

46.

La grazia sacramentale

Ci sono espressioni nella pratica cristiana che spesso ricorrono o possono suonare familiari a chi partecipa attivamente alle celebrazioni liturgiche o più in generale alla vita di fede di una comunità ecclesiale. Una di queste è proprio la «grazia sacramentale», a cui abbiamo deciso di dedicare il presente dossier.

Riferita soprattutto al sacramento dell'eucaristia, ma più in generale riguardante l'intero settenario sacramentale, la «grazia» è spesso intesa in **una dimensione principalmente individuale**, come "qualcosa" di donato da Dio al singolo credente grazie alla partecipazione al rito liturgico.

A partire dal concilio Vaticano II e dalla riforma che ne è seguita tanto per la liturgia quanto per la riflessione teologica, diversi fattori ed elementi sono stati integrati in questo discorso, che rischiava di legare troppo strettamente **il tema della grazia a quello del peccato**, in chiave univocamente individualista.

Il rilievo dello Spirito Santo come presenza di grazia nella comunità cristiana; la riscoperta del decisivo rimando al testo scritturistico; la dimensione ecclesiale del tema (della grazia e del sacramento) hanno portato a un **profondo ripensamento della questione**, che richiede di essere tradotto anche in chiave liturgico-pastorale.

È in questo orizzonte che vogliono muoversi i contributi qui offerti, che seguendo una traiettoria biblica e sistematica chiariscono il percorso riflessivo svolto dalla teologia e ne mettono in luce gli effetti e l'importanza **per la vita e la pratica della fede** del cristianesimo di oggi.

1. La grazia sacramentale, di ALBERTO CARRARA. Non è facile, nello scorrere del tempo e delle stagioni teologiche, definire l'incontro della grazia con il tema del sacramento. L'esperienza umana della gioia si intreccia a quella cristiana dello Spirito, il tutto accompagnato da una necessaria ripresa del rilievo del corpo, tanto per la grazia quanto (e forse soprattutto) per il sacramento.

2. La grazia del sacramento. Nutrirsi della Vita secondo Giovanni 6, di DAVIDE ARCANGELI. Il capitolo 6 di *Giovanni* ci offre una chiave di lettura singolare per comprendere il rapporto tra il dono di Gesù, il suo annuncio messianico e la dinamica eucaristico-sacramentale della prima comunità cristiana. Una lettura sintetica e approfondita per fare luce su un aspetto decisivo del Quarto vangelo.

3. Dimensione ecclesiale della grazia nelle celebrazioni ecclesiali, di DARIO VITALI. Il Vaticano II ha rimesso al centro il senso della grazia del sacramento per la comunità cristiana che partecipa alla liturgia, e non solo per il singolo. Una chiara sintesi in chiave ecclesiological per capire la storia, il pensiero e il senso per l'oggi di una fondamentale categoria teologica.

1. LA GRAZIA SACRAMENTALE

di ALBERTO CARRARA

«La grazia sacramentale». A prima vista, non sembra un “modo di dire”, quanto il titolo di un capitolo di un qualsiasi manuale di sacramentaria. Non di quelli recenti, però (i quali, forse, ne parlano, ma senza farne un capitolo) ma di quelli della teologia d'antan, quella del vecchio parroco, quella di

quel vecchio simpatico professore di teologia del seminario, spazzato via impietosamente dalle novità conciliari. L'espressione mi fa venire in mente, forse a torto, qualcosa di simile.

Molte delle novità che noi, genericamente, attribuiamo al concilio, sono "del concilio" per modo di dire: esistevano prima e spesso hanno cessato di esistere dopo. Sono diventate delle sigle comode che ci servono per designare un mondo che non ci appartiene più. E, come tutte le sigle, semplificano: semplificano il mondo di prima, il mondo di dopo, e tempi e modi del passaggio dal prima al dopo.

Solo che, nel parlare di «grazia sacramentale» non saprei esattamente spiegare che cosa si voleva dire, allora. Siccome, però, quella sigla e quel mondo non mi appartengono più, non mi sforzo neppure di recuperare la memoria dei significati di allora e, tanto meno, di rinverdire improbabili significati per oggi. Sono ferri del mestiere che non fanno più parte della mia officina.

