia matrimoniale. La concezione canonica ancora vigente nella Chiesa cattolica, secondo cui l'elemento essenziale del sacramento del matrimonio è il consenso delle parti (CIC 1983, can. 1057), considera il matrimonio un atto meramente giuridico, per il quale la sua celebrazione liturgica non ha alcuna importanza. Ciò contraddice la celebrazione liturgica, perché il consenso è ovviamente il presupposto necessario per il sacramento, ma dal punto di vista teologico l'elemento costitutivo è, in ultima analisi la *benedictio* anamnetico-epicletica.

Questo aspetto è comunque meno evidente nell'*Ordo* latino del 1991 rispetto al Rituale tedesco del 1992.<sup>46</sup> Mentre nel primo questa *benedictio* viene pronunciata solo dopo la recita del *Padre nostro*, nella liturgia in lingua tedesca segue immediatamente il consenso. In tal modo il sacramento del matrimonio acquista pienamente la forma della liturgia sacramentale. La collocazione della benedizione nuziale immediatamente dopo il consenso ha restituito a questa preghiera la sua vera funzione: illustrare il consenso fra l'uomo e la donna come azione di Dio e chiedere la continuazione di questa azione salvifica divina per il futuro della coppia. Al riguardo, i vescovi di lingua tedesca scrivono: «Il celebrante invoca a nome della Chiesa in una preghiera anamnetico-epicletica lo Spirito di Dio sulla sposa e sullo sposo e chiede la benedizione di Dio per l'unione matrimoniale».<sup>47</sup> In tal modo questa preghiera costituisce il fulcro e il nocciolo della liturgia del matrimonio. Titolare della preghiera è l'intera l'assemblea culturale, in nome della quale viene recitata dal ministro. Ciò avviene mediante le parole della preghiera e l'azione simbolica a essa associata: l'atteggiamento orante del presidente durante la parte anamnetica e la stesura delle braccia sugli sposi durante la parte epicletica.

Perciò, il nocciolo della liturgia del matrimonio non è concepito diversamente, e quindi non deve neppure essere interpretato diversamente sul piano teologico, dall'azione centrale delle altre celebrazioni sacramentali. Lo si può dimostrare mediante una comparazione con l'ordinazione del vescovo. L'ordinazione del vescovo avviene, fin dai tempi più antichi, in due momenti: anzitutto, ci si accorda su un candidato idoneo, ma il prescelto non è ancora vescovo. In un secondo momento i vescovi presenti recitano su di lui la solenne preghiera e gli impongono le mani, conferendogli il

ministero episcopale. Quindi il candidato diventa vescovo quando la sua scelta viene proclamata dalla Chiesa anamneticamente – lode dell'azione di Dio nella preghiera sacramentale – ed epicleticamente – preghiera rivolta a Dio per la conferma della nomina. Lo stesso vale per la nuova liturgia del matrimonio. Anzitutto, il matrimonio nel quale le parti decidono di entrare mediante la dichiarazione del consenso, poi la sua proclamazione come sacramento nella preghiera di benedizione.

Se la teologia sistematica e soprattutto il diritto canonico accogliessero questa rivalutazione postconciliare della benedizione nuziale come elemento costitutivo della sacramentalità della liturgia del matrimonio, si avvicinerebbero anche alla concezione delle Chiese ortodosse, che vedono nella benedizione nuziale l'elemento costitutivo del matrimonio. Per loro il consenso o piuttosto il fidanzamento, come unione delle volontà della donna e dell'uomo, è il presupposto necessario affinché, nella celebrazione liturgica, quest'unione diventi sacramento. Al tempo stesso si avvicinerebbero notevolmente alle Chiese della Riforma, che vedono proprio nella benedizione nuziale la peculiarità dell'azione della Chiesa, ciò che definisce quest'azione e contiene sia la disposizione che la promessa bibliche.

