

## **BATTESIMO E MISTERO PASQUALE**

### **Riflessione teologica sul battesimo e il suo contenuto trinitario**

#### **1. IL CONTESTO STORICO: UN KAIRÒS DELLO SPIRITO**

L'Esortazione Apostolica post-sinodale *Christifideles laici* afferma con forza che non è un'esagerazione dire che l'intera esistenza del credente in Cristo «ha lo scopo di portarlo a conoscere la radicale novità cristiana che deriva dal battesimo, sacramento della fede, perché possa viverne gli impegni secondo la vocazione ricevuta da Dio» (n. 10). Del resto, il card. Suenens ha potuto scrivere che «il cuore del Concilio Vaticano II è la ripresa della coscienza del sacramento del battesimo». Queste due affermazioni focalizzano una caratteristica e un compito fondamentali della vita della Chiesa nel nostro oggi: un vero e proprio *kairòs* dello Spirito. L'impegno della «nuova evangelizzazione», che Giovanni Paolo II ha definito la «priorità pastorale» per la Chiesa nel nostro tempo, e che già trova riscontro – a molteplici livelli – nella spiritualità e nella prassi dei credenti, ha, infatti, un suo punto qualificante – quasi una sua indispensabile premessa – nella riscoperta di una forte e limpida coscienza battesimal. Tanto più che – come notava già alcuni anni or sono K. Lehmann – nella situazione odierna «il battesimo, nella sua stessa essenza come nella sua prassi, si è ormai reso estraneo all'uomo»<sup>1</sup>.

Tutto ciò diventa anche impegnativo invito alla teologia a riscoprire la novità dell'evento battesimal, per proporne la ric-

<sup>1</sup> K. Lehmann, *Il rapporto tra fede e sacramento nella teologia battesimal del cristianesimo*, in Id., *Presenza della fede*, Queriniana, Brescia 1977, p. 249.

chezza ai credenti, e per illuminarne anche la carica evangelizzatrice e di trasformazione della vita personale e sociale. L'esigenza stessa, nella nostra area geografico-culturale, di trovare la via (le vie) adeguata per una «prima» evangelizzazione o per una ri-evangelizzazione degli uomini nostri fratelli, alla ricerca di un senso vivibile e definitivo del loro esistere, ci impone di ridefinire l'*identità* della vita cristiana. E di questa identità la fede e l'evento battesimal sono principio e compendio.

Approfondire il contenuto e il significato centrale dell'evento battesimal significa dunque – allo stesso tempo – andare al cuore della missione evangelizzatrice della Chiesa nel nostro tempo, e andare al cuore dell'identità cristiana, così come ci è trasmessa dalla testimonianza neotestamentaria ed è continuamente attualizzata nella vita della Chiesa.

In particolare, due elementi della testimonianza neotestamentaria riacquistano oggi la loro centralità: da un lato, la netta concentrazione del *kerigma* apostolico nell'evento pasquale di morte e risurrezione del Cristo e la definizione del battesimo come una peculiare partecipazione a quest'evento; dall'altro, la «spiegazione» sia dell'evento pasquale, sia – di conseguenza – dell'evento battesimal come manifestazione e comunicazione della Vita trinitaria di Dio alla storia degli uomini. In questo preciso contesto, il mandato missionario che chiude il vangelo di Matteo – «andate e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (28, 19) – ci dischiude, in modo preciso e pregnante, il significato storico-salvifico della fede cristiana.

Mio intento, nella presente relazione, sarà precisamente quello di proporre alcune sintetiche linee di una teologia del battesimo nell'orizzonte del *kerigma* centrale della fede cristiana, e cioè di quella cristologia trinitaria che ci è narrata dall'evento pasquale. In questa prospettiva l'evento battesimal si mostra come l'attualizzazione efficace e partecipata per la fede all'uomo, dello stesso evento pasquale del Cristo che, grazie al dono dello Spirito Santo, innesta il credente nella Vita trinitaria quale spazio di realizzazione piena dell'umanità dell'uomo come persona-in-comunione.

Questa chiave di lettura pasquale e trinitaria dell'evento battesimal permette, a mio avviso, non soltanto di giungere al cuore dell'esperienza battesimal quale ci è tramandata, normativamente, dal Nuovo Testamento; ma anche di reimpostare la teologia sacramentale del battesimo evoluta in chiave prevalentemente incarnazionista, soprattutto alla luce della sintesi teologica di san Tommaso. Senza sottovalutare l'apporto di questa linea teologica, la chiave ermeneutica pasquale-trinitaria offre la possibilità di penetrare e presentare l'evento battesimal in categorie meno statiche e più dinamiche, non solo esistenziali ma anche esistentive (per usare la terminologia di Heidegger), più facilmente comprensibili e traducibili in concreti atteggiamenti di vita dall'uomo contemporaneo.

## 2. BATTESSIMO ED EVENTO PASQUALE NELLA TESTIMONIANZA BIBLICA E NELLA TRADIZIONE ECCLESIALE

Lo stretto, anzi strutturale e intrinseco rapporto tra l'evento pasquale e il battesimo risulta già anche soltanto dal fatto che – come noto – il *Sitz im Seben* di molte formule cristologiche, e di una cristologia per dinamica interna tendente alla fede trinitaria, è costituito dalla liturgia battesimal delle prime comunità cristiane. Tralasciando delle indicazioni puntuali in riferimento alla nascita di questa o di quell'altra formula, è evidente che il luogo liturgico si è mostrato, sin dall'inizio, non solo come luogo necessario e propizio per la formulazione della fede cristologica, ma anche come occasione per un suo approfondimento: ovviamente, nell'uno e nell'altro caso, in relazione all'evento pasquale del Signore crocifisso e risorto. In questo senso, il *kerigma* apostolico e la prassi battesimal si presentano, sin dall'inizio, in strettissima unità e con esplicito riferimento all'evento pasquale: sì che l'uno non si può dare senza l'altra, e reciprocamente si illuminano e si attualizzano, illuminando e attualizzando il significato salvifico ed escatologico dell'evento pasquale.

### a) *L'insegnamento paolino di Rm 6*

Basta rifarsi – a mo’ d’esempio – al testo paradigmatico di *Romani 6*, in cui «istintivamente» – come ha notato Tillard – la Tradizione ecclesiale ha visto il testo «quasi normativo» per la sua dottrina battesimal<sup>2</sup>. In questa pericope, l’Apostolo, richiamando l’esperienza dei suoi interlocutori, presenta l’evento battesimale come reale partecipazione al destino di morte e resurrezione del Cristo: l’uso insistito della particella «*sun*»-con ‘sottolinea, da un lato, l’immersione reale nell’esperienza salvifica del Signore, e, dall’altro, l’attualità – prodotta efficacemente dal battesimo – di questa partecipazione. Il pensiero di Paolo è espresso in quell’usuale forma dialettica, che mette in rilievo i due «poli» dell’evento pasquale e – di conseguenza – i due poli dell’esistenza cristiana che, proprio grazie al battesimo, è un’esistenza strutturalmente segnata da una forma e da un ritmo pasquale: morte-sepolitura/vita-resurrezione; crocifissione dell’uomo vecchio/liberazione dal peccato e cammino in una vita nuova...

Questa insistita tensione dialettica si riproduce poi, in certo modo, all’interno di ciascuno dei due poli. La morte (al peccato) non è solo dono gratuito del Cristo, ma esige conversione e attiva partecipazione esistenziale; la risurrezione non è solo presente partecipazione alla Vita nuova del Cristo, ma tensione (etica ed escatologica) verso una pienezza che deve venire (come sottolineeranno ancora più chiaramente le lettere ai *Colossei* e agli *Efesini*)<sup>4</sup>.

Con grande luminosità e forza, Paolo sottolinea dunque che il battesimo trasforma, in colui che accoglie per fede l’offerta gratuita della Pasqua, il destino di morte e risurrezione di Cristo in

<sup>2</sup> M. Tillard, *Le baptême, sacrement de l’incorporation du Christ*, «Initiation à la pratique de la théologie», t. III, Dogmatique 2, Cerf, Paris 1983, pp. 408-436.