Questa scollatura, però, mi pone un problema. Anche la «grazia sacramentale» dice con forza che qualcosa è andato perduto. Siccome non riesco a definire cosa, non riesco neppure a definire quale realtà, eventualmente, si è trovata al posto di quella che si è perduta. È chiaro che la sigla così com'è non mi dice molto. Non saprei, per l'appunto, citare un'altra sigla da usare al suo posto. Un mondo se ne è andato, e un mondo alternativo a quello che se ne è andato, è ancora oggetto di ricerca.

1. Grazia e sacramenti. La difficile coincidenza

Non si può dire, però, che termini come «grazia» e «sacramentale» hanno perso tutto il loro significato e, perfino, il loro fascino. Il vago senso di estraneità che si avverte viene, mi pare, soprattutto dal fatto che i due termini sono enun-

ciati insieme: il fatto, cioè, che la «grazia» è «sacramentale». In effetti, il termine «grazia», preso da solo, mi dice molto o, più precisamente, mi suggerisce molto. Mi trasmette un condensato di sensazioni, poco teologiche, molto estetiche, sensibili, a fior di pelle. Penso, in prima battuta, a qualcosa di bello, forse per la vicinanza di «grazia» con l'aggettivo «grazioso», «[dal lat. *gratiosus*, der. di *gratia*, «grazia»]. – 1.a. Che ha in sé grazia, che piace per la sua grazia: *un bambino g.; una g. ragazza; un viso molto g.; è graziosa quando sorride, quando balla*¹. Penso, poi, soprattutto a qualcosa di gratuito, di non dovuto, di generoso. Mi vengono in mente i grandi gesti della misericordia evangelica, soprattutto quelli che pongono in atto la sproporzione fra la bontà «dall'alto» e le fragilità «dal basso»: per esempio, la peccatrice in casa di Simone (cf. *Lc* 7,36-50), oppure il padre che vede da lontano il figlio che torna a casa, si commuove, gli corre incontro, lo abbraccia, lo bacia (cf. *Lc* 15,11-32), oppure ancora l'«oggi sarai con me nel paradiso» (*Lc* 23,43) che Gesù dice al «ladrone» che sta morendo con lui. Mi accorgo che sto citando soprattutto Luca, lo «*scriba mansuetudinis Christi*» (così lo ha definito Dante). Mi viene in mente anche l'adultera perdonata sulla spianata del Tempio (cf. *Gv* 8,1-11): è di Giovanni ma, si sa, è un racconto molto lucano. E si capisce. Gli studiosi dei vangeli ci dicono che Luca è sensibile particolarmente a questi temi.

Alla fine, dopo aver richiamato tutte queste straordinarie immagini, mi domando: ma, allora, che cosa è la grazia? Non so dire gran che e sarei tentato, semplicemente, di riprendere da capo a raccontare. Perché quel raccontare mi direbbe soprattutto una verità: davvero la sproporzione fra la sua misericordia e la nostra fragile e piccola umanità è enorme. E quella è, soprattutto, la grazia.

¹ Definizione ripresa da: <https://www.treccani.it/vocabolario/grazioso>.

Il nostro “modo di dire”, però, mette insieme la grazia e i sacramenti. Come dicevo, è proprio questo abbinamento che ci fa problema. Intanto si deve ricordare il rilievo ormai ampiamente condiviso e commentato circa la fruizione dei sacramenti nella chiesa di oggi. I sacramenti si sono come dispersi: il popolo di Dio, quello che rimane del popolo di Dio, ne diserta ampiamente alcuni: pochi si confessano, pochissimi si sposano in chiesa. L'unzione degli infermi, per tanti motivi sociali e culturali, è stata relegata ai margini della pastorale liturgica. Lo stesso ordine sopravvive stancamente, per mancanza di “clienti”. Rimane viva, al centro del popolo cristiano, la messa. Questo mondo simbolico – i sacramenti – è quello che si fa giocare con l'altro termine – la grazia: la grazia sacramentale. Se si dovesse semplificare ancora con una frase sola, forse si potrebbe dire che l'ambito della grazia si è ampliato ma, nello stesso tempo, si è estenuato, ha perso i propri contorni. Dall'altra parte, i sacramenti si sono ridotti, di fatto se non di diritto, e il sistema “settenario” si è un poco scompaginato. E, come ultima conseguenza, nessuno si meraviglia se dei molti che vanno a messa pochi sanno che cosa è la grazia.

