

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Corpo e liturgia

Vincenzo DI PILATO
Andrea GRILLO
Francesco MARTIGNANO
Francesco NIGRO
Grazia PAPOLA

Salvatore ABBRUZZESE
Angelo Giuseppe DIBISCEGLIA
Ruggiero DORONZO
Marianna IAFELICE
Francesco MONTENEGRO
Massimo NARO
Maria Pia SCALTRITO
Pier Giorgio TANEBURGO

2 ANNO IV
LUGLIO / DICEMBRE 2018

FDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Pio ZUPPA

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Francesco NERI

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
[http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2018

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2018

SOMMARIO

FOCUS

ANDREA GRILLO

Corpo e parola. Tra antropologia e liturgia » 229

FRANCESCO MARTIGNANO

«Per ritus et preces» (SC 48): l'efficacia di una formula conciliare » 243

VINCENZO DI PILATO

«Culmen et fons» e «gestis verbisque».

Uno studio storico-genetico comparato

di Sacrosanctum concilium e Dei Verbum » 275

GRAZIA PAPOLA

I gesti e le parole con cui Dio si prende cura del suo popolo:

un approccio biblico » 301

FRANCESCO NIGRO

Fragilità umana e vita sacramentale: quale relazione? » 313

STUDI

FRANCESCO MONTENEGRO

«Italiano-straniero», un'unica storia.

Intervista a cura di Pierpaolo Paterno » 335

SALVATORE ABBRUZZESE

Vangelo e società a partire dalla Evangelii gaudium.

La dimensione sociologica dell'evangelizzazione » 343

MASSIMO NARO

La dimensione sociale dell'evangelizzazione

a partire dalla Evangelii gaudium » 361

PIER GIORGIO TANEBURGO

I colori dell'amore e dello Shalom.

Sulla teologia visiva di Marc Chagall » 373

RUGGIERO DORONZO <i>Manipolazione delle notizie e opinione pubblica. Il caso di Filippo il Bello e la falsa bolla di Bonifacio VIII (1301).....</i>	» 401
ANGELO GIUSEPPE DIBISCEGLIA <i>Giuseppe Toniolo (1845-1918) e l'umanizzazione dell'economia. Riflessioni storiche a cento anni dalla scomparsa</i>	» 423
MARIA PIA SCALTRITO <i>Verso un nuovo umanesimo. Puglia, antica magistra culturae atque humanitatis Iudeorum Italorum</i>	» 441
MARIANNA IAFELICE <i>Visite pastorali in Capitanata, un caso emblematico: la parrocchia di San Severino abate a San Severo (1704)</i>	» 479
RECENSIONI.....	» 499
Indice dell'annata.....	» 513

FRANCESCO NIGRO*

Fragilità umana e vita sacramentale: quale relazione?

Introduzione

La fragilità e la preziosità della vita rappresentano il paradosso della solidarietà di tutti gli uomini. Questo mistero è espresso plasticamente dalle parole sapienti di Ger 18,4.6b: «Ora, se si guastava il vaso che stava modellando, come capita con la creta in mano al vasaio, egli riprovava di nuovo e ne faceva un altro, come ai suoi occhi pareva giusto. [...] Ecco, come l'argilla è nelle mani del vasaio, così voi siete nelle mie mani, casa d'Israele».

L'immagine della creta (della terra, dell'*humus* da cui uomo) plasmata dal vasaio esprime bene la relazione tra Dio e l'uomo, tra il Signore della vita e la condizione di fragilità che caratterizza ogni uomo. La consapevolezza di essere tra le mani di Dio e di essere forgiati da Dio con le resistenze, i limiti e l'elasticità propria di ogni pezzo di argilla messo sul tornio, rappresenta il mistero della vita. Eppure c'è una dignità che non ha prezzo: quell'alito vitale e quella identità che solo Dio ci offre.

La fragilità umana testimonia questo difficile equilibrio tra il primato del bene e il peso del male, contaminando tutti i tornanti della vita umana che dal somatico s'inoltrano verso lo psichico, l'etico e lo spirituale: l'equilibrio precario di salute e malattia, il circolo vizioso di dolore e sofferenza, l'insulto – fisiologico e insieme traumatico – della morte, il conflitto fra conscio e inconscio, la pulsione della concupiscenza, la perdita di equidistanza fra bene e male fino al fascino perverso del negativo, l'ottenebrarsi dell'intelligenza e l'insubordinazione della volontà non sono che sintomi diversi di una medesima patologia. E se è vero che Dio ha creato (così come Cristo ha redento e la Chiesa evangelizza) non solo la singola persona, ma anche la relazione tra le persone, questa complessa sintomatologia va rintracciata a livello personale e sociale, dove la

* Docente incaricato di Teologia sacramentaria presso la Facoltà Teologica Pugliese, Bari (donfrancesconigro@libero.it).

friabilità delle relazioni si manifesta, soprattutto oggi, in forme pervasive di atomismo e di disgregazione dei legami condivisi, fino a incancrenirsi in vere e proprie «strutture di peccato» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 36).¹

Tutto questo inquadra bene il senso di questo studio. Partendo da alcune riflessioni sulla fragilità dell'uomo ci si domanda come i sacramenti ancora oggi offrano una risposta autenticamente umana e teologica a questa condizione di vulnerabilità.²

1. La fragilità: via di autenticità dell'uomo

Per riflettere sul valore e il significato della fragilità potrebbe essere utile rileggere il bel libro testimonianza di un noto psicanalista italiano, V. Andreoli, che coniuga le qualità della fragilità con la missione terapeutica che ognuno può svolgere nel vivere questo grande mistero.

Si sente dire che l'educazione deve edificare un bambino forte, un uomo di coraggio che affronta le lotte e le vince. La timidezza, invece, va curata e prima ancora nascosta; la paura va dimenticata e sostituita con la potenza e per questo ci si allena a battere un nemico, prima immaginario e poi di carne; e l'abilità sta proprio nel romperlo e non nel venire rotti. Ecco la differenza tra i due opposti: la fragilità e la forza.

«Grandi» si crede siano coloro che hanno sempre vinto, mentre i «gracili» in un attimo si incrinano, si frantumano in tanti piccoli pezzi che non permettono di venire ricomposti. Io sono fragile e, paradossalmente, sono portato a parlare di forza della fragilità: di forza, anche se lontano dalla stabilità, dalla infrangibilità. [...] La fragilità richiama il tempo e la caducità del tempo, del tempo che passa. Ebbene, se sono stato, e sono, un buono psichiatra, se ho aiutato i miei matti, ciò è avvenuto per la mia fragilità, per la paura di una follia che si annida dentro di me, per la fragilità che avverto capace di sdoppiarmi, di togliermi la voglia di vivere e di rendermi simile a un depresso che chiede soltanto di scomparire per cancellare il dolore di cui si sente plasmato. E il dolore è una qualità dell'essere fragile.

[...] Come un vetro io, psichiatra fragile, tante volte ho corso il rischio di rompermi. Una gracilità che però aiuta l'altro a vivere, che mi ha permesso di capire la fragilità e di rispettarla, di stare attento a non manipolare gli uomini, a non falsificarli. Ho amato persino i

¹ L. ALICI, «Quale fragilità», in *Sacramentaria & Scienze Religiose* 20(2011)37, 67-71; qui 68-69.