Se la benedizione è l'elemento costitutivo della sacramentalità del matrimonio, allora le parti non si amministrano reciprocamente il sacramento, ma esso è un'azione di Cristo presente nella liturgia, rappresentato dalla comunità cristiana riunita per il culto sotto il suo presidente, che pronuncia la benedizione nuziale. La possibilità di considerare il sacerdote come colui che amministra il sacramento del matrimonio risale a Melchior Cano († 1560), ed era nota sia a Benedetto XV († 1758) che alla Commissione del Codice di diritto canonico del 1917. Ed esistono tuttora canonisti, ad esempio, E. Corecco, M. Kaiser e R. Puza, che collegano la sacramentalità del matrimonio al sacerdote e quindi alla benedizione nuziale.<sup>48</sup> Il presidente della liturgia interviene in un modo specifico, perché è colui – e solo a lui spetta questa potestà – che in nome della Chiesa riunita recita la grande preghiera sacramentale nelle azioni parlate e simboliche.

Quest'importanza della grande preghiera della liturgia del matrimonio è evidenziata inequivocabilmente soprattutto dalla preghiera epicletica inserita nell'Ordo nel 1991. La forza di questa epiclesi equivale praticamente a quella delle espressioni epicletiche delle preghiere di ordinazione nelle celebrazioni dell'ordinazione a vescovo, sacerdote e diacono. Il fatto che quell'epiclesi sia addirittura necessaria per la validità dell'ordinazione dovrebbe essere perlomeno un indizio che anche la benedizione anamnetica-epicletica della celebrazione del matrimonio è qualcosa di più di un elemento festivo del rito del matrimonio.

Chi analizza il testo di questa benedizione e la sua funzione nella liturgia del matrimonio senza pregiudizi e preconetti in materia di teologia sacramentale riconoscerà facilmente che al presidente e alla Chiesa nella celebrazione del sacramento del matrimonio non spetta il semplice ruolo di testimoni. La *benedictio* della liturgia del matrimonio pronunciata dal presidente in nome della comunità cristiana sottolinea chiaramente l'azione della Chiesa e quindi la dimensione ecclesiale del sacramento del matrimonio.

### *Preghiera eucaristica senza le parole dell'istituzione*

Finora nella teologia dei sacramenti risalente alla Scolastica per *forma* si era intesa una formula di amministrazione e, specialmente nella celebrazione dell'eucaristia, le parole dell'istituzione quale formula di consacrazione. Oggi questa concezione è superata dal riconoscimento dell'anafora di Addai e Mari da parte di Roma, la quale, nel 2001, ha permesso l'intercomunione fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente. Con grande sorpresa di molti essa ha considerato liturgicamente valida, ugualmente degna e compatibile con la concezione della fede cattolica una parte importante della liturgia assira, la grande preghiera eucaristica, l'anafora di Addai e Mari.

L'elemento specifico è l'assenza in quest'anafora delle parole dell'istituzione, dei *verba Testamenti*, considerate nella tradizione cattolica a partire dalla Scolastica le parole della consacrazione. Il documento romano ufficiale in materia è stato pubblicato nell'edizione italiana de *L'Osservatore romano* con un commento.<sup>49</sup>

Riguardo all'assenza delle parole dell'istituzione, nelle considerazioni del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani si afferma: «*Poiché la Chiesa cattolica considera le parole dell'istituzione eucaristica parte costitutiva e quindi indispensabile dell'anafora o preghiera eucaristica, essa ha condotto uno studio lungo ed accurato sull'Anafora di Addai e Mari da un punto di vista storico, liturgico e teologico, al termine del quale, il 17 gennaio 2001, la Congregazione per la dottrina della fede è giunta alla conclusione che quest'anafora può essere considerata valida. Sua santità papa Giovanni Paolo II ha approvato tale decisione*».<sup>50</sup>