<sup>3</sup> Nella pericope 6, 1-11 Paolo usa, ad esempio, le pregnanti formule *sun-etaphemen* (v. 4), e *súmphutoi* (v. 5), *sun-estauróthe* (v. 6), *apethánomen sun Christô* (v. 8), *sun-zésômen* (v. 9); ma anche le formule con *l’eis* (v. 3) e con *l’en* (v. 13) sottolineano lo stesso realismo di partecipazione. Inoltre, il parallelismo comparativo *òsper... óutós* (v. 4), *ei... alla kai* (v. 5), ecc., tende a sottolineare che, per il battesimo, il credente partecipa precisamente allo stesso destino del Cristo. Cf. anche *Col 2*, 12; *Ef 2*, 4-6.

<sup>4</sup> Cf. *Col 3*, 1-4; *Ef 2*, 6-7.

un evento *per l'uomo*; e che, come nell'evento pasquale di Gesù morte e risurrezione sono inscindibilmente connesse, così avviene nell'evento battesimal: sia sul piano ontologico-esistenziale dell'inserimento nel mistero di morte-risurrezione del Cristo; sia sul piano esistentivo della vita del credente. Egli, infatti, non potrà accogliere in sé e «sperimentare» gli effetti salvifici della risurrezione, se non immagendosi esistenzialmente e progressivamente nel mistero della morte del Cristo. Come ha scritto lapidariamente G. Bornkamm, «il battesimo è l'aggiudicazione (*Zueigrung*) della vita nuova, e la nuova vita è l'appropriazione (*Aueigrung*) del battesimo»<sup>5</sup>.

La pregnante sintesi paolina sul battesimo in riferimento all'evento pasquale si presenta così, in certo modo, come il vitale punto d'incontro, a partire dalla prassi battesimal della Chiesa primitiva interpretata dal *kerigma* apostolico, tra l'autocoscienza messianica del Gesù storico e la matura riflessione teologica sul battesimo che ci è consegnata dal quarto vangelo.

### b) *L'auto-coscienza del Gesù pre-pasquale*

La questione prima è, infatti, se e in che senso «il battesimo messianico nello Spirito non sia, già nei Sinottici, in relazione con la morte e la risurrezione», in quanto i Sinottici, nello strato pre-pasquale della loro testimonianza, ci tramandano l'auto-coscienza e il *kerigma* del Gesù storico<sup>6</sup>. In realtà, noi sappiamo che la tradizione pre-pasquale ci attesta due elementi fondamentali della prassi e dell'insegnamento di Gesù a proposito del battesimo.

Da un lato, in dialettica col battesimo di Giovanni, abbiamo la presentazione del battesimo di Gesù come battesimo «nello Spirito Santo» – «Io vi ho battezzati con acqua – afferma il Battista nella redazione di Marco –, ma egli vi battezzerà con lo Spirito Santo» (1, 8) : il che attesta l'autocoscienza della missione messia-

<sup>5</sup> Cit. da K. Lehmann, *op. cit.*, p. 247.

<sup>6</sup> Cf. F.X. Durrwell, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, Paoline, Roma 1969 (3a ed. condotta sulla 9a ed. fr.), p. 456.

nica di Gesù di Nazareth come adempimento delle promesse profetiche di un'abluzione escatologica nello Spirito, attuata per intervento diretto e immediato di JHWH stesso (cf. i testi classici di *Ez* 36, 24-28; 47, 1ss). Anche il breve accenno, riportato dal quarto vangelo, secondo cui Gesù, dopo il discorso con Nicodemo (che – come diremo, e come del resto è noto – ha un esplicito riferimento battesimal), s'intrattiene coi suoi discepoli a battezzare nella regione della Giudea (*Gv* 3, 22), secondo l'esegeta Braun, avrebbe un certo rilievo, almeno allusivo<sup>7</sup>, in rapporto al mandato battesimal del Risorto.

Dall'altro lato, non dobbiamo sottovalutare il fatto che la tradizione sinottica ci riporta anche due importanti *loghia* in cui l'espressione «essere battezzato» significa morire – essere immerso nella morte – ed evoca la passione di Gesù. Si tratta di *Mc* 10, 38: «Potete bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato?»; e *Lc* 12, 50: «C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto!». Secondo J. Coppens, questi due passi sono sufficienti per provare che il battesimo, già prima di Paolo, era messo in rapporto con la morte e la risurrezione di Gesù<sup>8</sup>; anzi, che il Gesù storico ha interpretato il suo destino di passione e di morte come adempimento del suo ministero messianico d'instaurazione del Regno di Dio, attraverso la categoria del battesimo: sia come destino d'immersione solidale nella situazione di peccato e di morte dell'uomo, sia come luogo e strumento dell'effusione escatologica dello Spirito. Del resto, già la scena battesimal al fiume Giordano – esordio del ministero messianico di Gesù – è messa in relazione con una precisa scelta messianica di solidarietà con gli uomini peccatori per mostrare loro il volto di misericordia di Dio Padre e, di conseguenza, col destino di penitenza e di sacrificio del Cristo: basti pensare all'esplicito riferimento al Servo di JHWH di Isaia (42, 1; cf. *Mc* 1, 10s. e par.)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> F.M. Braun, *Le baptême d'après le quatrième évangile*, in «Revue thomiste», XVIII (1948), p. 390.

<sup>8</sup> *Baptême*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément.

<sup>9</sup> Secondo Durrwell, «il battesimo nel Giordano è un preludio, nel medesimo tempo significativo e reale, il primo abbozzo dell'atto della redenzione. È in

Certamente, sia nella presentazione della scena battesimali, sia nella cornice redazionale dei due *loggia* battesimali, è evidente la rilettura pasquale: per cui, ad esempio, il movimento di immersione-emersione dalle acque del battesimo (con la glorificazione di Gesù da parte del Padre e la discesa dello Spirito) ricalca il movimento della Pasqua di morte e risurrezione, già presentato da Paolo. Ma, in ogni caso, quel che resta incontestabile è il fatto che nell'autocoscienza del Gesù storico – e precisamente anche nel suo *kerigma* e nella sua prassi – l'effusione escatologica dello Spirito come battesimo della Nuova Alleanza è intrinsecamente collegata con la sua pro-esistenza e con l'immersione nel sacrificio di Sé culminante nella morte: in modo analogo con quanto avviene per la testimonianza della cena pasquale e il suo significato salvifico in rapporto alla morte di Cristo.

### c) Il quarto vangelo

In certo modo, il vangelo di Giovanni esprime la presentazione della fede matura della Chiesa apostolica a proposito dell'evento battesimali. È noto come – al di là dell'annoso conflitto delle ermeneutiche del quarto vangelo, anche in rapporto al tema sacramentale – un intento fondamentale dell'evangelista sia, infatti, quello di articolare la prassi e il *kerigma* del Gesù storico con la fede e la prassi sacramentale della comunità primitiva, nella luce dell'evento pasquale e attraverso la mediazione del dono dello Spirito, significato ed efficacemente attuato nei sacramenti e, in particolare, in quello del battesimo<sup>10</sup>.

questo rito d'acqua che si è realizzata questa anticipazione: Gesù sperimenta la sua morte e risurrezione con l'immersione e l'emersione battesimale» (*La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, cit., pp. 458-459).

D'altra parte, il riferimento del Gesù pre-pasquale al battesimo come segno e strumento dell'abluzione escatologica nello Spirito, sembra insinuato anche dall'episodio, narrato negli *Atti degli Apostoli*, secondo cui gli apostoli estendono l'effetto del dono pentecostale dello Spirito ai nuovi credenti in Cristo, invitandoli a farsi battezzare nel suo nome (cf. *At 2, 37-39*).

<sup>10</sup> Per un'esplicitazione di questo tema, rinvio al mio *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito. Evento pasquale e sacramento del battesimo nella prospettiva del vangelo di Giovanni*, in «Nuova Umanità», XII, n. 71 (1990), pp. 29-56.

In Giovanni, sono due gli elementi teologici che acquistano una decisa centralità: la relazione strutturale tra il battesimo, come «nuova nascita» e piena generazione a figli secondo l'integrale progetto di Dio sull'uomo, e l'evento pasquale; e – in strettissima connessione – la messa in rilievo del dono pasquale dello Spirito Santo come principio e sorgente di questo avvenimento. Basti richiamare alcuni testi fondamentali che convergono nel ricco e riassuntivo significato della scena pasquale nella narrazione del quarto vangelo.