² Cf. D. FARES, «I paradossi della vulnerabilità», in *La Civiltà Cattolica* (2018)4032, 533-545.

frammenti di uomo, mi sono dedicato con pazienza a metterne insieme i suoi pezzi. La fragilità rifà l'uomo, mentre la potenza lo distrugge, lo riduce a frammenti che si trasformano in polvere.³

Questo testo rivela il mistero che si cela dentro la nostra cultura che punta tutto sulla dimensione della forza, dell'apparire, dell'autosufficienza, del dominio, mascherando la verità di una fragilità strutturale che fa paura, crea inquietudine, disarmo, semplicemente che umanizza. All'incremento del sapere scientifico e tecnologico, alla sopraesaltazione del potere della ragione e dell'autodeterminazione, si associa il forte bisogno di ri-appropriarsi della propria umanità così com'è, nella sua temporalità, nella sua inconsistenza, nella ricerca di conferme, di aiuto, nel bisogno di sentirsi amati e protetti.

Tutto questo ha portato al centro il soggetto, valorizzando il mondo dei sensi e delle emozioni. Lo statuto antropologico della fragilità come irriducibile condizione di ogni uomo, come spazio vitale nel quale tutti ci troviamo, genera un'etica della cura come risposta immediata e un'autenticità della testimonianza per la vita del credente.⁴

1.1. Lessico di fragilità

Nella nostra cultura post-moderna centrata sul diritto di avere una vita forte, vincente, secondo la logica dell'applauso e del compiacimento, la fragilità è mascherata o spettacolarizzata, secondo lo stile dei *reality show*, tutto (sentimenti, intimità, errori, risentimenti e quant'altro) è sotto lo sguardo della telecamera e dei paparazzi, violando il luogo sacro della propria *privacy*.

Al contempo, la cultura odierna si presenta più propensa rispetto al passato a ospitare la fragilità e a curarla, basti pensare a tutti i progressi in campo bio-medico, tecnologico e anche delle scienze umane o alle filosofie orientali, favorendo il prolungarsi della vita o la ricerca di armonia. Sono sorte nuove forme di fragilità, basti pensare in Occidente alla cura degli anziani, sempre più numerosi e sproporzionati rispetto al numero dei giovani, alla difficoltà di entrare nel mondo del lavoro o della politica a causa di persone che lavorano fino a età avanzata, alle instabilità relazionali-affettive di coppie che anche dopo alcuni decenni di vita coniugale «scoppiano».

La fragilità rimanda a varie dimensioni della vita umana. Il termine fragilità deriva dal latino *frangere*, indica qualcosa che si può spezzare,

³ V. ANDREOLI, *L'uomo di vetro. La forza della fragilità*, Rizzoli, Milano 2008, 7-9.

⁴ Cf. ALICI, «Quale fragilità», 70.

si può (inter)rompere, e al contempo richiama ciò che è delicato e che necessita di attenzione, di cura da ricevere. Opponendosi all'infrangibilità, alla resistenza, non vuole indicare qualcosa che è deformabile, pieghevole, secondo l'antico adagio romano *frangar non flectar*. Questa condizione dell'uomo esprime l'instabilità, la precarietà della vita e delle relazioni, della propria condizione storica segnata dal tempo, dalla caducità, dalla sofferenza e dalla prova, dall'interruzione di relazioni. La categoria di fragilità rimanda quindi sia a una dimensione della persona che alla condizione stessa della storia, il tutto compreso secondo le categorie socio-culturali in cui si vive e con risvolti esistenziali anche molto diversi.⁵

1.2. Gli ambiti della fragilità

Senza pretendere di essere esaustivo sul tema, la fragilità può essere declinata in tre grosse aree: quella personale, quella sociale e quella ecclesiale.⁶

In primis la *fragilità personale* connota la dimensione temporale dell'esistenza umana, dice la sua *vulnerabilità* e la limitatezza del tempo della vita. Ma anche la fragilità personale rimanda alla dimensione psicofisica e alla fallibilità. Nel caso della dimensione *psicofisica* si rimanda alle condizioni difficili di vita, alla malattia e ai condizionamenti fisici e psicologici che influenzano il ben-essere e l'agire personale. Invece la fragilità come *fallibilità* rimanda alla sfera comportamentale, morale, all'ambito dell'errore con le varie sfaccettature.⁷

C'è un'ulteriore sfera che riguarda la fragilità *spirituale*, ossia la dimensione motivazionale, quella che riguarda le scelte della vita, anche la fiducia in Dio, il dubbio (che è anche salutare per un sano impegno nella ricerca), la difficoltà nel reggere gli impegni. Un'ultima sfera personale della fragilità è data dalla *gratuità*, ossia dalla disponibilità a farsi dono senza interessi, sapendo di poter perdere tutto, e riguarda il mondo delle relazioni (soprattutto amoroze, familiari, amicali), il mondo dell'impegno socio-politico, lavorativo e caritativo, dove non sempre si

⁵ Cf. L. CAFFO, *Fragile umanità. Il postumano contemporaneo*, Einaudi, Torino 2017; M. BIZZOTTO, «L'uomo: essere fragile», in G. GIRARDI – G. BONIFACIO (a cura di), *Oltre la fragilità. Il dono prezioso della libertà*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR) 2010, 11-27; L. PIALLI, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

⁶ Cf. F. PESARESI, «Appunti sulla "fragilità"», in *Sacramentaria & Scienze Religiose* 20(2011)37, 103-109.

⁷ Cf. L.M. LORENZETTI, «La forza della fragilità», in *Sacramentaria & Scienze Religiose* 20(2011)37, 127-137, in part. 134-137.

riceve accoglienza, rispetto, riconoscenza, dove si è spesso oggetto di critiche e vittima di giochi di potere e di contese.⁸

Una seconda macroarea della *fragilità* è data dalla dimensione *sociale*, riguardante sia la dimensione *socio-culturale*, ossia l'ambito delle discriminazioni, dei pregiudizi, delle ingiustizie sociali, sia l'ambito *economico*, della carenza di beni disponibili, la precarietà del lavoro o dei guadagni per la sussistenza.

Un'ultima area è quella della *fragilità ecclesiale*, di una Chiesa che come istituzione appare limitata, potremmo dire, nella sua *vision and mission*. In *primis* la *vision* rimanda alla proiezione che la comunità ecclesiale occupa nello scenario odierno, come è vista dal mondo, in cui appare ormai la «fine del sistema» e la crisi delle varie istituzioni, quindi anche della iper-istituzionalizzazione ecclesiale, data dalla multiculturalità, dalla frammentazione e dalla crisi delle identità sociali. Rileva la Noceti:

Non può più essere negato il fatto che le identità – dei singoli, dei soggetti sociali, dei popoli – hanno perduto solidità, definitezza, continuità; esse non si danno più all'interno di un sistema, ma vanno faticosamente e continuamente costruite su altra base. I modelli e i codici comportamentali, a cui ci si poteva conformare e che potevano essere scelti come punti di riferimento per la costruzione di un'identità adulta da compiersi una volta per tutti, non esistono più. «Caducità», «fragilità», «provvisorietà» sono i nomi della fragilità anche dei soggetti collettivi (la coppia, la famiglia, le organizzazioni, le istituzioni).⁹

La crisi dell'identità della Chiesa e dei suoi membri, del senso di appartenenza e di responsabilità, rende particolarmente gracile la stessa presenza ecclesiale, perdendo la sua centralità e il suo «ruolo» sociale e divenendo parte di un sistema più ampio e diversificato, per essere sempre più una istituzione *inter pares*. È in crisi il «Noi ecclesiale», il soggetto collettivo nelle sue varie componenti, tra fragilità «colpevoli» e scandalose che compromettono la sua credibilità e l'inadeguatezza nel rispondere ai bisogni della gente di oggi.