Il card. Ratzinger aveva espresso il proprio consenso già in precedenza in uno scritto all'arcivescovo Damaskinos, metropolita ortodosso della Svizzera: «*Il caso richiedeva importanti studi, perché l'anafora di Addai e Mari usata generalmente dagli assiri non contiene le parole dell'istituzione. Ma si sono potute superare queste difficoltà, per cui in genere, nonostante molti problemi, vi sono sempre piccoli incoraggiamenti che ci lasciano ben sperare*».<sup>51</sup>

Il riconoscimento di questa preghiera eucaristica senza i *verba Testamenti* si basa su tre considerazioni. Anzitutto, quest'anafora è una delle più antiche anafore, risalente ai primordi della Chiesa, la cui validità non è stata mai contestata né nell'Oriente né nell'Occidente cristiani. Quando venne redatta questa preghiera, come anche la preghiera eucaristica della *Didaché*, non aveva bisogno delle parole dell'istituzione «*perché allora la preghiera eucaristica era caratterizzata soprattutto dalla lode e dalla confessione e non serviva alla celebrazione rituale dell'ultima cena. Il racconto dell'istituzione cerca di superare la distanza fra la celebrazione e l'atto dell'istituzione, ricordando espressamente l'ultima cena di Gesù. In breve, la mancanza del racconto dell'istituzione indica l'antichità della preghiera*».<sup>52</sup>

In secondo luogo, Roma sottolinea che la Chiesa assira conserva la piena fede eucaristica nella presenza del Signore sotto le specie del pane e del vino e nel carattere sacrificale dell'eucaristia. In terzo luogo, ciò che attestano le parole dell'istituzione non è espresso letteralmente, sotto forma di racconto dell'istituzione, ma in vari punti è espresso in forma eucologica, cioè intrecciato nelle successive parti della preghiera di ringraziamento, di lode e dell'epiclesi. In altri termini, anche questa preghiera eucaristica è caratterizzata dall'intenzione di fare ciò che Gesù ha comandato ai suoi con le parole «*Fate questo in memoria di me*» (1Cor 11,24s).

Ciò che il magistero romano qui presenta in un modo teologicamente ben fondato viene affermato nella scienza liturgica già da decenni. Così, ad esempio, nel 1975 nella rivista dell'Istituto liturgico di lingua tedesca il racconto dell'istituzione era considerato la «*parte centrale di una totalità*». Già allora si lamentava l'isolamento delle parole sul pane e sul vino nella teologia occidentale, nonché la fissazione orientale sull'epiclesi dopo le parole dell'istituzione: «*Ancora nel IV secolo, e in parte anche in seguito, si considerava consacratoria sia in Oriente sia in Occidente tutta la grande preghiera, anche se in Occidente come in Oriente si attribuiva un significato decisivo alle parole esplicative nel contesto globale*».<sup>53</sup>

Perciò, le parole esplicative non sono una formula, ma una parte – indubbiamente essenziale – della preghiera eucaristica, che non può essere isolata da altri elementi della memoria della salvezza nell'anamnesi o dalla richiesta della trasformazione dei doni come pure della comunità cristiana nell'epiclesi relativa ai doni e alla comunione. Proprio per questo l'*Introductio generalis Missalis romani* presenta il racconto dell'istituzione come uno degli «*elementi importanti della grande preghiera eucaristica*».<sup>54</sup>

Così si conferma ancora una volta ciò che si è notato sopra. Le formule dell'amministrazione all'indicativo o all'ottativo, sviluppate a partire dalla fine del primo millennio e considerate solo a partire dalla Scolastica necessarie per la validità, sono state giustamente ampliate dopo il concilio Vaticano II con preghiere di consacrazione e benedizione anamnetico-epicletiche. Da allora i libri liturgici non ricordano solo i termini «materia» e «forma», ma parlano degli elementi importanti della celebrazione, fra cui, accanto a questa preghiera di lode, anche la lettura della sacra Scrittura. Il riconoscimento della validità dell'Anafora di Addai e Mari, anche senza le esplicite *verba Testamenti*, da parte di Roma ha contribuito a ricordare una realtà decisiva: la celebrazione dei sacramenti deve necessariamente comprendere una preghiera anamnetico-epicletica, per cui la preghiera eucaristica della celebrazione della messa costituisce un'unità che non permette di isolare le parole dell'istituzione. Questo dovrebbe avere una grande importanza anche per la pratica, di cui qui non possiamo occuparci specificamente.