2. La grazia e il corpo

Mi chiedo se l'affievolirsi del senso della grazia non sia da mettersi in stretto rapporto con l'indefinito senso del corpo che i credenti hanno quando vivono la loro fede e i segni che la accompagnano e la nutrono. Di solito il problema lo si ritiene risolto in partenza, dividendo accuratamente gli ambiti: la grazia riguarda l'anima, il sacramento tocca il corpo. Ora, l'espressione che stiamo considerando, dice invece qualcosa di diverso: dice che la grazia è strettamente unita al segno, tanto che questo definisce quella. L'ipotesi su cui vale la pena tornare è allora il ruolo defilato che il corpo ha nelle concrete liturgie sacramentali. Solo alcuni elementi, tra

i tanti. È nota l'origine etimologica del termine «battesimo»: «Le parole “battesimo” e “battezzare” derivano dal greco (βάπτισμα, βαπτίζειν), dove la radice corrispondente indica “immergere nell’acqua”»². Il *báptisma* originale è diventato un timoroso spruzzo di qualche goccia di acqua. L'olio della cresima (oltre che del battesimo) normalmente non si vede e non si sente. L'imposizione delle mani nella penitenza è (quasi) universalmente disattesa. Nella stessa messa l'oblio del corpo è evidente. Intanto il pane e il vino sono pane e vino per modo di dire: hanno perso la loro consistenza fisica e si sono rigorosamente stilizzati, spiritualizzati. L'assemblea è costretta a una partecipazione quasi esclusivamente verbale: sono ridotti al minimo i gesti e, soprattutto, i movimenti, tanto che lo spazio liturgico resta sullo sfondo: la messa entra poco nello spazio della chiesa e lo spazio entra poco nella messa. Mi rendo perfettamente conto che molto di questo è inevitabile. Molto, non tutto, e la sclerosi dei movimenti potrebbe essere coraggiosamente rivista. Ma il discorso ci porterebbe lontano. Ci resta soltanto di tornare al nostro tema per concludere.

In estrema sintesi si potrebbe dire così. La grazia è diventata sempre più spirituale non tanto per una accentuazione dei valori dello spirito, ma per una sottrazione dei valori del corpo. Il ruolo del corpo nella liturgia, infatti, si è assottigliato: quando si dice «grazia» forse si dice qualcosa del corpo ma quando si dice «corpo» non si dice quasi nulla della grazia. Resta da vedere se una grazia così pesantemente incorporea sia ancora la grazia del Vangelo e di Paolo.

Tanto che, per concludere, vogliamo porci una domanda, da manovali del Regno, non da teologi: non si potrebbe pensare che la grazia sacramentale è poco grazia perché è poco sacramentale, cioè poco corporea?

² Definizione ripresa da: <https://it.wikipedia.org/wiki/Battesimo>.

2.

LA GRAZIA DEL SACRAMENTO. NUTRIRSI DELLA VITA SECONDO GIOVANNI 6

di DAVIDE ARCANGELI

Tutto il capitolo 6 del *Vangelo di Giovanni* si presenta come una narrazione organicamente costruita attorno alla tematica simbolica del pane e del mangiare.

Nonostante infatti confluisca in questo capitolo di Giovanni una certa pluralità di tradizioni presenti nei sinottici (la moltiplicazione dei pani e dei pesci, la traversata del mare, la confessione messianica di Pietro ecc.), il montaggio narrativo giovanneo mostra una notevole coerenza, con un fondamentale obiettivo: rileggere l'intero itinerario storico di Gesù di Nazaret, dalla sua nascita alla sua morte e risurrezione, come un dono proveniente dall'alto, da Dio, una Parola che facendosi carne e morendo per noi è in grado di sconfiggere la morte e donare la vita per sempre.