C'è una fragilità anche della *mission* ecclesiale, del suo divenire, del suo stare nel mondo contemporaneo. Oggi la Chiesa è in crisi, è ormai orfana rispetto alla forma tridentina segnata dal suo essere depositaria della verità, nella forma monolitica e stabile. È in crisi la proposta

⁸ Cf. A. SABATINI, «Dietro quelle ombre la luce del volto di un Padre buono. Introduzione al Convegno ecclesiale di Verona (17.10.2006)», in AVVENIRE, *Una speranza per l'Italia. Il diario di Verona*, Milano 2006, 126-139.

⁹ S. NOCETI, «Abitare le fragilità della Chiesa», in GIRARDI – BONIFACIO (a cura di), *Oltre la fragilità*, 125-148, qui 130.

dell'annuncio rispetto alla diffidenza, all'indifferenza e al pluralismo religioso, ma anche nella stessa proposta perché manca un linguaggio di fede compreso da tutti, sono venuti meno i principi base di una fede che un tempo si respirava in casa.

La stessa progettualità pastorale risente di un'inconsistenza nell'offerta di un messaggio che possa rispondere alle domande e perplessità dei molti o dei più. È fragile la credibilità dei membri della Chiesa rispetto a tutti gli scandali che stanno affiorando con forza, facendo emergere il bisogno costante di conversione e rinnovamento. È fragile la struttura interna della Chiesa con la crisi di identità dei ministri ordinati, deboli per eccellenza e incapaci di rispondere adeguatamente alle molteplici necessità dei fedeli e non più riconosciuti nel loro ruolo sociale come un tempo.

È in crisi la *leadership* dentro e fuori dal contesto ecclesiale. Si rivela debole anche il laicato nella sua identità e missione, tra smania di clericalismo e di «rivestire» un ruolo sociale, e senso di appartenenza fluttuante, in cui l'incisività della fede sulla vita, sulle scelte personali e sull'impegno comunitario è molto labile, come anche la formazione e lo spirito di collaborazione.

Spesso la fragilità è intesa in senso negativo, come limite, debolezza, fallibilità, conseguenza di una carenza di qualcosa, ma c'è anche la possibilità di intenderla in senso positivo, come condizione di libertà, come possibilità.

Si tratta della fragilità come condizione di chi, avendo maturato e disponendo di valori e risorse, non intende «imporre» il suo punto di vista né abbandonare il campo, non rinuncia a mantenere disponibile il proprio bene, la propria risorsa come dono per altri. È la fragilità come essere esposti all'accoglienza parziale, alla non comprensione, fino all'indifferenza e al rifiuto. È la fragilità propria del testimone [...] dell'amore gratuito e fedele, delle sue profezie nella storia delle relazioni umane, delle istituzioni, delle culture. È la condizione della persona umana quando si trova di fronte ad un «irrinunciabile» e lo porta con sé come proponibile soltanto gratuitamente, pena la sua deformazione.¹⁰

2. Cristo e la fragilità redenta

Questo nostro tempo può rappresentare un momento di svolta per ripensare alla fragilità alla luce del vangelo di Cristo, per un rilan-

¹⁰ G. LAITI, «Vivere la fragilità secondo la fede cristiana», in GIRARDI – BONIFACIO (a cura di), *Oltre la fragilità*, 111-123, qui 116.

cio profetico della missione della Chiesa, per un «cristianesimo non-religioso», come amava dire D. Bonhoeffer.¹¹ Un cristianesimo che non pretende di possedere il deposito di tutta la verità e di essere infallibile, ma che sceglie di vivere il pellegrinaggio doloroso e incerto di ogni uomo, segnato dal dubbio, dalle domande prive di risposte, dal grido di dolore senza senso, dalle contraddizioni che sfidano nel cammino di credibilità.

Andare oltre la prigionia dell'onnipotenza del cristianesimo permette di recuperare il senso profetico dello scandalo della croce, di fare la scelta di abitare la fragilità di cui la croce e Cristo sono la manifestazione evangelica, la buona notizia per l'uomo fragile di ieri e di oggi.¹²

2.1. La messianicità di Gesù: la debolezza trasfigurata

Fragilità e cura rappresentano le due facce di un'unica medaglia. Nel prenderci cura delle altrui fragilità si trova l'antidoto alla cura delle proprie, o meglio, ad accettare le proprie fragilità, integrandole come pietre preziose della propria umanità. Rileggere la fragilità da limite a potenzialità, da delusione a sensibilità, apre a uno scenario antropologico nuovo in cui la logica cristica della Pasqua illumina i passaggi di morte e vita, dalla morte e nella morte è presente e scaturisce la vita, dalle tenebre la luce di una vita nuova.

Sì, perché la morte e ciò che la prepara (malattia, sofferenza...) sono il grande *vulnus* con il quale ogni uomo deve confrontarsi con sempre maggiore consapevolezza e onestà. Accettare la vulnerabilità non abolendola o rifiutandola, ma interpretandola, integrandola e curandola alla luce della pasqua di Cristo rappresenta la grande sfida antropologica e teologica che pone le basi per una ri-comprensione della soteriologia e della sacramentaria, perché dalle sue piaghe tutti noi siamo guariti.¹³

La storia della salvezza è segnata dalla presenza di un Dio che opta per la via dell'umiltà e della fragilità per manifestare la sua forza sanante e rigenerante. Come rileva G. Girardi,

persino Dio appare nella storia in una condizione di fragilità, che tuttavia nasconde la forza vittoriosa della risurrezione, la quale

¹¹ Cf. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, lettere del 30.4.1944; 29.5.1944; 16.7.1944; 18.7.1944.

¹² Cf. F. GIACCHETTA, «Le stigmate di Cristo. Della fragilità di Dio», in *Sacramentaria & Scienze Religiose* 20(2011)37, 111-113.

¹³ Cf. M. MAGATTI, «Prigionieri della nostra onnipotenza», in *La Rivista del Clero Italiano* 85(2004), 845-856.

svela il senso autentico dell'apparente debolezza del Crocifisso, vale a dire la dedizione incondizionata di colui che accede alla gloria lasciandosi aggredire e «frangere» dal potere della morte (cf. 1Cor 15,55). Quell'amore per cui il Figlio umano è precisamente la risorsa (lo Spirito) che, donata alla nostra umanità, accompagna e sostiene il nostro stare nella debolezza e nella fragilità, gemendo e sperando, al modo dei figli. Dal punto di vista del credente, la fede conta sulla promessa e assume la forma della speranza.¹⁴

Gesù rivela la forza di Dio nella debolezza, nella fragilità, offrendo un volto nuovo a Dio e alla relazione con lui.