Il nuovo ordinamento delle celebrazioni liturgiche dei sacramenti dopo il concilio Vaticano II si ricollega nuovamente, superando la riduzione medievale della validità dei sacramenti al minimo di materia e forma, secondo la *Sacrosanctum Concilium*, all'originaria ampiezza della dimensione cristologica, pneumatologica ed ecclesiologica della teologia dei sacramenti della Chiesa antica. «*Il fatto di parlare, come si è fatto finora, di amministrazione dei sacramenti è quindi un'ingiustificata riduzione di un'azione che deve essere definita celebrazione. La concezione dogmatica proposta finora è essenzialmente insufficiente, perché senza liturgia dei sacramenti non esiste teologia dei sacramenti. Solo in base alla celebrazione dei sacramenti è possibile la teologia dei sacramenti, il discorso sui sacramenti. Se la teologia sacramentale trova il suo fondamento nella liturgia sacramentale, la realtà dei partecipanti assume una rilevanza teologica. Allora la struttura non è più quella di un semplice rito, ma quella di una realizzazione: il contenuto significativo e la strutturazione della celebrazione sono i due versanti della celebrazione dei sacramenti*».<sup>55</sup>

Il collegamento dei sacramenti con la pratica della Chiesa deriva dal fatto che la Chiesa è segno di Dio, per riconciliare gli uomini con Dio e condurli all'unità fra di loro. Come i sacramenti celebrano e realizzano la vicinanza di un Dio che guarisce e riconcilia, così nell'azione della Chiesa deve avvenire ciò che guarisce e riconcilia. Come i sacramenti celebrano anticipatamente ciò che si attende da Dio, così la Chiesa attesta una speranza che è rivolta al compimento di tutti attraverso gli inizi aperti da Dio.

Il nuovo ordinamento della liturgia ha avviato un processo che la teologia dogmatica non ha ancora veramente fatto proprio. Ma questo nuovo ordinamento ha soprattutto notevoli conseguenze, sulle quali bisogna continuare a riflettere, per la celebrazione pratica della liturgia dei sacramenti.

*Klemens Richter*

<sup>1</sup> S. RAU, *Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche* («Münsteraner Theologische Abhandlungen» 12), Telos Verlag, Altenberge 1990, 213.

<sup>2</sup> W. HAUNERLAND, «Zur sakramententheologischen Relevanz anamnetisch-epikletischer „Hochgebete“ in der Sakramententheologie», in *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück* 47(1995), 40.

<sup>3</sup> *Missale romanum*, Editio typica tertia, Typis vaticanis 2002; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Ordinamento generale del Messale romano; Regno-doc.* 15,2004,494ss.

<sup>4</sup> K. RICHTER, «Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche», in ID. (a cura di), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Matthias-Grünwald-Verl., Mainz 1991, 61s.

<sup>5</sup> Cf. E.J. LENGELING, *Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch*, a cura di K. RICHTER, Herder, Freiburg i. Br. 1981. Questo risale a C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Paoline, Roma<sup>2</sup> 1958.

<sup>6</sup> *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, seconda ed. a cura delle Conferenze episcopali di Germania, Austria e Svizzera, nonché dei vescovi di Bolzano-Bressanone, Lüttich, Lussemburgo e Stasburgo. Zürich e altrove 1992, *Praenotanda* n. 35; cf. *Rituale romanum, Ordo celebrandi matrimonium*, Editio typica altera, Typis polyglottis vaticanis 1991, *Praenotanda* n. 35.