Se Gesù moltiplica il pane e invita i discepoli a raccogliere tutte le spunte avanzate perché nulla vada perduto (cf. 6,12), egli stesso si fa interprete delle sue parole, quando invita la folla a procurarsi un cibo che non va perduto, ma che dura per la vita eterna (cf. 6,27). L'allusione a passare dal livello materiale a quello simbolico e interpretare il cibo come una Parola che Gesù può offrire è chiaramente colto dalla folla radunata nella sinagoga. Essa si pone in un'attitudine d'ascolto nei confronti del *rabbi* di Nazaret, del suo insegnamento "halachico" ossia della sua interpretazione della Legge, che rende possibile conoscere e attuare le opere di Dio. Gesù però invita la folla a compiere un passo in più, volgendosi dalle opere della Legge che vengono attuate per Dio, all'opera che ha Dio per soggetto, ossia quella che egli realizza nel cuore dell'uomo: la fede in colui che egli ha mandato. A questo punto quindi la folla introduce il tema del «segno» della manna (cf. *Es* 16,13), paragonando Gesù a Mosè e in-

terrogandolo sulla qualità dei segni che egli pone per accreditarsi come un profeta escatologico, una figura che chiama Israele all'ascolto della parola di Dio (*cf.* 6,30-33; *Dt* 18,15).

Qui la folla fraintende Gesù, perché non è in grado di comprendere la sua pretesa e lo pensa ancora come un profeta attraverso cui viene offerto da Dio il dono della Parola, come Mosè per la manna e la Legge, o come il profeta messianico che è atteso secondo l'oracolo deuteronomico (*Dt* 18,15). Il pane di cui parla Gesù proviene direttamente da Dio, senza mediazioni: la manna ne è una figura collocata nel passato, che si compie in colui che discende dal cielo e dà la vita al mondo (*cf.* 6,33). Se la folla invoca il dono di questo pane, piena di un desiderio che il maestro ha saputo accendere nel suo cuore, essa non comprende ancora la natura di questo pane: non si tratta infatti di una semplice parola, di un segno, come la manna, o di un insegnamento, come la Legge, si tratta invece di una persona, di Gesù stesso. Egli si auto-identifica con questo pane disceso dal cielo, capace di saziare la fame e la sete, attraverso il dono della fede.

Gesù non è quindi solo il profeta che interpreta la Legge o che media il dono proveniente da Dio, perché egli, nella sua umanità concreta e storica, è il dono stesso, come Pane proveniente dal cielo, capace di saziare ogni fame presente nel cuore dell'uomo. Ciò che sconvolge originalmente le categorie ebraiche manifestate dagli interventi della folla non è la presenza di una Parola, di un *Logos* che abita con Dio, collabora alla creazione, nutre il suo popolo con la Legge e alimenta ogni uomo con la Sapienza. La vera novità che Gesù porta è che egli, da uomo storicamente vissuto in un tempo e in un luogo particolari, pretenda di identificarsi con questo *Logos* e con questa Sapienza, rivelando di sé un'origine misteriosa e nascosta nell'umiltà della sua provenienza da Nazaret di Galilea.

Non a caso da qui in avanti prendono corpo le critiche radicali di un nuovo personaggio, i Giudei, che fanno parte del-

la folla perché hanno seguito il ragionamento di Gesù. Essi, a differenza della folla che fraintende Gesù, comprendono la sua pretesa ma la rifiutano, scandalizzati. Il punto di scandalo è proprio la provenienza di Gesù (cf. 6,42), ossia il fatto che la sua umanità storica possa essere il veicolo reale, il segno e lo strumento, e quindi, per così dire, il “sacramento”, di un’identità divina, quella del *Logos* stesso. Chi accoglie Gesù senza timori e paure, chi vede in lui non un “fantasma” senza consistenza, ma un uomo in carne e ossa, capace di rivelare nella sua umanità la presenza del Dio liberatore dell’*Esodo* e lo accoglie nella sua barca, può approdare alla riva della vita, attraversando indenne il mare della morte (cf. 6,16-21). Egli è il «sacramento», ossia il segno e lo strumento, di un dono di vita sempre attuale e capace di vincere la morte.