La debolezza di Dio si comprende quindi solo all'interno della logica propria dell'amore. L'amore porta all'immedesimazione con l'altro nella sua condizione concreta, proprio perché si carica dell'altro, non vuole separarsi da lui e lo accoglie così com'è. La sapienza/stoltezza di Dio allora non appare così distante dalla sapienza/stoltezza presente nel sentimento più alto delle donne e degli uomini di questa terra: l'amore.¹⁵

La messianicità di Gesù si colloca in continuità con le profezie (Is 61) che dicono liberazione dell'umanità dal male attraverso la sua partecipazione, la sua solidarietà, fondando un'antropologia messianica, come la definisce G. Ruggieri, che è partecipazione alla sofferenza umana, corporea, di ogni uomo.¹⁶

2.2. Gesù terapeuta: il linguaggio della cura

Dai vangeli emerge subito una missione di Gesù come terapeuta, come colui che cura le ferite degli uomini nelle varie situazioni di vita. Il vocabolario adoperato dai sinottici è diverso e presenta sfumature e attenzioni particolari, utili a cogliere il legame tra fragilità umana e azione sanante di Cristo che con i miracoli cura le ferite.¹⁷

¹⁴ G. GIRARDI, «Ha conosciuto e soccorso la nostra fragilità. Un sondaggio cristologico», in GIRARDI – BONIFACIO (a cura di), *Oltre la fragilità*, 87-109, qui 107.

¹⁵ G. RUGGIERI, «La debolezza forte di Dio», in *Presbyteri* 49(2015)4, 261-270, qui 264.

¹⁶ Cf. ID., *Chiesa sinodale*, Laterza, Bari-Roma 2017, 231-233. «Un'antropologia messianica immersa nella storia degli uomini ha il suo orizzonte specifico, analogo a quello di Gesù storico, dove al peccatore si annuncia la misericordia, al povero la buona novella, al sofferente la liberazione, alla vittima la fine del mondo che l'ha cancellata dalla faccia della terra» (*ivi*, 233).

¹⁷ Per approfondire il rapporto tra Gesù e i miracoli cf. A. BORRELL, «Miracolo», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 851-857; J.B. BAUER, «Miracolo», in ID. (a cura di), *Dizionario*

Un primo termine che appare è il guarire come «prendersi cura» (*therapéuō*); il verbo figura 43 volte nel NT, di cui 16 volte in Matteo e 14 in Luca. Solitamente si intende con questo termine l'azione che conduce alla guarigione, esplicitando la premura, l'attenzione nei confronti del malato nei cui confronti si ha un atteggiamento di rispetto e di servizio.¹⁸

Un testo emblematico è quello Mt 9,18-31, l'intreccio tra la vicenda del capo della sinagoga con la figlia ammalata e l'emorroissa, dove la ricerca di guarigione e la premura amorevole del Signore si incrociano in gesti di prossimità, di aiuto, ma che richiedono fede, fiducia in Gesù.

Un secondo verbo è «sanare/risanare» (*iaōmai*), presente 26 volte nel NT: 11 volte in Luca, 4 in Matteo, 1 in Marco e 3 in Giovanni. Il termine indica non solo l'atto della guarigione come *therapéuō*, ma anche la liberazione dall'infermità fisica, morale, sociale e spirituale, riabilitando la persona a una vita relazionale e sociale. Questa missione di guarire in maniera integrale le persone è affidata anche ai discepoli, in Lc 9,2, assimilabile al risanamento offerto ai lebbrosi che sono liberati e purificati (*katharizō*). L'essere «medico» di Gesù è iscritto nella sua missione, come sintetizza bene At 10,38: «Passò beneficando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui».

Un terzo termine tecnico per indicare l'azione sanante del Cristo è «ristabilire» (*hyghiainō*), indicando la guarigione integrale

che dona la salute non in virtù di un farmaco, ma come dono e segno del tempo della salvezza presente in Gesù di Nazareth. Le sue parole «Va' in pace e sii guarito (*hyghiēs*) dal tuo male» (Mc 5,34), testimoniano una guarigione nuova. Allo stesso modo l'espressione *hyghiainonta* di Lc 15,27 («lo ha riavuto sano e salvo») non indica solo «un essere ritornato fisicamente a posto», ma un pieno recupero dell'essere reintegrato nella dignità di figlio amato, riaccolto nella casa paterna, come avviene in una risurrezione da morte (15,24), passando da una vita di peccato e schiavitù a una condizione di libertà e familiarità (15,22-24), dall'essersi perduto all'essere stato ritrovato (15,32).¹⁹

Da ultimo, il guarire di Gesù è inteso come «salvare» (*sōzō*), una salvezza che riguarda tutto l'uomo e la sua vita, strettamente connessa con la guarigione fisica. È il caso dell'emorroissa, a cui Gesù dice: «la tua fede ti ha salvato», dopo averla guarita (Lc 8,44.48); così per il cieco

di teologia biblica, Morcelliana, Brescia 1965, 846-857; R. LATOURELLE, *Miracolo di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987, 75-120.

¹⁸ Cf. C. ROCCHETTA, «Guarì tutti i malati». *Gesù medico delle anime e dei corpi*, EDB, Bologna 2013, 36-38; K.H. RENGSTORF, «τέρας», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1981, 1152-1156.

¹⁹ ROCCHETTA, «Guarì tutti i malati», 40.

di Gerico (Lc 18,42) e per la peccatrice (Lc 7,50), una redenzione della persona e della sua umanità che passa attraverso la guarigione del corpo e che prepara e anticipa quella escatologica.

In definitiva possiamo cogliere quattro aspetti della «risposta» di Gesù alle fragilità dell'uomo: un prendersi cura, un risanare, un ristabilire nella sua dignità e un salvare, aspetti molto importanti per la ri-comprensione della missione sanante della Chiesa attraverso l'agire sacramentale.

Un ultimo elemento lo possiamo ritrovare nel «come» Gesù si accosta alla vulnerabilità umana, sul suo atteggiamento interiore che fonda, motiva e qualifica le sue azioni.²⁰ Il *pathos* con cui Gesù si è relazionato con le fragilità umane si esprime come «compassione». Il verbo classico è *splanchnízomai*, «provare compassione», «avere viscere di misericordia», come con la vedova di Nain (Lc 7,13), o di fronte alle folle smarrite senza pastore che fanno scaturire questo sentimento (Mt 14,14), il tutto sintetizzato bene nell'immagine autobiografica del buon samaritano (Lc 10,33).

Una seconda esplicitazione del *pathos* di Cristo è traducibile con la «benevolenza», ossia il voler bene, l'amare col cuore, un prodigarsi con delicatezza, come nel caso del paralitico alla piscina di Betzà (Gv 5,2-18). Ma l'amore premuroso di Gesù dice anche perdono, il perdonare settanta volte sette (Mt 18,21-22); il perdonare i suoi uccisori (Lc 23,34) e accogliere nel paradiso il ladrone pentito (Lc 23,43).²¹

In conclusione si può attestare che la salvezza annunciata dal Cristo passa attraverso una relazione empatica, una «commistione» con le sofferenze altrui, un coinvolgimento del cuore che fa scaturire l'approssimarsi premuroso. La cura parte dalle domande implicite ed esplicite dei suoi interlocutori, senza forzare ma accompagnando l'altro nel processo di consapevolezza della situazione personale di vulnerabilità e di precarietà, fino ad acquisire una fiducia in lui o a riscontrare tale fede che riscalda il cuore (Emmaus). Se la salvezza ha questa dimensione relazionale fondamentale, la cura delle fragilità è la risposta autenticamente umana che il Dio-uomo instaura con le varie persone segnate nella carne e nello spirito.²²

C'è un di più, Gesù non solo agisce a favore degli altri, ma *in primis* è lui che testimonia la cura del Padre nei suoi confronti abitando la fragilità con tutta la sua problematicità. Basti pensare al suo Venerdì santo di

²⁰ Cf. A. MARTIN, «La fragilità di Gesù», in *Credere Oggi* (2017)218, 45-59; A. CORTESE, «Dio vulnerabile», in *Credere Oggi* (2017)218, 61-78.