<sup>7</sup> W. HAHNE, *De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*, Herder, Freiburg i. Br. <sup>2</sup> 1991, 190s. Cf. B. DROSTE, «*Celebrare*» in *der römischen Liturgiesprache. Eine liturgie-theologische Untersuchung* («Münchener Theologische Studien» II. Systematische Abteilung 26), Hüber, München 1963.

<sup>8</sup> Cf. H.B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral* («Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft» 4), Pustet, Regensburg 1989, 491-493.

<sup>9</sup> Cf. DROSTE, «*Celebrare*» in *der römischen Liturgiesprache*, 82-141.

<sup>10</sup> Cf. S. SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme. Kriterien gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts. Teil I und II* («Europäische Hochschulschriften»). Reihe XXIII Theologie 250), Lang, Bern-Frankfurt-New York 1985.

<sup>11</sup> *L'Osservatore romano*, 7.4.1966.

<sup>12</sup> O. NUSSBAUM, «Die Liturgie als Gedächtnisfeier», in J. SCHREINER (a cura di), *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie*, Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983, 211s.

<sup>13</sup> A. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* («Tübinger Theologische Studien 18»), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz <sup>2</sup> 1987, 249.

<sup>14</sup> F. SCHNEIDER, «Liturgie als Ort, an dem das Volk Gottes Subjekt wird. Zur Stellung und Bedeutung des Laien im Gottesdienst», in *Theologisches Jahrbuch*, a cura di W. Ernst, Leipzig 1989, 295.

<sup>15</sup> Cf. SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie*.

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Kyrios Verlag, Meitingen 1966, 5.

<sup>17</sup> R. KACZYNSKI, «Was heißt „Geheimnisse“ feiern? Über den Zusammenhang von Mysterientheologie und Liturgiereform», in *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987), 241-255.

<sup>18</sup> Cf. O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932, <sup>4</sup> 1960, 60.

<sup>19</sup> F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 38-44.

<sup>20</sup> Cf. I. PAHL, «Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie», in *Liturgisches Jahrbuch* 46(1996), 71-93.

<sup>21</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1077ss.

<sup>22</sup> CCC 1135.

<sup>23</sup> R. KACZYNSKI, «Die Benediktionen», in B. KLEINHEYER e altri, *Sakramentliche Feiern II* («Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft» 8), Pustet, Regensburg 1984, 238s.

<sup>24</sup> SC 21; EV 1/33; cf. K. RICHTER, *Was die sakramentlichen Zeichen bedeuten*, Herder, Freiburg i. Br. <sup>2</sup> 1991.

<sup>25</sup> J. GRAYLAND, *Water and Chrism: The Theology of the Ritual of Initiation into the Christian Church*, Dissertazione Münster 2001.

<sup>26</sup> AGOSTINO, *Tract. in Joh. 80,3: CCSL* 36, 529.

<sup>27</sup> Cf., al riguardo, P.-M. GY, «La formule „Je te baptise“ (Et ego te baptizo)», in B. BOBRINSKOY ET AL. (a cura di), *Communio sanctorum. Mélanges J.-J. von Allmen*, Genève 1982, pp. 65-72.

<sup>28</sup> Cf. M. KLÖCKENER, «Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung», in A. ZUMKELLER (a cura di), *Signum Pietatis*, Augustinus Verlag, Würzburg 1989, 461-495; J. FINKENZELLER, «Das Sakramentenverständnis bei Augustinus», in ID., *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* («Handbuch der Dogmengeschichte» IV 1a), Herder, Freiburg i. Br. 1980, 38-43.

<sup>29</sup> HAUNERLAND, «Zur sakramententheologischen Relevanz», 40s.

<sup>30</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 40 (1948), 5-7.

<sup>31</sup> «Benedictio et invocatio Dei super aquam», *Rituale romanum. Ordo baptismi parvulorum*, Editio typica altera, Typis polyglottis vaticanis 1973, nn. 54. 91. 117. 141. 222. Cf. B. KLEINHEYER, «Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser», in *Liturgisches Jahrbuch* 26 (1976), 138-155.