Già nel colloquio con Nicodemo (*Gv* 3, 3-15) – una pericope, di cui chiaramente è stata sempre riconosciuta la valenza battesimal – emergono i due elementi teologici propri della sintesi giovannea<sup>11</sup>. Un'analisi strutturale del testo ci permette, infatti, di evidenziare, in primo luogo, lo stretto rapporto tra la «rinascita dall'alto» (o «nuova nascita», secondo il duplice significato del giovanneo *ánothen*) e l'essere levato in alto del Figlio dell'uomo, che è una chiara allusione all'evento di croce e resurrezione (vv. 14-15). In secondo luogo, il riferimento all'acqua e allo Spirito (v. 5) – al di là della possibile e probabile inserzione esplicativa, in esplicita relazione alla prassi battesimal della Chiesa primitiva, del termine «acqua» –, richiama il dono pasquale dello Spirito.

In realtà, il simbolismo dell'«acqua viva» – di cui già J. Daniélou ha messo in luce le ascendenze bibliche e il chiaro significato<sup>12</sup> – in rapporto con l'effusione escatologica dello Spirito è una delle assi portanti di tutto il vangelo. Attraverso un processo di rilettura ermeneutica, l'identificazione di Gesù come il nuovo Tempio (cf. *Gv* 2, 21), permette a Giovanni di collegare l'evento del Cristo crocifisso con la profezia dell'effusione escatologica della vita di Dio, come acqua viva sgorgante dal Tempio (cf. *Zc* 14, 8; *Ez* 47, 1-3). Sia nel colloquio con la Samaritana (4, 10-14),

<sup>11</sup> Cf., per un'ampia e documentata esposizione P.R. Tragan, *Battesimo e fede cristologica nel dialogo tra Gesù e Nicodemo* (*Gv* 3, 1-21), in *Fede e Sacramenti negli scritti giovanei*, Pont. At. S. Anselmo, Roma 1985 (Studia anselmiana, 90), pp. 47-120.

<sup>12</sup> J. Daniélou, *Le symbolisme de l'eau vive*, in «Revue des Sciences Religieuses», XXXII (1958), pp. 335-346.

sia – soprattutto – nella proclamazione messianica di Gesù in occasione della festa delle Capanne (7, 37-39), il dono dell'acqua viva, simbolo dello Spirito, è messo in chiara relazione con l'evento pasquale; così come accade nel riferimento, almeno implicito, del battesimo con la designazione di Gesù come l'Agnello immolato nella Pasqua, già presente nella scena del battesimo (1, 29.33), ed esplicitato poi nell'Apocalisse (22, 1; cf. 21, 6; 7, 17).

Nella scena pasquale questi vari elementi convergono in una sintesi luminosa e pregnante. Sono almeno tre, in essa, i riferimenti esplicativi al dono dello Spirito: l'espressione di Gesù «*ho sete*» (19, 28); l'interpretazione teologica dello «*spirare*» del Cristo come «*consegna dello Spirito*» (19, 30: *parédothen tó pneuma*, col preciso significato del neotestamentario *paradídonai*); e la testimonianza apostolica, enfatizzata, dell'uscita del sangue e dell'acqua dal costato trafitto del Signore (19, 34-35). Partendo da quest'ultimo riferimento, possiamo dire che se il sangue è il simbolo della vita di Gesù, donata in pienezza attraverso la morte; l'acqua è senza dubbio simbolo del dono dello Spirito. Così che, mentre il sangue sottolinea piuttosto la «dimensione cristologica» dell'evento pasquale, l'acqua quella «pneumatologica», strettamente connesse l'una con l'altra<sup>13</sup>.

Anche se, dunque, al primo livello del racconto giovanneo, il sangue e l'acqua non hanno direttamente un significato sacramentale<sup>14</sup>, non si può sottovalutare il riferimento dell'acqua al cap. 3° del vangelo, dove l'acqua è strettamente collegata al dono dello Spirito in rapporto al battesimo: e il riferimento del sangue al cap. 6°, col discorso del pane di vita (cf., in particolare, 6, 53-57). Potremmo concluderne, schematizzando, che – nella prospettiva giovannea – l'evento pasquale, come culmine dell'evento

<sup>13</sup> Cf. I. De La Potterie, *Il simbolismo del sangue e dell'acqua del costato trafitto* (*Gv 19,34*), in Id., *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, pp. 167-190; H. Lyonnet, *Il sangue nella trafigtura di Gesù: Gv 19,13ss*, in *Sangue e antropologia biblica*, a cura di F. Vattioni, vol. II, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, pp. 739-744.

<sup>14</sup> Come invece probabilmente avranno in *1 Gv 5, 6-8* («...poiché sono tre quelli che danno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi»); cf. P. Grech, *Fede e sacramenti in Gv 19, 34 e 1 Gv 5, 6-12*, in *Fede e sacramenti negli scritti giovannei*, cit., pp. 149-164.

cristologico, è allo stesso tempo evento pneumatologico (= dono dello Spirito) che si comunica attraverso l'acqua del battesimo.

#### d) *Sintesi nella prospettiva neotestamentaria*

Da questo, pur rapido, esame della testimonianza biblica, possiamo trarre alcune interessanti conclusioni. Nella Chiesa apostolica, di cui Paolo e Giovanni riflettono certamente – almeno in modo indiretto – la prassi, era in uso il rito del battesimo nell'acqua viva, che aveva il suo prototipo nelle abluzioni giudaiche e soprattutto, probabilmente, nel rito d'immersione nell'acqua viva conosciuto a Qumrân. Questo rito, inoltre, era usato nella comunità primitiva anche perché Gesù stesso ne aveva fatto uso. Il significato teologico e salvifico dell'evento battesimal, e dell'economia sacramentale nella vita della comunità, verrà sviluppato nella Chiesa apostolica in due direzioni fondamentali.

— Nella linea paolina il simbolismo dell'acqua verrà letto come partecipazione, attraverso il movimento di immersione-emersione, alla morte e alla risurrezione di Gesù (*Rm 6*).

— Nella linea giovannea, l'acqua battesimal diventa simbolo di quell'acqua viva che è il dono escatologico dello Spirito, anche qui con riferimento evidente alla croce e alla risurrezione di Gesù, perché è dall'evento pasquale che scaturisce la fonte zampillante dell'acqua viva/Spirito.

Abbiamo così una significativa convergenza di due linee teologiche parallele che, nella loro distinzione e peculiarità, si arricchiscono reciprocamente. La linea paolina mette più in evidenza il significato cristologico, la giovannea quello pneumatologico dell'evento pasquale e, di conseguenza, dell'evento battesimal – e viceversa<sup>15</sup>. Il tutto nella prospettiva del *kerigma* e della prassi

<sup>15</sup> Con ciò non si vuol dire che nella dottrina paolina sul battesimo non sia presente la dimensione pneumatologica: anzi! Basti pensare a *1 Cor 12, 13; 2 Cor 1, 21-22; Ef 1, 13-14; 4, 30; Tt 3, 5-7*, senza dire che l'intera esistenza cristiana è

del Gesù pre-pasquale, ovviamente sintetizzati e illuminati dal suo evento pasquale di morte e risurrezione.

È in questa luce pasquale, in particolare, che acquista tutto il suo rilievo teologico la scena battesimal al fiume Giordano, contenuta in tutti e quattro i vangeli. Essa esplicita chiaramente, nella prospettiva dell'evento pasquale, il significato trinitario della Pasqua di Cristo e, di conseguenza, del battesimo cristiano, che dà un'identità nuova e piena al battesimo di Giovanni, e alle profezie veterotestamentarie – così come avviene per la cena pasquale di Gesù, in rapporto alla Pasqua ebraica. Nel battesimo al Giordano, come momento d'esordio del ministero di Gesù, in cui egli esprime la sua chiara scelta messianica in obbedienza al volere di Dio, il Padre lo riconosce come Figlio suo nella figura del Servo, e lo consacra con l'unzione messianica dello Spirito. Il battesimo di Gesù è, dunque, avvenimento trinitario, così come mostrerà in pienezza l'evento pasquale, di cui il battesimo è antípico e prefigurazione, secondo l'esplicita autocoscienza di Gesù stesso.