Entriamo così, dopo aver un po’ descritto l’unità organica di questo capitolo, nel tema sacramentale.

Gli interpreti si sono spesso divisi tra coloro che sostengono che in *Gv* 6 vi siano ampi riferimenti ai sacramenti, in particolare nel discorso di Gesù nella sinagoga di Cafarnao (cf. Dunn), e coloro che invece lo negano e rimangono aderenti a una visione prevalentemente centrata sulla fede messianica come passaggio per nutrirsi della vita eterna che il Signore darà (cf. Léon-Dufour) o, ancora, coloro che ritengono che gli ultimi versetti del discorso, di tonalità chiaramente eucaristica (cf. 6,53-58), siano un’aggiunta redazionale (cf. Bultmann).

Qui si ritiene che l’organica composizione giovannea mostri una connessione profonda tra la fede cristologica e il riferimento alla presenza dei sacramenti, in particolare dell’eucaristia, che da tale fede riceve consistenza.

Quando Gesù, per la seconda volta, si autoidentifica con il pane disceso dal cielo (cf. 6,48-51) insiste maggiormente sulla discontinuità tra questo pane e la figura della manna. Infatti se la manna non ha potuto impedire la morte delle generazioni storiche d’Israele, Gesù è in grado di dare una vita

che vince la morte per sempre. Questo pane è la sua carne, la sua umanità storica, che è consegnata per la vita del mondo (cf. v. 51). Il trapasso dalla figura della manna al suo compimento è costituito così dalla morte di Gesù.

Tale accenno alla morte salvifica di Gesù porta con sé un ulteriore scandalo dei Giudei, che non riguarda tanto la manducazione della carne umana, quanto il suo significato simbolico: essi si scandalizzano della pretesa di Gesù di dare la salvezza ad ogni uomo con la sua concreta umanità, con la sua carne.

Il sacramento è allora, nell'ottica della comunità messianica giovannea, la presenza dell'universale concreto, ossia la possibilità di nutrirsi di Dio ed entrare nella vita, a contatto con l'umanità singolare e storicamente individuabile di Gesù di Nazaret e con la sua morte in croce e risurrezione.

Nutrirsi di Gesù, di questa fede in lui, si compie nel "masticare" la sua carne (cf. *trogên*, v. 54). Con vivido realismo Gesù invita a riconoscerlo come un cibo di cui nutrire realmente la propria vita umana. Ciò non può che evidenziarsi come un'esperienza comunitaria e sacramentale della comunità a cui questo vangelo è indirizzato. Se l'esperienza eucaristica della prima comunità cristiana, nei suoi dettagli celebrativi, rimane avvolta dentro un alone di mistero, tuttavia non si può negare alla luce delle prime testimonianze cristiane, che anche le comunità giovannee, plasmate dalla testimonianza del Discepolo amato, siano state profondamente alimentate dalla grazia sacramentale dell'eucaristia.

Esse hanno vissuto e interpretato l'eucaristia come il luogo d'incontro reale con il Cristo risorto e di piena comunione con lui, per ricevere da lui il dono della vita eterna.

Come si esprimerà il santo vescovo Ignazio di Antiochia, figlio di questa comunità giovannea, la grazia sacramentale eucaristica è davvero un «farmaco di immortalità».

Se molti anche oggi hanno scelto di andarsene e non frequentare più l'eucaristia, come è accaduto per tanti discepo-

li di Gesù dopo il suo discorso nella sinagoga di Cafarnao, coloro che però hanno scelto di rimanere e di gustarlo ogni domenica, potranno proclamare con Pietro: «Signore, dove andremo? Tu solo hai parole di vita eterna».

3.

DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA GRAZIA NELLE CELEBRAZIONI ECCLESIALI

di DARIO VITALI

È tale e talmente radicata la comprensione della grazia sul versante del singolo credente, che suona inusuale parlare di dimensione ecclesiale della grazia. Per capire questa dimensione, bisogna far emergere le ragioni di tale comprensione e del suo forte radicamento nella fede del popolo di Dio: per questa via sarà anche possibile capire quando sia emersa una comprensione ecclesiale della grazia sacramentale, e verificare se e quanto sia stata veramente recepita nel vissuto ecclesiale.

1. Una visione individualistica della grazia

La comprensione individualistica della grazia è stata in-dotta da uno schema di pensiero ripetuto per un intero millennio. La Scolastica, in effetti, introduceva il tema della grazia nel quadro di un'antropologia tutta declinata sul dinamismo dell'*exitus-reditus*: l'uomo, che viene da Dio (*exitus*), è destinato alla comunione con lui (*reditus*) quale fine ultimo della sua esistenza. Per realizzarla, però, deve ricevere per grazia una capacità che non gli appartiene per natura. Perciò deve essere "potenziato" tanto nell'essere quanto nell'agire: se la fede, la speranza e la carità – le virtù teologiche – sono doni infusi nell'intelletto, nella memoria, nella volontà, che

rendono l'uomo capace di agire secondo Dio, più in radice egli è trasformato nel suo stesso essere mediante la grazia santificante, che inerisce all'anima e la trasforma, elevandola a una capacità permanente di comunione con Dio.

Questa visione verrà fortemente rinforzata dal concilio di Trento. Il Decreto sulla giustificazione afferma che

la giustificazione non è semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore, mediante la libera accettazione della grazia e dei doni che l'accompagnano, per cui da ingiusto diviene giusto e da nemico amico, così da essere «erede, secondo la speranza, della vita eterna» (*Tt* 3,7) (cap. 7).

La teologia post-tridentina, in polemica con le tesi della Riforma protestante, ribadirà questa concezione individualistica della grazia: l'aspetto ecclesiale, che poteva essere dedotto dal fatto che tutti sono battezzati in Cristo Gesù, non trova spazio in una dottrina totalmente concentrata sulla giustificazione del singolo: nessun canone riguarda l'aspetto ecclesiale nel decreto sui sacramenti.

Questa visione della grazia ha trovato forte alimento nella liturgia tridentina. Lo stretto legame tra sacrificio e sacerdozio proposto dal concilio per giustificare la gerarchia contro le contestazioni della Riforma (*cf.* il Decreto sul sacramento dell'ordine, proemio) determinava che la celebrazione della messa consistesse in una ripetizione incruenta del sacrificio della croce, compiuta esclusivamente dal celebrante. La presenza dei fedeli – imposta per precetto – era così marginale e passiva, che non si poteva parlare in senso proprio di assemblea. Per quanto si affermasse che «questo sacramento fosse ricevuto come cibo spirituale delle anime, perché ne siano alimentate e fortificate» (Decreto sul sacramento dell'eucaristia, cap. 2), in realtà tutto sembrava finalizzato alla conservazione del sacramento nel tabernacolo, per garantire un culto, espresso soprattutto nell'adorazione eucaristica. Era

così forte tale aspetto, che uno dei *vota* più ripetuti dai vescovi in vista del concilio Vaticano II era la partecipazione dei fedeli alle celebrazioni liturgiche.

2. «Una partecipazione attiva e consapevole»

Comprendere i principi della riforma liturgica proposti dal concilio e comprendere la dimensione ecclesiale della grazia nelle celebrazioni liturgiche è un tutt'uno.

La liturgia, infatti, mediante la quale, soprattutto nel divino sacrificio dell'eucaristia, «si attua l'opera della nostra redenzione» contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e l'autentica natura della vera chiesa (SC 2).