²¹ ROCCHETTA, «Guarì tutti i malati», 42-48.

²² Cf. D. PAVONE, «La malattia, tra fragilità e cura. Una paradossale opportunità», in *La Rivista del Clero Italiano* (2018)3, 181-192.

tradimento e sofferenza fisica e morale, di prova nella fiducia nel Padre, ma anche al Cristo risorto che appare con i segni della passione, rivelativi del suo abitare e trasfigurare la sua personale fragilità.²³

3. La fragilità trasfigurata: per un'antropologia sacramentale

La salvezza operata dal Cristo con la sua passione dopo la risurrezione e ascensione al cielo come intercetta la vita degli uomini? Sappiamo bene il valore fondamentale dell'annuncio della fede e della morale: la dimensione «dottrinale» e quella «etica» hanno la funzione di rendere intellegibile il mistero di Dio nella sua inaccessibilità, cercando di in-tendere, entrare dentro il mistero, ma i limiti strutturali dell'uomo nel capire il mistero e nell'incarnarlo in gesti concreti non permettono una piena comunione con Dio. Pertanto la fede cristiana non è una gnosi, ma è una relazione che si fonda sull'epifania di Dio, la sua rivelazione al mondo. Ricorda DV 2:

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

Se la rivelazione avviene mediante gesti e parole, annuncio ed eventi, la liturgia è «l'organo» che consente di cogliere il manifestarsi di Dio per l'uomo.²⁴

3.1. I sacramenti tra *logos* e simbolo: per una fragilità redenta

Spesso alla fragilità si associa la cura, espressione della carità attiva e concreta. Per molti sembra che la fede sia primariamente, se non quasi esclusivamente, questione di opere di carità fraterna. Il culto, il rito, la

²³ Cf. CEI, nota pastorale *Rigenerati per una speranza viva*, 29 giugno 2007, n. 10: ECEI 8/1649ss; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, cristologia e antropologia*, Roma 1981; G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005.

²⁴ Cf. A. GRILLO, *La riforma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 65-81.

liturgia non hanno una valenza «pratica» e di guadagno, non operano sulle realtà concrete e immediate, ma su un livello più profondo, che va scelto, ricercato, riconosciuto, accolto. Come ricordava Guardini, la liturgia non è solo esperienza di contemplazione del sacro, del mistero di Dio, ma anche movimento, azione. «La liturgia non ha “scopo”, o almeno non può essere ridotta soltanto sotto l’angolo visuale della finalità pratica. Essa non è un mezzo impiegato per raggiungere un determinato effetto».²⁵

Come il gioco per il bambino non «causa» nulla, ma realizza al meglio la sua armonia e la sua gioia, il suo bisogno di vita, di relazioni e di creatività, così il rito non produce qualcosa, ma si mostra come un’opera d’arte, è rivelativa, ha un valore «estetico» rigenerante, disegna la «forma», come la danza, dando senso, gusto e forma alla realtà, volgendo lo sguardo degli uomini al mistero di Dio.²⁶ Pur consapevoli che la liturgia e i sacramenti sono connotati di quella fragilità strutturale della condizione creaturale, per il mistero dell’incarnazione essi sono il tramite della vita divina per noi.²⁷

Rileva Chauvet:

Una liturgia non è altro che la parola di Dio che avviene sotto forma di rito. [...] quando la Parola avviene nella modalità rituale, produce altra cosa rispetto alla modalità del testo. Se è vero che nella sua essenza semitica di *davar* (ben differente, in questo, dal *logos* greco) la Parola è inseparabile da una intenzionalità di «evento»,²⁸

la Parola nel rito non ha una valenza conoscitiva, ma narrativa. Essa fa memoria degli eventi salvifici e ne trasporta, ne trasferisce la portata salvifica di ieri nell’azione celebrativa, grazie allo Spirito Santo che fa di «quelle parole umane la Parola di Dio» che qui e ora realizza «simbolicamente» quella comunione con Dio che in pienezza si avrà solo nell’*éschaton*.

La memoria rituale di cui la Parola si fa tramite ha senso solo se diventa memoria esistenziale, se oggi comunica questo dinamismo che intercetta la concretezza della vita dell’uomo e attiva un processo di trasformazione, di rigenerazione, di novità e intimità che non è un atto

²⁵ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930, 123-124.

²⁶ Cf. G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l’antropologia del rito*, Messaggero, Padova 2010, 96-103.

²⁷ Cf. M. FLORIO, «L’Eucaristia, sacramento della fragilità di Dio? Fragilità: cifra globale dell’attuale condizione umana», in *Sacramentaria & Scienze Religiose* 20(2011)37, 121-126, qui 122.

²⁸ L.-M. CHAUVET, «L’umanità, sempre da convertire, della liturgia», in *Id.*, *L’umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano (BI) 2010, 107-119, qui 115.

magico.²⁹ L'oggettività del dono della grazia offerta con il rito è legata inevitabilmente alla libera risposta di adesione del soggetto implicato che rende il dono fruttuoso, che fa dei gesti e segni sacramentali un'esperienza santificante.

Le epiclesi sull'acqua del battesimo, sul crisma o sul pane e vino dell'eucaristia attestano appunto che, in regime cristiano la «materia» dei sacramenti non è santificata se non in vista della santificazione di coloro che li ricevono. [...] Il fondamento della novità cristiana non è «morale», bensì «teologale»: l'evento pasquale dispiegato nell'evento pentecostale.³⁰

La liturgia come insieme di riti ha due grossi poli di attrazione: il mistero dell'incarnazione e quello pasquale. Se dal primo attinge il modello ispiratore e la finalità della vita credente, la comunione umano-divina, dalla Pasqua riceve la forza redentiva, lo Spirito che rende efficace e vivo qui e ora la croce di Cristo.

I sacramenti infatti sono mediazioni, «mezzi espressivi in cui si realizza l'identificazione, e dunque l'ad-vento, il sorgere dei soggetti come credenti».³¹ Il credente acquisisce una sua identità specifica grazie ai sacramenti che determinano la sua esistenza e lo proiettano verso quell'appartenenza piena e totale a Cristo, nonostante le resistenze del peccato. Se i sacramenti sono «atti di linguaggio ecclesiale in cui si realizza la condizione stessa della fede che si esprime»,³² il linguaggio simbolico media questa relazione Dio-uomo.

Il simbolo, sappiamo, mette in relazione due significanti. Esso non è tale per se stesso, ma per la sua relazione all'altro significante, rappresenta la stessa realtà simbolizzata, pur non potendosi identificare con essa. Pertanto, mentre il segno agisce a livello logico, il simbolo a livello interpersonale-affettivo, come dice l'etimologia del termine *symbolon*, «mettere insieme, unire».³³ Nell'azione rituale non avviene uno scambio commerciale di oggetti, ma attraverso degli elementi materiali si crea una relazione. «Attraverso degli oggetti sono dei soggetti a scambiarsi»,³⁴ quindi lo scambio simbolico è un dono, ha la capacità di

²⁹ Cf. C. VALENZIANO, «L'uomo della liturgia», in A. GRILLO – C. VALENZIANO (a cura di), *L'uomo della liturgia*, Cittadella, Assisi 2017, 88-95.

³⁰ *Ivi*, 117.

³¹ L.-M. CHAUVET, *Simbolo e Sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elledici, Leumann (TO) 1990, 79.