L'identità pasquale del battesimo di Cristo è, dunque, costitutivamente, un'identità trinitaria. Anzi, il contenuto – sia del-

vista da san Paolo come «vita nello Spirito», che prende origine dal battesimo. Ciò che invece intendo sottolineare è che Giovanni – proprio alla luce dell'esperienza della comunità apostolica – coglie la profondità pneumatologica dell'esistenza del Cristo e, in particolare, del suo evento pasquale: e può così operare un raccordo teologico preciso e fecondo tra la prassi battesimal della comunità apostolica, il Gesù pre-pasquale e l'avvenimento decisivo della sua morte e risurrezione. Secondo Durrwell, «il duplice simbolismo (paolino e giovanneo) del battesimo corrisponde alla dualità di origine della vita cristiana. L'abluzione dell'acqua parla della santificazione nello Spirito; il rito dell'immersione ed emersione segna l'identificazione al corpo di Cristo nella sua morte e risurrezione» (*La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, cit., pp. 462-463).

Un'ulteriore interpretazione teologica del legame tra evento pasquale e battesimo è presentata sia nella lettera agli *Ebrei* che nella prima lettera di *Pietro*. Qui il battesimo è messo in parallelo col rito della comunione per aspersione. Come dopo il sacrificio dell'alleanza gli ebrei furono aspersi col sangue della vittima, così è per i cristiani col sangue di Cristo (cf. *Eb* 9, 13-14.19; 10, 22; *1 Pt* 1, 2). Come nota Durrwell, «l'idea del sacrificio offrirebbe senza dubbio il quadro migliore per una sintesi teologica della dottrina battesimal. La comunione al sacrificio di Cristo spiega l'unione al Corpo immolato e glorificato; spiega la comunicazione dello Spirito Santo nel quale venne santificato il corpo del Salvatore nella accettazione divinizzante del Padre; spiega il legame che si stabilisce tra tutti i convitati della tavola» (*op. cit.*, pp. 464-465).

l'evento battesimal che di quello pasquale – è l'avvenimento trinitario dell'autocomunicazione di Dio-Trinità alla storia degli uomini. La formula matteana del mandato battesimal del Cristo risorto non è dunque un meteorite estraneo al Nuovo Testamento, ma l'esplicitazione pregnante del riferimento trinitario intrinseco all'evento battesimal<sup>16</sup>. Da un lato, identifica chiaramente Gesù in quanto il «Figlio», come il «Nome» di Dio: se già nell'Antico Testamento JHWH si dava a conoscere come «il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe», così che – in certo modo – questi uomini «rendono Dio denominabile, fanno parte del concetto stesso di Dio»; ciò vale, in modo singolare ed escatologico, per Gesù di Nazareth: «Egli è il suo Nome reale, il suo attestato nel mondo»<sup>17</sup>. Per cui, già anche la semplice formula dell'essere battezzati «*eis to ónoma Iesoû Xristoû*», significa essere battezzati in Lui, per opera dello Spirito, come Nome del Padre. Dall'altro lato, la formula trinitaria matteana sottolinea ed esplicita che il battesimo è inclusione dell'uomo nel Nome di Dio, cioè nel mistero della sua Vita intima come «porsi del Padre di fronte al Figlio e come unità dello Spirito (...): l'essere battezzati è allora la vocazione a partecipare al rapporto di Gesù con Dio»<sup>18</sup>, nello Spirito.

E tale, in realtà, è il contenuto più profondo della salvezza portata dal Cristo ed attualizzata dal battesimo, come attesta tutto il Nuovo Testamento: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del Figlio suo che grida: Abbà, Padre!» (*Gal 4, 4-6*; cf *1 Gv 1, 1-3*). Ma prima di esplicitare questo contenuto trinitario dell'evento battesimal, diciamo ancora una

<sup>16</sup> Battesimo nell'acqua viva (nel significato paolino e giovanneo) e formula trinitaria (Matteo) diventano così, ben presto, nella Chiesa primitiva le qualifiche determinanti del battesimo cristiano, come testimonia già la *Didaché* (verso la fine del primo secolo): «Circa il battesimo, così battezzate (...) nell'acqua viva, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (VII, 1).

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa. L'unità di struttura e contesto*, in Id., *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 29.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 30.

parola sull'autocoscienza viva della Tradizione ecclesiale a proposito del battesimo come avvenimento pasquale.

### e) *La Tradizione della Chiesa*

L'insegnamento del Nuovo Testamento è, in realtà, l'eredità più profonda dell'autocoscienza battesimalle della Chiesa. Come scrive I. Biffi, «la teologia del battesimo non è che una funzione della teologia della Pasqua. Questa, infatti, è il centro e il culmine del disegno salvifico, e tutta la realtà teologica ci si riduce o come preparazione prefigurativa o come aspetto, implicazione ed esplicazione. Fare la teologia del battesimo vuol dire, quindi, *discernere la relazione tra il battesimo e la pasqua di Cristo (...)*. Questo dice subito come alla base, di *genesi* e di *strutture* della teologia battesimalle, stia la teologia pasquale»<sup>19</sup>.

Basti richiamare, come sintesi di questa profonda autocoscienza ecclesiale, alcuni pregnanti passaggi della *Sacrosanctum Concilium*. Al n. 5 si afferma:

*«Quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore, specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata Passione, Risurrezione da morte e gloriosa Ascensione, mistero col quale 'morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ci ha ridonato la vita'. Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla Croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa».*

In questo testo: oltre all'affermazione, tipica di tutta la teologia del Vaticano II, della centralità del *mysterium paschale*<sup>20</sup>, troviamo anche la sottolineatura della stretta connessione tra di esso

<sup>19</sup> I. Biffi, *Riflessioni teologiche sul mistero del battesimo*, in «Rivista liturgica» (1970), pp. 405-432.

<sup>20</sup> J.B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery*, PUG, Roma 1988.

e l'economia sacramentale della Chiesa, grazie alla citazione della nota e lapidaria asserzione di Sant'Agostino, che in certo modo sintetizza la testimonianza patristica: «*De latere Christi in Cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile Sacramentum*»<sup>21</sup>.

Specificando tutto questo in riferimento al battesimo, il n. 6 precisa:

*«Così, mediante il battesimo, gli uomini vengono inseriti nel mistero pasquale di Cristo: con lui morti, sepolti e risuscitati, ricevono lo spirito dei figli adottivi 'che ci fa esclamare: Abbà, Padre!' (Rm 8, 15), e diventano quei veri adoratori che il Padre ricerca (Gv 4, 23)».*

Oltre a un'origine pasquale il battesimo ha, pertanto, una struttura pasquale in un duplice senso.

Innanzi tutto, a *livello rituale*: il centro significativo, attorno a cui deve ruotare il rito del battesimo, e a cui vanno ricondotti i vari segni è il mistero pasquale – così come, del resto, è stato nell'interpretazione pasquale del rito dell'immersione-emersione dall'acqua nella teologia paolina, e in quella pneumatologica dell'acqua viva nella teologia giovannea.

In secondo luogo, a *livello antropologico-esistenziale*: se l'esistenza cristiana è segnata, dal suo inizio, dal mistero pasquale, essa risulta connotata strutturalmente dalla Pasqua di Gesù: da un lato, non è che un immergersi sempre più profondo e radicale in questo mistero di morte e risurrezione; dall'altro, ha un «ritmo» intrinsecamente pasquale: è morte a sé, e vita nuova in Cristo per lo Spirito.

Bisogna però riconoscere – come già abbiamo accennato all'inizio – che la teologia scolastica e, successivamente, positivo-scolastica, non ha evoluto in chiave formalmente pasquale una teologia dei sacramenti e, in particolare, del battesimo, con tutte le conseguenze che ciò, via via, ha avuto sul piano della pastorale sacramentaria<sup>22</sup>. Come ha sottolineato, ad es., L. M. Chauvet,

<sup>21</sup> *Enarr. in Ps*, LXXXVIII, 2.