<sup>32</sup> *Rituale romanum. Ordo paenitentiae*, Editio typica, Typis polyglottis vaticanis 1974, n. 46, cf. n. 62.

<sup>33</sup> *Pontificale romanum. Ordo confirmationis*, Editio typica, Typis polyglottis vaticanis 1971, n. 24.

<sup>34</sup> *Rituale romanum. Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Editio typica, Typis polyglottis vaticanis 1972, n. 75bis.

<sup>35</sup> B. KLEINHEYER, «Preisung und Anrufung Gottes zur Feier der Sakramente», in *Liturgisches Jahrbuch* 42 (1992), 3-24.

<sup>36</sup> K. RICHTER, «Das Verhältnis von Kirche und Liturgie», in A. AUTIERO, *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* («Münsteraner Theologische Abhandlungen» 62), Altenberge 2000, 117-130.

<sup>37</sup> HAUNERLAND, «Zur sakramententheologischen Relevanz», 41.

<sup>38</sup> *CIC* (1983), can. 840.

<sup>39</sup> HAUNERLAND, «Zur sakramententheologischen Relevanz», 42.

<sup>40</sup> Cf. sopra, nota 31.

<sup>41</sup> *Ordo baptismi parvulorum*, nn. 55. 92.

<sup>42</sup> KLEINHEYER, «Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser», 145.

<sup>43</sup> GIUSTINO, *Apologia* I, 65, citato da MEYER, *Eucharistie*, 101.

<sup>44</sup> K. RICHTER, *Darum kommen wir vor dein Angesicht. Vom Sinn des liturgischen Gebets*, Herder, Freiburg i. Br. 1992, 103.

<sup>45</sup> Cf. K. RICHTER (a cura di), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* («Quaestiones disputatae» 120), Herder, Freiburg i. Br. 1989; K. RICHTER, «Die Theologie der kirchlichen Trauung», in *Heiliger Dienst* 52(1998), 244-253.

<sup>46</sup> *Rituale romanum. Ordo celebrandi matrimonium*, Editio typica altera, Typis polyglottis vaticanis 1991, n. 74; *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, seconda edizione, a cura delle Conferenze episcopali di Germania, Austria e Svizzera, nonché dei vescovi di Bolzano-Bressanone, Lüttich, Lussemburgo e Stasburgo, Zürich e altrove 1992, n. 37.

<sup>47</sup> «Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes», n. 27, in *Die Feier der Trauung*, 27.

<sup>48</sup> Cf. R. PUZA, «Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum Spender des Ehesakramentes», in RICHTER (a cura di), *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?*, 62-83.

<sup>49</sup> *L'Osservatore romano*, 26.10.2001, 7s. Cf. C. GIRAUDDO, «Addai e Mari, l'anafora della Chiesa d'oriente: "Ortodossa" anche senza le parole istituzionali», in *Rivista liturgica* 89 (2002), 205-215.

<sup>50</sup> *Katholische Nachrichten Agentur* Dokumentation, n. 1, 2.1.2002. Per le osservazioni del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e la citazione, cf. *Regno-doc.* 7,2002,244.

<sup>51</sup> Rivista cattolica internazionale *Communio* 30(2001), 291.

<sup>52</sup> M. LANG, R. MEBNER, «Das Zeugnis des ostsyrischen Hochgebets der Apostel Addai und Mari», in *Christ in der Gegenwart* 54(2002), 101s.

<sup>53</sup> E.J. LENGELING, «Zentraler Teil einer Ganzheit», in *Gottesdienst* 9(1975), 68s.

<sup>54</sup> *Missale romanum*, n. 79.

<sup>55</sup> K. RICHTER, «Sakramente. III. Praktisch-theologisch und liturgisch», in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7(2004), 770.