³² *Id.*, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Elledici, Leumann (TO) 1982, 185; cf. *Id.*, «La structuration de la foi dans la célébration sacramentelle», in *LDM* (1988)174, 83.

³³ Cf. *Id.*, *Simbolo e Sacramento*, 80.

³⁴ *Ivi*, 76.

creare una relazione tra le persone, eccede l'utilità e manifesta il suo carattere gratuito.³⁵

Rimarcare questa dimensione dia-logica e relazionale dei sacramenti permette di ri-connettere la storia della salvezza operata da Cristo con il nostro oggi. La salvezza operata dal Cristo consiste nel ridare all'uomo la dignità smarrita, portando a pienezza l'opera della creazione. Così i sacramenti sono

attuazione «iniziale» della redenzione di Cristo in noi. Così dicendo non vogliamo minimamente insinuare che i sacramenti siano da considerarsi come delle medicine che iniziano un processo di guarigione che, con l'uso continuato della stessa «medicina», sarà poi un giorno la guarigione dichiarata completa. I sacramenti c'inseriscono nella stessa realtà salvifica di Cristo e quindi ce la comunicano integralmente [...] ogni sacramento ci dà la totalità della grazia di Cristo, sebbene sotto l'aspetto particolare richiesto dal proprio segno sacramentale, ma si tratta di una «totalità di grazia» conferita allo stato germinale, che spetterà alla vita di sviluppare in tutta la sua piena efficacia. La santità della vita cristiana, infatti, consiste in una perfezione morale il cui valore si desume, nel cristianesimo, dal fatto di essere un'imitazione di Cristo.³⁶

La celebrazione dei sacramenti, quindi, funge da ponte tra Dio e l'uomo, coniugando l'agire salvifico di Dio con la condizione creaturale dell'uomo, assumendo la realtà cosmica, gli elementi naturali e facendoli assurgere a simbolo di una realtà più grande, offrendo la grazia, quello Spirito in azione che trasforma e rinnova ogni cosa. I simboli liturgici ri-presentano l'agire salvifico di Dio attraverso elementi materiali, verbali e gestuali molto piccoli, ma carichi di un'eccedenza di valore e potenza. Se si pensa alla vita sociale, il mondo dei simboli è fondamentale. Due capi di Stato in conflitto che si scambiano la destra sono il simbolo di un'alleanza di pace, una firma posta sotto un testo scritto da due contraenti realizza un passaggio di proprietà. La liturgia riflette della cultura «simbolica» della vita umana e ne assume gli elementi per caricarli di un valore specifico che ne fanno segno e strumento di salvezza.³⁷

Compito del culto è proprio quello di tradurre il naturale lamento di dolore, il naturale grido di gioia, il naturale giubilo, il naturale pianto e rammarico, in canto sacro, in parola sacra, in gesto sa-

³⁵ Cf. BONACCORSO, *La Liturgia e la fede*, 113-114.

³⁶ S. MARSILI, «I sacramenti sono segni-simbolo operanti la salvezza», in *Rivista Liturgica* (2008)3, 509-524, qui 513.

³⁷ Cf. CHAUVET, «L'umanità, sempre da convertire, della liturgia», 110-111.

cro. Non proibire i moti naturali, non averne pudore, non tarpare la ricchezza della vita interiore, ma al contrario esprimere questa ricchezza, affermarla nella sua pienezza, rafforzarla, crescerla. Dal culto l'accidentale è innalzato al necessario, il soggettivo è rischiarato in oggettivo. [...] Il culto non solo permette alle emozioni di esprimersi appieno, ma addirittura esige la loro massima intensità, le estende, le accentua. Quasi le sobilla, aizza le emozioni. E dando loro pieno riconoscimento, affermando la loro giustezza, il culto le trasfigura.³⁸

Florenskij qualifica la relazione vita-culto, rilanciando il legame intimo e connaturale tra l'azione sacramentale e gli stati emotivi, le condizioni esistenziali dell'uomo. Il culto, e nello specifico ogni azione sacramentale, assorbe il mondo naturale e la vita dell'uomo nella sfera del sacro, di Dio, non per distinguerlo o separarlo, ma per trasfigurarli, per far sprigionare tutta l'energia di bene e di salvezza che solo la Pasqua di Cristo può realizzare.

3.2. I sacramenti e la fragilità umana: storia di salvezza

Consapevoli che la vita teologale si realizza all'interno della vita umana, o a dirla con Chauvet, il «teologale» ha luogo, prende forma, solo nell'antropologico,³⁹ i sacramenti sono ancora oggi una risposta ai bisogni, alle fragilità che l'uomo vive?

Tre sono le dimensioni proprie dei sacramenti: quella soggettiva, quella oggettiva e quella intersoggettiva. Mentre la dimensione *soggettiva*, ossia spirituale-personale, esprime l'esperienza che il soggetto ecclesiale ha del sacramento, la dimensione *oggettiva* o dogmatico-disciplinare rimanda alla verità che quel sacramento porta e a ciò che garantisce l'autenticità della fede trasmessa dalla Chiesa, in continuità con Cristo. La finalità del sacramento non è solo legata all'esperienza del soggetto implicato o alla verità di fede celebrata, ma alla dimensione *intersoggettiva* o simbolico-rituale che fa di quello spazio e tempo un luogo di relazione, di incontro intimo e performante per i soggetti implicati: l'uomo e Dio stesso. Questo motiva il senso della connessione tra la fragilità dell'uomo e la storia di salvezza come fragilità redenta, ossia trasfigurata.⁴⁰

³⁸ P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 206-207.

³⁹ Cf. L.M. CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997, 177.

⁴⁰ Cf. A. GRILLO, «L'azione rituale, ovvero "ciò che precede e sopravanza la ragione"». Sacramenti e liturgia nell'insegnamento teologico», in G. TANGORRA – M. VER-

Il termine stesso *fragilità* suggerisce un'agilità interconnessa a qualche cosa: una *fra-agilità*. Cioè una fragilità dalla mancanza di una relazione con ulteriori agilità che supportandola la potenzino e, da essa stimolata, la sostengano. Starebbe a indicare, cioè, *un'agilità ottenibile da una inter-agilità*; da una interazione fra diseguali agilità-abilità.⁴¹

Si può quindi affermare che anche i sacramenti sono un'«agilità» che si ottiene attraverso un'azione sinergica compiuta da soggetti diversi, ma comunque segnata da un limite che indica e può diventare tramite per creare comunione. È il caso della sacramentalità della Chiesa, ma lo è anche di ogni azione sacramentale in senso specifico dove il limite umano e quello creaturale del rito sono messi in azioni, abilitandoli per la forza dello Spirito a essere agili, capaci di muovere, di generare grazia, salvezza, ma anche legami che custodiscono, proteggono, nutrono e rigenerano la vita del credente, intessendo una novità dal di dentro.

Pur distinguendo il piano spirituale da quello psico-fisico, è possibile associare ai sacramenti non solo le tappe esistenziali fondamentali, come hanno fatto Tommaso e la Scolastica, ma anche le fragilità umane a cui la grazia specifica di ogni sacramento cerca di offrire un supporto. Attraverso l'analogia con la vita corporale Tommaso riconosceva ai sacramenti una *virtus* che risponde alla natura stessa dell'uomo.⁴² Il *Catechismo della Chiesa cattolica* al n. 1210 afferma:

I sette sacramenti toccano tutte le tappe e tutti i momenti importanti della vita del cristiano: grazie ad essi, la vita di fede dei cristiani nasce e cresce, riceve la guarigione e il dono della missione. In questo si dà una certa somiglianza tra le tappe della vita naturale e quelle della vita spirituale.