<sup>22</sup> Cf. ad es., P.M. Zulehner, *Ci previeni con la grazia. A colloquio con K. Rahner per una teologia della pastorale*, Città Nuova, Roma 1987.

«in prospettiva scolastica i sacramenti dipendono certo dal mistero pasquale, ma solo in ordine ai loro effetti di grazia; la loro natura viene collegata direttamente all'incarnazione di cui sono prolungamento»<sup>23</sup>. È questa, in particolare, l'interpretazione di san Tommaso, secondo cui «la causa principale della grazia è Dio stesso, per il quale l'umanità di Cristo è strumento congiunto e il sacramento strumento separato. Bisogna dunque che la forza salvifica derivi dalla divinità di Cristo attraverso la sua umanità fino ai sacramenti»<sup>24</sup>. Al di là dei meriti incontestabili, e perennemente validi, di questa prospettiva, bisogna riconoscere che questa impostazione incarnazionista ha portato – dal punto di vista teologico – a un oblio della dimensione pneumatologica<sup>25</sup>, e – dal punto di vista antropologico – a una mancata evidenziazione della dinamica esistenziale e relazionale dell'evento sacramentale: per cui, in particolare, «i mezzi di grazia vennero tendenzialmente colti nella loro dimensione soprannaturale e interpretati in chiave individuale»<sup>26</sup>.

Il recupero dell'origine pasquale e del contenuto trinitario del battesimo può – come vedremo – in accordo con la *Weltanschaung*, più storica, esistenziale e intersoggettiva (già presente in motivo creativo e non riflesso nell'esperienza biblica) del pensiero contemporaneo, ovviare a questi inconvenienti.

### 3. IL BATTESSIMO COME EVENTO TRINITARIO: DIMENSIONI E CONSEGUENZE

Sintetizzando il cammino sin qui percorso, possiamo dire che l'intrinseco riferimento del battesimo all'evento pasquale ci ha portati a dischiudere il significato trinitario dell'evento battesima-

<sup>23</sup> L.M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, Torino-Leumann 1982, pp. 227-228.

<sup>24</sup> *Summa Theologiae*, q. 62, a. 5.

<sup>25</sup> Secondo Y. Congar, la «santa umanità» del Salvatore ha preso il posto dello Spirito Santo sia in sacramentaria che in ecclesiology (L'*Église de St. Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, pp. 158-164).

<sup>26</sup> K. Lehmann, *op. cit.*, p. 242.

le. È partendo di qui che si può esplicitare un'autentica teologia del sacramento del battesimo, e della vocazione battesimal del cristiano. In realtà, anche a proposito della corrente dottrina e prassi battesimal potrebbe valere – purtroppo – la ben nota affermazione di K. Rahner: «se un giorno si dovesse eliminare come erronea la dottrina trinitaria, la maggior parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi immutata»<sup>27</sup>.

Ma cosa significa, precisamente, che oggi – conformemente alla tradizione neotestamentaria – occorre comprendere e presentare il battesimo come evento integralmente trinitario? Possiamo rispondere che significa almeno tre cose fondamentali, strettamente connesse l'una con l'altra: innanzi tutto, che occorre comprendere l'evento battesimal come *atto del Dio trinitario*; in secondo luogo, come *conversione al Dio trinitario*; e infine, come *inserzione piena* – anche se nella costitutiva dialettica storica del «già» ma «non ancora» – nella vita trinitaria di Dio.

### a) *Il battesimo come atto del Dio trinitario*

Si tratta, in fondo, del significato più ovvio e, in certo modo, primo e originario del battesimo; e per questo non è il caso di spendere molte parole<sup>28</sup>. Basterà sottolineare che porre il batte-

<sup>27</sup> K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, II/I, ed. it., vol. 3, p. 404.

<sup>28</sup> Si veda questo bel testo sintetico, concernente tutti i sacramenti, del Documento ecumenico di Dombes, *Lo Spirito Santo, la Chiesa e i sacramenti*: «Essendo gesti del Cristo che il Padre ha mandato nel mondo con la potenza dello Spirito, i sacramenti introducono gli uomini nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo da cui ricevono la loro efficacia».

Esprimendo ed attualizzando *il disegno del Padre* di riconciliare nel Figlio tutte le cose “a lode e gloria della sua grazia” (*Ef 1,6*), essi sono portatori della potenza creatrice della Parola di Dio.

— Commemorando *il mistero di Cristo*, la sua incarnazione, passione e morte, la sua risurrezione e glorificazione, e la sua venuta alla fine dei tempi, essi sono rivestiti della potenza di rigenerazione del Verbo fatto carne.

— Esprimendo *la grazia dello Spirito*, essi hanno in sé la fecondità di questo stesso Spirito.

È per questo che i gesti sacramentali si compiono nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito. E la struttura di ogni celebrazione sacramentale sviluppata

mo nel contesto dell'evento pasquale del Cristo (anticipato dalla scena battesimal al Giordano), ci spinge a riscoprire che l'evento battesimal è, insindibilmente, atto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: così come la teologia contemporanea ci ha insegnato a fare per l'evento pasquale.

È il Padre che, nella morte-risurrezione, «genera» il Figlio come Figlio (cf. *At* 13, 33; *Eb* 1, 5; 5, 5), facendogli dono del suo Spirito; è il Figlio che, generato dal Padre, al Padre si ri-dona come Figlio nello Spirito, e partecipa lo Spirito della figliolanza agli uomini; è lo Spirito che, venendo dal Padre, attraverso il Figlio assimila gli uomini alla divina figliolanza dell'Unigenito, e li proietta verso il seno del Padre, nell'estasi fiduciosa e unificante dell'«Abbà!».

L'evento battesimal, dunque, rievoca e riattualizza la narrazione trinitaria della pasqua di morte e risurrezione del Figlio e dell'effusione dello Spirito Santo: il dinamismo della reciproca «consegna trinitaria», in cui il Dio Uni-trino «si dona» agli uomini sulla croce<sup>29</sup>. Ma lo fa, trasformando questa narrazione in una narrazione che coinvolge l'uomo, in una narrazione *per* l'uomo. Il mistero di salvezza voluto liberamente dal Padre comprende costitutivamente, in questo senso, oltre all'evento fondamentale di salvezza compiutasi «sotto Ponzio Pilato» – il *perfectum, l'ephàpax* della Pasqua di Cristo – anche un *aoristo* dell'evento battesimal *per* l'uomo: chi è battezzato «è personalmente morto e risorto con e in Cristo, in un avvenimento che può essere attestato»<sup>30</sup>.

Certo, già l'evento pasquale è, in sé, avvenimento per l'uomo: e non solo perché il Dio infinito che «abita in una luce inaccessibile» (1 *Tm* 6, 16) scende tra gli uomini, rendendosi visibile nel volto del Figlio, e «sperimentabile» nel dono dello Spirito;

comporta normalmente l'azione di grazie al Padre, il memoriale dei gesti del Figlio e l'invocazione dello Spirito». In «Il Regno/Documenti», n. 416 (aprile 1980), nn. 97-98, p. 189.

<sup>29</sup> Cf. W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967.

<sup>30</sup> R. Schulte, *La conversione (metánoia) come inizio e forma di vita cristiana, in Mysterium Salutis*, V/I, ed. it., vol. 10, p. 201.

non solo perchè lo «spettacolo» della croce (*Lc 23, 48*) avviene *di fronte* agli uomini; non solo perchè è l'umanità del Figlio di Dio divenuto carne (*Gv 1, 14*) che è chiamata a «giocare» una parte fondamentale in questo dramma divino... Ma precisamente anche perché, nel battesimo, l'uomo è invitato a inserirsi, per la fede, in questo avvenimento, dato una volta per tutte, a diventarne partecipe e protagonista nella storicità concreta e verificabile del suo esistere. In questo senso, l'evento battesimal «trasforma la nostra situazione mondana in una situazione escatologicamente qualificata»<sup>31</sup>, trasferisce e appropria liberamente all'uomo la qualifica escatologica dell'evento pasquale del Cristo, al modo di un'opzione fondamentale di vita che è dono di grazia e determina tutta la successiva esistenza del battezzato.