Il concilio parla di «vera chiesa», utilizzando una formula tipica della teologia post-tridentina: contro l'idea di una chiesa spirituale della Riforma, la «vera chiesa» era – secondo una celebre definizione di Roberto Bellarmino – «un cetto di uomini tanto visibile quanto il popolo romano, la repubblica di Venezia o il regno di Gallia». Dire invece che «appartiene alla vera chiesa di essere al contempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, impegnata nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tuttavia pellegrina», aggiungendo peraltro che «l'umano è ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, il presente alla città futura alla quale tendiamo» (SC 2), significa evidenziare la dimensione misterica della chiesa, dentro la quale circola la grazia in termini tali da realizzare pienamente l'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio (cf. SC 5).

Per comprendere la dimensione ecclesiale della grazia nella liturgia bisogna partire dal mistero pasquale, chiave di volta della riforma proposta dal concilio: «Per mezzo del

mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, [Cristo] morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ha ridato a noi la vita» (SC 5). Recuperando la visione ecclesiologicala dei Padri, il concilio conclude dicendo che «dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la chiesa». Se si rammenta che per i Padri il sangue e l'acqua che fiottano dal costato di Cristo sono il simbolo dei sacramenti della chiesa, si può dire che i sacramenti hanno per effetto la chiesa stessa: in questa circolarità la dimensione ecclesiale della grazia è espressa in maniera chiara e potente. La citazione di *At* 2,41-47 sulla comunità primitiva proposta da SC 6 conferma questo effetto ecclesiale della grazia sacramentale.

La chiarezza sulla dimensione ecclesiale della grazia, tuttavia, appare in SC 7: il testo elenca le diverse forme della presenza di Cristo nella liturgia: nella celebrazione eucaristica, nella potenza dei sacramenti, nella parola, nella chiesa stessa, quando due o tre sono riuniti nel nome di Cristo.

3. *Credo communio sanctorum*

Questa presenza nelle azioni liturgiche è garantita dal fatto che, «per compiere un'opera così grande, Cristo è sempre presente alla sua chiesa». La dimensione ecclesiale della grazia si fa chiarissima in questa espressione: «*Christus Ecclesiae suae semper adest*» non dice – come interpreta la traduzione italiana – che «Cristo è sempre presente nella», ma «alla sua chiesa», in una relazione frontale espressa nel secondo capoverso. Qui si spiega che «in quest'opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo unisce sempre a sé la chiesa, sua Sposa diletteissima». Si tratta di quel vincolo sponsale tra Cristo e la chiesa descritto in *Ef* 5,21-33. Il Cristo è sempre presente alla chiesa, perché è il Risorto, glorificato alla destra

del Padre, il quale ricolma la sposa dei suoi doni di grazia, facendola comparire davanti a sé «senza macchia né ruga né alcunché di simile, ma santa e immacolata».

In ragione di questo vincolo, la liturgia va compresa come «l'esercizio della funzione sacerdotale di Cristo» compiuto da tutto il corpo mistico – capo e membra strettamente unite – che offrono a Dio «il culto pubblico integrale» (cf. SC 7). Si capisce in questa logica come la liturgia sia «il culmine verso cui tende l'azione della chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutto il suo vigore» (SC 10). Come dire meglio la dimensione ecclesiale della grazia nei sacramenti?

Dalla liturgia, particolarmente dall'eucaristia, deriva a noi, come da sorgente, la grazia e si ottiene con la massima efficacia quella santificazione degli uomini e quella glorificazione di Dio in Cristo verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa.

Già la Tradizione aveva espresso questa verità con una formula sintetica che condensa la dimensione ecclesiale della grazia. Il Simbolo della fede parla infatti di *communio sanctorum*, che in origine non significava tanto la «comunione dei Santi», cioè l'unità tra la chiesa della terra e quella del cielo. Nel Nuovo Testamento «i santi» sono i membri della comunità, «santi» non perché impeccabili, ma perché hanno ricevuto il Santo, lo Spirito che santifica. Questa comunione nello Spirito avviene mediante «la comunione alle cose sante»: mediante la Parola e i sacramenti – le «cose sante» per eccellenza – il Risorto dona lo Spirito Santo e comunica la grazia di cui vive la chiesa. L'esito di questa grazia è la chiesa stessa, germe e inizio dell'umanità nuova: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Qui non c'è più Giudeo né Greco, non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28-29).