Ben consapevoli che i sacramenti sono una risposta al peccato e al cammino di perfezionamento,⁴³ riprendendo questo schema classico possiamo affermare che i vari sacramenti ancor oggi rispondono a situazioni di fragilità dell'uomo.

GOTTINI (a cura di), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 179-192, qui 184-186.

⁴¹ LORENZETTI, «La forza della fragilità», 131.

⁴² *STh* III, q. 65 a. 1c. Pertanto nella vita personale ritroviamo la nascita, a cui corrisponde il battesimo (la rinascita), la crescita e irrobustimento (la cresima), il nutrimento (l'eucaristia) e il rimedio contro la malattia spirituale e fisica (penitenza e unzione). A livello sociale sono offerti due sostegni: al bisogno di ordine sociale nella vita spirituale corrisponde l'ordine sacro e al bisogno di procreare e contro la concupiscenza della carne nella vita spirituale corrisponde il matrimonio.

⁴³ Cf. *STh* III, q. 65 a. 1.

Il battesimo è il modo attraverso il quale oggi Cristo si prende cura della vita nascente e risponde al bisogno di identità e di protezione di cui all'inizio della vita una persona necessita. La grazia specifica del battesimo è la giustificazione, ossia il ristabilire l'uomo nella sua condizione autenticamente creaturale, donando la salvezza di Cristo, l'appartenenza a lui, tanto da essere qualificato come figlio nel Figlio e tempio dello Spirito. Così è capace di chiamare Dio come Padre e di invocarlo con familiarità, come dice il rito dell'*Effatà* e la consegna della preghiera domenicale.

Il bisogno di un'identità è legato a un'appartenenza, un bambino è riconosciuto con un nome e cognome alla nascita che dimostra il legame con la sua famiglia. Nell'ordine della grazia e della vita spirituale è importante per i credenti riscoprire questa appartenenza a Dio e alla comunità ecclesiale attraverso il battesimo, non a caso sono previsti i «padrini», che dovrebbero essere «genitori nella fede», e un nome identificativo.

Oggi è in crisi la prassi battesimale degli infanti in quanto è in crisi l'identità cristiana e l'appartenenza alla Chiesa da parte degli adulti.⁴⁴ Una nuova evangelizzazione dei sacramenti non può prescindere da un serio cammino di fede dei genitori e da un'esperienza di famiglia nella comunità ecclesiale. I vari tentativi di accogliere e accompagnare le giovani coppie sono un modo concreto di rispondere a questa situazione. Oggi le nostre comunità parrocchiali sono in profonda crisi d'identità, un rilancio missionario della vita ecclesiale esige un ripartire dall'annuncio di fede e da una relazione viva e personale col Cristo.

Questo esige una rivitalizzazione della prassi sacramentale come forma concreta per prendersi cura dei credenti nelle varie fasi della vita, aiutandoli a scoprire la forza risanante del rito che fa sperimentare la salvezza. Forse anche quella passione e quell'autorevolezza nel parlare e nell'agire proprie di Gesù sono in crisi nella vita pastorale della Chiesa, quella benevolenza e quel modo di accogliere con tenerezza e affabilità di Cristo interpellano le nostre comunità, i pastori e gli operatori pastorali, richiamando a una riforma intima e profonda che passa attraverso un'umanità accogliente e trasfigurata, primo «sacramento» della nostra fede.

Il bisogno di protezione dal male e di vita eterna sono insiti nel cuore di ogni uomo, e il battesimo con l'orazione di esorcismo e l'unzione pre-battesimale rimandano a questo bisogno di liberazione, di protezione, di una salvezza che Dio offre attraverso il segno della croce

⁴⁴ Cf. P. GRASSI, «Fragilità delle appartenenze», in *Sacramentaria & Scienze Religiose* 20(2011)37, 95-97.

sulla fronte, l'imposizione delle mani, l'unzione. Di fatto questa vita nuova e condizione nuova di figlio di Dio si esprimono – anche con i simboli dell'acqua che purifica, della veste bianca e della luce – simboli e riti che raccontano e realizzano la novità del Risorto nella vita del battezzato.

La crescita umana e spirituale si confronta con l'esperienza della prova e della responsabilità che dice la situazione di fragilità dell'uomo nella lotta contro il male/maligno. La cresima si qualifica come sostegno dello Spirito di sapienza e santità nell'impegno di annunciare, diffondere e difendere la fede (LG 11), nonostante i limiti personali. Come Cristo è stato guidato dallo Spirito, così il cristiano solo grazie a questa presenza sanante riesce ad affrontare il quotidiano impegno di testimone della fede.

Il bisogno di nutrimento, di sostegno nel cammino quotidiano della vita, la fragilità della solitudine, dello scoraggiamento nel non riuscire ad affrontare le prove e le fatiche, il rischio di perdere la gioia e il senso di comunione e solidarietà trovano una «medicina spirituale» nel mistero eucaristico. Con la celebrazione eucaristica, la famiglia di Dio riunita insieme nella gioia della preghiera, nel fare memoria dei benefici di Dio e nel chiedere perdono delle mancanze, nel ricevere il *cibus viatorum* trova il senso e l'orientamento, pregustando le nozze dell'Agnello. L'eucaristia è partecipazione costante alla Pasqua, al morire e risorgere con Cristo in attesa della Pasqua senza fine.

In questo dinamismo di offerta e comunione il credente trova la forza spirituale dal Cristo, Parola e pane di vita, e scopre di essere sostenuto dal cammino dell'intera comunità. L'eucaristia, la *fractio panis*, la fragilità del pane eucaristico fa la Chiesa, la comunità di credenti come il popolo di Dio, facendo scaturire quel «Noi ecclesiale» che può sanare le ferite della solitudine, alimentando la cultura della solidarietà, della fraternità, della carità autentica, generando quella comunione in Cristo tra i fratelli che è il segno eloquente della novità del Regno. Eppure tanta fragilità ancora abita le nostre assemblee eucaristiche, spesso fredde e spersonalizzanti, dove il clima di famiglia di Dio, la gioia della fede, la carica affettiva dei gesti liturgici non traspaiono.

La fragilità dell'uomo si confronta in maniera del tutto speciale con la malattia fisica e morale, spirituale. Il grido di aiuto che scaturisce dal cuore dei credenti trova un sostegno unico nei sacramenti di guarigione, come sono definiti dalla tradizione cristiana la riconciliazione e l'unzione degli infermi. Con essi si esprime la cura amorevole di Cristo e della Chiesa per chi è nel peccato e nella malattia, facendo percepire quella vicinanza di Cristo medico delle anime e dei corpi, ma anche di una comunità ecclesiale che sostiene con la preghiera e la vicinanza chi è nella prova. Il perdono dei peccati, la speranza e fiducia in un nuovo

inizio, l'unzione delle mani e della fronte quali «luoghi-simbolo» del mondo dei pensieri, degli affetti e delle azioni, rivelano la cura di Dio che vuole risanare e ristabilire tutto l'uomo, perché tutta la sua vita sia storia di salvezza.