È in questo senso, ancora, che l'evento battesimal è «grazia» di Dio, *chàris* nel senso paolino e giovanneo del termine: è atto del Padre che, tramite il Figlio, Si fa per noi davvero dono gratuito e infinito nello Spirito. Ma se il battesimo è *atto* del Dio trinitario come *grazia*, in cui e per cui Egli Si dona a noi; ciò esige che la conversione e la fede, presupposto ed effetto del battesimo, siano conversione e fede precisamente al Dio trinitario che la Pasqua ci racconta e ci partecipa.

### b) *Il battesimo come conversione al Dio trinitario*

Il battesimo, dunque, ha un significato teologico-trinitario non solo nel senso che dev'essere inteso come atto costitutivamente e integralmente trinitario – per cui non si dà un Dio che resti fuori dal suo dar-Si pasquale e battesimal –, ma anche nel senso che esige e provoca la fede nel Dio trinitario. Anzi, potremmo dire, che l'effetto proprio e originario dell'evento battesimal è proprio la fede trinitaria.

Con notevole precisione e puntualità, R. Schulte ha delineato in questi termini questa fondamentale caratterizzazione del bat-

<sup>31</sup> K. Lehmann, *Il rapporto tra fede e sacramento nella teologia battesimal del cattolicesimo*, cit., p. 254.

simo cristiano: «esso, in quanto ‘ripresentazione’ è essenziale dell'avvenimento della croce e della risurrezione per la salvezza del mondo, abbraccia la piena rivelazione, realtà e attività di Dio, e di conseguenza esige l'assenso pieno e incondizionato a questo Dio che si manifesta, e la nostra totale sicurezza in Lui. (Solo) così potremo conoscere e riconoscere il senso profondo che la formulazione trinitaria del mandato battesimal, come ci viene presentata in Mt 28, racchiude»<sup>32</sup>.

In altri termini, la fede battesimal è assenso alla piena rivelazione di Dio in Cristo per lo Spirito. Esige, dunque, il «credere» alla manifestazione della paternità di Dio come «l'Abba», di cui ci testimoniano il *kerigma* e la prassi di Gesù: non a una paternità qualunque, ma determinata cristologicamente e, in ultima istanza, dall'evento della croce e della risurrezione del Figlio. Esige, di conseguenza, il «credere» a Gesù Cristo come il Figlio unigenito inviato dal Padre, e il «credere» che l'esser-Figlio del Padre è narrato in modo singolare e insuperabile da Gesù Cristo, sino all'abbandono della croce e alla gloria della risurrezione. Significa, infine, «credere» allo Spirito, è cioè lasciare che sia Dio in noi, lo Spirito del Padre e del Figlio, a farci entrare nel loro reciproco rapporto d'amore, lungo i sentieri della storia.

Non occorre sottolineare la carica nuova di conversione che questa fede nel Dio trinitario provoca nell'esistenza del credente. Proprio perché è conversione al Dio trinitario, la fede battesimal attua una vera e propria ristrutturazione dell'esistenza del credente, nelle sue caratteristiche ed esigenze di umanità più profonde e radicali. In realtà, una conversione a un Dio non pienamente e consapevolmente determinato come il Dio trinitario della croce del Risorto è ben al di qua della soglia di un'autentica e integrale umanizzazione dell'uomo. Mentre, invece, la conversione a questo Dio trinitario si rivela come l'inizio e il presupposto di una soddisfacente, dinamica e per sua stessa vocazione auto-trascendentesi, realizzazione dell'umanità dell'uomo. Solo scoprendo in Cristo la dimensione di una figliolanza vissuta di fronte all'Abba e penetra-

<sup>32</sup> R. Schulte, *La conversione (metánoia) come inizio e forma di vita cristiana*, cit., p. 179.

ta e plasmata dai «gemiti inesprimibili» dello Spirito (*Rm 8, 26*) che inabita in lui, l'uomo, convertendosi al Dio che si rivela e si dona, ritrova progressivamente se stesso in Lui: come grazia e come compito, come realtà già data e come continua tensione al pieno e gratuito compimento.

Ma, con ciò, passiamo a un'ulteriore dimensione dell'evento battesimal.

### c) *Il battesimo come inserzione nella Vita trinitaria di Dio*

Già abbiamo sottolineato come, nella formula battesimal di *Mt 28*, il riferimento al «Nome» del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non implichi soltanto che il battesimo è conferito nella potenza (*exousía*) del Dio trinitario, e comporti l'assenso alla sua rivelazione, ma significhi anche essere resi partecipi della Vita del Dio trinitario. La rigenerazione (o piena umanizzazione) dell'uomo operata dal battesimo, in altre parole, non è solo trinitaria nella sua struttura *teologica* (circa l'immagine di Dio che trasmette), ma anche nella sua struttura antropologica (circa l'immagine dell'uomo che esige e produce): l'esser-figlio, come struttura esistenziale di fondo dell'uomo inserito per il battesimo in Cristo, dev'essere compreso (e vissuto) *trinitariamente* come esser-figlio del Padre di Cristo crocifisso e risorto, *nello Spirito*.

Giustamente, Chauvet sottolinea che per il battesimo, «nello Spirito della resurrezione viene rivolto agli uomini un appello a *diventare figli*. Diventare figli, cioè, da una parte, imparare a riconoscere l'assoluta *Differenza e Alterità* di Dio, a sopportare la Sua radicale assenza, a lasciare che Dio sia Dio, 'inutilizzabile' perché gratuito; e, dall'altra, imparare a riconoscere la *somiglianza* che, dall'interno di quella differenza che è costitutiva di noi stessi in quanto uomini, ci permette di vederci da Lui e per Lui in Gesù (...) imparare a poco a poco a riconoscere la propria totale dipendenza di esistenza nei confronti del Padre di Gesù ed impegnarsi, con ciò stesso, a vivere la propria vita in modo autonomo e responsabile (...). *Tutto viene da Dio solo, gratuitamente*; ma questa

irruzione di Dio non avviene mai in altro modo che nella mediazione della corporeità e della storicità umana»<sup>33</sup>.

Ma c'è un'altra conseguenza ancora: la «struttura» antropologica dell'uomo non è determinata trinitariamente solo nel suo rapporto (che è un inserimento) con e in Dio, ma anche nel suo rapporto con gli uomini. Anzi, biblicamente e teologicamente la «conoscenza» del Dio trinitario può avvenire solo all'interno di un'esperienza di comunione interpersonale che la traduca a livello storico-umano. Basti richiamare la nota affermazione di H. Mühlen, che in fondo riproprone l'insegnamento di 1 Gv 4, 7-12: «Il mistero della Trinità potremo 'saperlo' (cf Gv 14, 20) solo nella misura in cui tenteremo di compiere a nostra volta l'autodonazione divina che si palesa nella Croce. Il mistero della Trinità potremo sperimentarlo solo in questa attiva imitazione, e se mai deve esserci una dottrina trinitaria (forse l'affermazione è eccessiva!), essa non potrà esser altro che una conoscenza operativa»<sup>34</sup>.

Potremmo perciò parlare, in certo senso, di un'inserzione nella Vita trinitaria di Dio, come spazio dinamico di piena realizzazione dell'umanità dell'uomo, che avviene in una duplice dimensione: in quella più «verticale» del rapporto di figlianza in Cristo del singolo credente; e in quello più «orizzontale» dei reciproci rapporti tra i credenti (come Chiesa) in-Cristo. Come filo

<sup>33</sup> L.-M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, cit., pp. 227-234. Stimolanti anche le suggestioni offerte in proposito da G. Lafont, che sottolinea come «la luce della risurrezione, proiettata sulla morte di Gesù e sulle figure che l'annunciavano, manifesta in Gesù la modalità di fondo e il senso della storia: si tratta d'una pedagogia totale della filiazione: da parte di Dio, si tratta di un ritirarsi sempre più marcato, d'una paradossale rottura delle immagini, misteriosamente dati a intendere come invito a un'altra relazione di comunione (...) affinché l'uomo sia condotto a entrare liberamente nelle profondità sempre più larghe della sua relazione con Lui»; in questo spazio di filiazione, rivelato e attuato dalla croce-risurrezione, «lo Spirito Santo si manifesta come luce per il discernimento e forza per il rischio, come amore attraverso cui il sacrificio di comunione appare non solamente come possibile, ma anche come desiderabile, e fa entrare con fedeltà nel movimento del ritirarsi di Dio» (G. Lafont, *Dieu le temps et l'être*, Cerf, Paris 1986, pp. 255-256).