La vita sociale rimanda al bisogno di avere punti di riferimento, guide sagge e prudenti, ma anche di poter trovare persone con cui condividere con un affetto speciale la propria vita. I sacramenti per la vita sociale, ordine e matrimonio, esprimono anch'essi in modo concreto la cura per la fragilità dell'uomo nel bisogno di Dio e della sua guida e sostegno (ordine) e di risposta al bisogno di autenticità nell'amore, di vita feconda alla maniera di Cristo (matrimonio).

I riti esprimono sapientemente tutto questo con il linguaggio simbolico. L'imposizione delle mani da parte del vescovo (per il presbiterato anche dei presbiteri, per l'episcopato dei vescovi), la preghiera di ordinazione con l'invocazione dello Spirito (per l'episcopato accompagnato dall'imposizione del libro dei vangeli, segno del ministero episcopale «sotto la Parola e a servizio della Parola»), rimandano all'incapacità dell'uomo di svolgere da sé questa missione di pastore e guida. È lo Spirito che consacra e invia, è la comunità di fede la garanzia dell'autenticità del servizio ecclesiale. Anche le unzioni (delle mani per i presbiteri, del capo per i vescovi) rimandano allo speciale dono dello Spirito per assistere il candidato nell'agire secondo Dio (mani) e nel discernere e parlare secondo la volontà di Dio (capo).

Così nel matrimonio i segni narrano la cura di Dio. Lo scambio del consenso attraverso l'intreccio delle mani, il dono dell'anello, comunemente chiamato «fede», la preghiera di benedizione oggi accompagnata anche dal rito della *velatio*, indicano l'alleanza, il bisogno di aiuto reciproco, la nuova tenda che Dio abita grazie alla vita di coppia. È il Dio fedele il sigillo che garantisce la custodia della fedeltà, è l'amore di Cristo per la Chiesa il modello e la fonte del farsi dono fecondo e per sempre nella vita di coppia. È la memoria attualizzante di questi misteri che donano alla nostra umanità debole la forza e anche il coraggio che è grazia.⁴⁵

⁴⁵ Anche i sacramentali potrebbero rientrare in questa logica di «cura delle fragilità». Pensiamo al rito delle esequie, al valore terapeutico che ha nel voler lenire e consolare le lacrime dei parenti segnati dal lutto, quale grande e fondamentale annuncio di speranza per i cristiani. Ma anche la professione religiosa che risponde, pur nella specificità del carisma di ogni forma di vita consacrata, al bisogno di totale appartenenza a Dio, di opporsi all'egoismo umano con un amore puro, totale e disinteressato. Da ultimo, si potrebbe considerare il rito degli esorcismi, con la carica salvifica che porta contro la fragilità del male che attanaglia il cuore umano con forza e violenza.

4. Come approdo

La Scolastica aveva considerato i sacramenti in riferimento all'azione salvifica di Cristo e alla mediazione della Chiesa, mentre il culto e i riti erano legati all'antropologia e alle virtù proprie dell'uomo.⁴⁶ La svolta antropologica ha permesso un passaggio importante nella dislocazione dei sacramenti dal culto a un riaffiorare dell'inscindibile unione tra rito e sacramento. Questo sviluppo teologico ha permesso di cogliere il legame intimo tra la vita umana e i sacramenti, scorgendo nella storicità e temporalità dell'uomo, nelle sue scelte, nella sua corporeità, nella socialità, tutto il vissuto umano che i sacramenti con i loro simboli assumono e trasfigurano. Si è passati, come osserva Grillo, «dalla visione del culto come *protestatio fidei* alla visione della liturgia come *actus fidei* e perciò ha recuperato un legame profondo del sacramento con la rivelazione».⁴⁷

La funzione dei sacramenti è di celebrare la vita e partecipare alla novità di vita introdotta dal Cristo.⁴⁸ La fede è interpellata profondamente dai sacramenti, ma essa stessa risente di questa comune situazione di fragilità. La fede è fragile perché «non è mai riducibile a un sentimento, a una certezza, a una decisione del credente»,⁴⁹ ma si lascia interrogare e provocare dagli eventi della vita, diventando grido e appello, come lo è stato per Gesù sulla croce. La fede non è mai autosufficiente, ha bisogno della comunità, degli altri con i carismi e i ministeri propri, offrendo una variegata testimonianza.

Ma la fede si connota per i suoi fallimenti e incapacità di dire tutto, capire tutto, eppure la sua vera forza è l'amore gratuito e sanante che si fa servizio come per Cristo, fino a consegnarsi totalmente al Padre. Anche i sacramenti come atti di fede risentono di questo «limite qualificante», non sono atti magici, non danno certezza nel risultato immediato da vedere con gli occhi umani, ma sono sempre azioni «velate» che lo Spirito «ri-vela» nel cuore dei credenti. I sacramenti, pur nella fragilità della loro materia e forma, pur non essendo sempre di immediata comprensione, pur nel limite comunicativo dell'intelligibilità della fede, contengono una carica spirituale che solo per la fede in Cristo e

⁴⁶ Cf. C. SCORDATO, «Rapporto tra liturgia e teologia: il modello della Scolastica», in *Rivista Liturgica* (2007)3, 376-392, qui 379-381.

⁴⁷ A. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti "in genere ritus"*, Messaggero, Padova 2008, 105.

⁴⁸ Cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «Mysterium» al «Sacramentum»*, EDB, Bologna 1989, 529-533.

⁴⁹ LAITI, «Vivere la fragilità secondo la fede cristiana», 120.

nella comunità possono diventare espressivi di una familiarità con Dio, di un'azione terapeutica di Cristo per noi oggi.

Ogni celebrazione sacramentale offre la possibilità di «ascoltare la Parola, di guardare la Gloria e di sperimentare il Mistero», abilitando ogni credente ad accogliere l'agire sanante del Risorto che accoglie le piaghe del cuore e della carne di ogni uomo facendone luoghi di grazia, esperienza di salvezza, grazie alla mediazione ecclesiale.⁵⁰ Pertanto la funzione dei sacramenti non è solo la cura del singolo, ma attivare nel cuore dei credenti la premura, la solidarietà, l'amore fraterno che si fa servizio per la vita, la dignità di ogni vita, diventando sacramento di Cristo medico, unica risposta alla fragilità dell'uomo e di questo mondo.⁵¹



Partendo da una riflessione sulla fragilità e sui risvolti antropologici che questa dimensione ha sulla vita dell'uomo, si cerca di trovare nella cura di Cristo e della Chiesa la risposta a questo bisogno di salvezza. In questa logica la vita sacramentale nella sua poliedricità rappresenta la modalità concreta con cui il Risorto nella Chiesa mediante lo Spirito trasfigura la fragilità da limite in potenzialità.



Starting from a reflection on the fragility and anthropological implications that this dimension has on human life, we try to find in the care of Christ and of the Church the answer to this need for salvation. In this logic, sacramental life in its versatility is the concrete way in which the Resurrected, in the Church through the Spirit, transfigures fragility from limit into potentiality.

**FRAGILITÀ UMANA – FRAGILITÀ DELLA CHIESA – SALVEZZA – GESÙ
TERAPEUTA – CURA DI GESÙ E DELLA CHIESA – SACRAMENTI –
SIMBOLO – PAROLA E GESTI – RITO – FEDE E LITURGIA**

⁵⁰ Cf. VALENZIANO, «Ascoltare la Parola, vedere la Gloria, sperimentare il Mistero», in GRILLO – VALENZIANO (a cura di), *L'uomo della liturgia*, 97-129.

⁵¹ Cf. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile*, 56-59.