<sup>34</sup> *Esperienza sociale dello Spirito come risposta a una teologia unilaterale*, in *La scoperta dello Spirito Santo*, a cura di C. Heitmann - H. Mühlen, Jaca Book, Milano 1977, p. 303 (parentesi nostra). Sulle implicazioni di questa prospettiva resta fondamentale K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1986.

conduttore di queste due dimensioni – che in realtà si intersecano l'una con l'altra – possiamo scegliere due testi-chiave del quarto vangelo: *Gv* 14, 23 («se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui»), espressione della classica dottrina dell'inabitazione trinitaria; e *Gv* 17, 21 («Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola»), espressione della comunione ecclesiale vissuta nell'interiorità della comunione trinitaria.

### c.1. *L'inabitazione trinitaria*

La prima dimensione della conversione antropologica operata dal battesimo «nel nome della Trinità» è certamente quella espressa classicamente dall'esperienza dell'inabitazione trinitaria<sup>35</sup>. Infatti, l'essere assimilati a Cristo, morto e risorto, nella *dynamis* dello Spirito, significa compiutamente ricevere in sé il Padre, rivivere, per Cristo, quel «chi vede me, vede il Padre» (*Gv* 14, 9), in cui s'esprime la mutua inabitazione delle persone divine. Originariamente, la dottrina, prima biblica, e poi patristica e mistica, dell'inabitazione trinitaria significa proprio questo: attraverso l'assimilazione a Cristo, essere inseriti nel dinamismo stesso, nel ritmo d'amore della vita trinitaria.

E. Schillebeeckx, riassume la prospettiva classica in questi termini: «incontrare Dio è essenzialmente incontrare la Trinità, poiché la “partecipazione alla natura divina” (*2 Pt* 1, 4) non può assolutamente realizzarsi al di fuori della comunione con le tre Persone che sono precisamente la divinità. Come intimità immediata con Dio, la grazia santificante è dunque essenzialmente una relazione vitale con le tre persone divine nella loro distinzione e nella loro unità, ciò che è precisamente Dio. Essa (...) come unione di destino con la morte e la risurrezione del Signore, realizza la nostra comunione personale con la Trinità. L'inabitazione di Dio, della Trinità redentiva che ci ricrea interiormente nel Cristo come *filii in Filio*, come figli del Padre, questo

<sup>35</sup> Cf. J. Castellano, *La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*; R. Moretti, *L'inabitazione trinitaria*, in *La mistica*, a cura di E. Ancilli - M. Paparozzi, Città Nuova, Roma 1984, pp. 77-112; 113-138.

è lo splendore, vissuto coscientemente dalla fede, del sacramento fruttuoso»<sup>36</sup>.

La dottrina (e l'esperienza mistica da cui nasce) di san Giovanni della Croce (e, anche se con accenti diversi, di Elisabetta della Trinità, in un tempo a noi più vicino) illustrano il pieno dispiegamento esistenziale di questa struttura antropologica esistenziale indotta dal battesimo (e perfezionata dall'Eucaristia). Attraverso il processo di ascesa e di purificazione, che l'assimila progressivamente alla morte e risurrezione del Cristo, «l'anima unita e trasformata in Dio – scrive il Dottore mistico – spirà in Dio a Dio la stessa spirazione che Egli, stando in lei, spirà in se stesso a lei, che è quanto credo abbia inteso dire S. Paolo quando scrive: "Poiché siete figli di Dio, Egli ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo, il quale grida: Abbà, Padre!" (*Gal 4, 6*)»<sup>37</sup>.

## c.2. La dinamica trinitaria dell'intersoggettività nell'Uno ecclesiale

Ma – come preannunciato – questa vertiginosa configurazione trinitaria dell'uomo, inserito per il battesimo nel ritmo della vita trinitaria, ha – secondo la testimonianza neotestamentaria – un'ulteriore, correlata dimensione. L'uomo, inserito in Cristo, è, proprio per questo, inserito nel suo Corpo, che è la Chiesa. E questo – come ovvio – sia sotto il profilo storico-visibile<sup>38</sup>, sia sotto quello misterico: «in realtà, noi tutti siamo battezzati in un solo Spirito per formare un solo Corpo» (*1 Cor 12, 13*)<sup>39</sup>.

Un testo di Paolo nella lettera ai *Galati* è, in questo senso, particolarmente significativo: «Tutti voi siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno (*eis*) in Cristo Gesù» (3, 26-29).

<sup>36</sup> E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, ed. it., Paoline, Roma 1974, pp. 255-256.

<sup>37</sup> San Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, nd. A, str. 38, 3; tr. it. in *Opere*, Roma 1975.

<sup>38</sup> Cf. *At 2, 41.47; 5, 14; 12, 24*; ecc.

<sup>39</sup> Cf. *Col 1, 13ss.; 2, 8-15; Ef 1, 3-14.20-23; 4, 4-6*, ecc.

Il battesimo è, dunque, l'atto dell'Uno ecclesiale! Ma di un «Uno» che riflette l'Uni-trinità divina, come mostra la preghiera sacerdotale di Gesù nel quarto vangelo: e perciò è unità e distinzione, comunione e libertà. Ciò significa che il ritmo trinitario non riguarda solo il rapporto del singolo con Dio Padre, nel Figlio, per opera dello Spirito; ma anche il rapporto *tra* i credenti. Dunque, l'evento battesimale, in quanto attualizzazione dell'evento pasquale *per* l'uomo, non dischiude soltanto lo spazio dell'autentica umanizzazione dell'uomo nella sua dimensione «verticale», di rapporto con Dio, ma anche in quello «orizzontale» dell'intersoggettività. La conversione da un rapporto possesivo-conflittuale con Dio si traduce in una conversione dal rapporto possesivo-conflittuale con gli altri in un rapporto diaconale-agapico.

Paolo e Giovanni pongono, infatti, uno stretto legame tra le dimensioni cristologica, pneumatologica, trinitaria ed ecclesiologica del battesimo. Ci basta qui sottolineare che l'eccesiologia (e, di conseguenza, l'antropologia) che scaturisce dall'evento battesimale è, per definizione, specificata trinitariamente.

### c.3. *La dinamica pasquale del rapporto trinitario*

Ma per comprendere correttamente la dinamica di questo «ritmo trinitario» che l'evento battesimale instaura tra gli uomini occorre guardare sempre di nuovo all'evento pasquale: non solo come origine permanente dell'Uno ecclesiale, ma anche come forma «esistentiva» che deve assumere liberamente e creativamente l'esistenza cristiana.

In effetti, inserendoci nel mistero pasquale, il battesimo ci inserisce nel mistero trinitario come «forma» della vita ecclesiale. L'unità ecclesiale, tradotta a livello di relazioni di carità vissuta tra i cristiani, è il «frutto» e l'epifania dell'evento battesimale come attualizzazione dell'evento pasquale. Potremmo dire che l'unità (riconciliazione) degli uomini col Padre attuata da e in Cristo si epifanicizza nell'unità vissuta tra i credenti; mentre il ritmo dell'evento pasquale – morte a sé, comunione con gli altri – rappresenta la «chiave» esistentiva per vivere questo rapporto trinitario.

rio. Ultimamente, è l'unità vissuta nell'amore e nella libertà della comunione tra i credenti ciò che attesta e introduce gli uomini nell'evento salvifico della Pasqua del Crocifisso Risorto, e illustra la narrazione trinitaria di Dio che in essa si palesa: «siano anch'essi uno in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (*Gv* 17, 21); «*vides Trinitatem, si caritatem, vides*»<sup>40</sup>.

In questa prospettiva si può ricordare il testo di *Gaudium et spes*, n. 24:

*«Anzi, il Signore Gesù quando prega il Padre, perché “tutti siamo uno, come anche noi siamo uno” (*Gv* 17, 21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale è in terra la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (cf. *Lc* 17, 33)».*

In questo passo, oltre al chiaro riferimento trinitario, c'è anche un accenno alla *dinamica*, che definirei *pasquale*, del rapporto trinitario che deve instaurarsi tra i credenti: è la dinamica del «perdere la vita per ritrovarla» (cf. *Lc* 9, 24; 17, 33; *Mt* 10, 39; *Gv* 12, 25) che – alla luce dell'evento pasquale – è riletta in termini trinitari dall'evangelista Giovanni (cf. 10, 17-18). La stessa dinamica è espressa da San Paolo nell'inno cristologico della lettera ai Filippesi, dove la *kenosi* del Cristo (il suo «perdersi», il suo «svuotarsi») è presentata come il paradigma di vita cui deve adeguarsi il discepolo per vivere la *koinonia* all'interno della comunità. Il che sottolinea ancora una volta lo stretto, intrinseco legame tra la vita trinitaria e il mistero pasquale, non solo a livello rivelativo-salvifico ma anche antropologico-esistenziale<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Sant'Agostino, *De Trinitate*, 8, 8, 12.

<sup>41</sup> Per un approfondimento, nella linea del magistero conciliare, cf. il nostro *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della «Gaudium et spes»*, in «Lateranum», N.S. LVI (1988), pp. 164-194.

*c.4. Il sacerdozio universale dei fedeli come diaconia alla liberazione trinitaria della socialità e del cosmo*

Ma la dinamica pasquale dell'esistenza cristiana come inserzione libera e creativa nell'«Uno», frutto della riconciliazione operata dal Cristo, vale non solo per la comunità dei credenti, ma, per suo tramite – come segno e strumento (cf. *Lumen gentium*, 1) – per tutta l'umanità e per il cosmo intero. Riprendendo soprattutto l'insegnamento della prima lettera di Pietro su «da stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato» (2, 9) (insegnamento sviluppato, come noto, in un contesto battesimal), la *Lumen gentium* riafferma luminosamente la centralità del sacerdozio universale dei fedeli:

«*Cristo Signore, Pontefice assunto di mezzo agli uomini* (cf. Eb 5, 1-5), fece del nuovo popolo 'un regno e sacerdoti per il Dio e Padre suo' (Ap 1, 6; cf. 5, 9-10). Infatti, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di Colui che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cf. 1 Pt 2, 4-10)» (n. 10).

Di questo sacerdozio universale dei fedeli in rapporto all'umanità e al cosmo, mi pare importante sottolineare due aspetti che in modo più incisivo e, anzi, decisivo riflettono la dinamica pasquale e il contenuto trinitario dell'evento battesimal.

Innanzi tutto, si tratta di un servizio sacerdotale che, prolungando e attualizzando quello del Cristo, non può non rivestire i connotati della scelta messianica espressa da Gesù nel suo battesimo, e portata fino alle sue ultime conseguenze nella morte di croce. Dunque, la scelta della solidarietà con gli ultimi – nel senso vasto, materiale e spirituale del termine –, o, come oggi si dice «l'opzione preferenziale dei poveri». Essere fedeli alla croce di Cristo comporta per la Chiesa, intrinsecamente e per un motivo in radice di carattere teologico, questa scelta di fondo <sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Cf. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, 42.

In secondo luogo, anche tutta l'azione umana volta alla trasformazione del cosmo – nel rispetto della sua intrinseca finalità e della sua consistenza –, e la stessa strutturazione della socialità umana a tutti i suoi vari livelli, debbono essere più consapevolmente impregnati di quella spiritualità pasquale e trinitaria che scaturisce dall'evento battesimal. La *Gaudium et spes* offre in questo senso alcune preziose indicazioni.

A proposito dell'attività umana nell'universo afferma:

*«Tutte le attività umane, che son messe in pericolo quotidianamente dalla superbia e dall'amore disordinato di se stessi, devono venir purificate e rese perfette per mezzo della croce e della risurrezione di Cristo. Redento, infatti, da Cristo è diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve, e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle mani di Dio. Di esse ringrazia il Benefattore e, usando e godendo delle creature in povertà e libertà di spirito, viene introdotto nel vero possesso del mondo, quasi al tempo stesso niente abbia e tutto possegga (cf. 2 Cor 6, 10): "Tutto, infatti, è vostro: ma voi siete di Cristo, Cristo di Dio" (1 Cor 3, 22-23)»* (GS 37d).

E a proposito della fermentazione evangelica della socialità:

*«Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, fatto si carne Lui stesso, e venuto ad abitare sulla terra degli uomini (cf. Gv 1, 3-14), entrò nella storia del mondo come l'Uomo Perfetto, assumendo questa e ricapitolandola in sé (cf. Ef 1, 10). Egli ci rivela 'che Dio è carità' (1 Gv 4, 8), e insieme ci insegna che la legge fondamentale della umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità. Coloro pertanto, che credono alla carità divina, sono da Lui resi certi, che è aperta a tutti gli uomini la strada della carità e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani»* (GS 38a).

In una parola, l'evento battesimal imprime al sacerdozio universale dei fedeli un'impronta radicalmente pasquale che, per sua dinamica interna, tende a svilupparsi come una diaconia all'uomo per la liberazione trinitaria della socialità e del cosmo, in vista di

quella realtà escatologica che sarà «fonte della perfetta attuazione dell’“ordine trinitario” nel mondo creato delle persone»<sup>43</sup>.

Né bisogna sottovalutare, proprio in ordine a questa trasformazione e a questa crescita della socialità umana in rapporto al Regno, che l’evento pasquale è il fondamento di questo agire umano e mondano, anche al di là dei confini visibili della Chiesa, e della partecipazione sacramentale – tramite il battesimo – ad esso.

È, infatti, proprio lo Spirito Santo, che ci è trasmesso nell’evento battesimal, che, allo stesso tempo, universalizza e rende contemporaneo all’uomo d’ogni tempo e d’ogni luogo il mistero pasquale di Cristo come centro del mistero di salvezza e di liberazione dell’uomo e della storia.

Potremmo parlare, in questo senso, di una dialettica che caratterizza intrinsecamente il rapporto tra il dono dello Spirito e l’efficacia salvifica del mistero pasquale di Cristo. Da un lato, è il mistero pasquale il luogo dell’effusione escatologica dello Spirito Santo: per cui, per usare un’immagine, il movimento che va dal mistero pasquale alla comunicazione dello Spirito agli uomini è un movimento «centrifugo»; dall’altro, si può parlare anche di un movimento «centripeto», nel senso che è proprio lo Spirito Santo che, avendo il suo luogo di effusione escatologica nel mistero pasquale, allo stesso tempo mette in contatto e introduce nel mistero pasquale di Cristo come nuova e piena «legge» dell’esistenza e dell’agire umano.

Questa, in fondo, è la prospettiva del Vaticano II, così come ci è espressa nel testo classico di GS 22:

*«E ciò (= l’essere associati al mistero pasquale) non vale solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia (cf. LG 16). Cristo, infatti, è morto per tutti (cf. Rm 8, 32) e la vocazione ultima dell’uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo*

<sup>43</sup> Giovanni Paolo II, *Uomo e donna li creò. Catechesi sull’amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, p. 271. Su tutto questo, cf. il nostro *Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella «Gaudium et Spes»*, in «Lateranum», N.S. LV (1989), pp. 176-207.

*ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale».*

In questo orizzonte di universalismo salvifico, lo Spirito Santo è, allo stesso tempo, Colui che collega la partecipazione al mistero pasquale all'evento battesimal e Colui che, agendo direttamente nella coscienza degli uomini, li introduce nel mistero della salvezza e della liberazione umana, che in ogni caso ha la sua origine e la sua forma in Cristo crocifisso e risorto, là dove – per diversi motivi e in diversi sensi – non sia possibile l'accesso al mistero pasquale per mezzo dell'evento battesimal.

d) *Alcune conseguenze per la comprensione della grazia sacramentale del battesimo*

È possibile, a questo punto, cercare di tirare alcune rapide conseguenze dall'interpretazione dell'evento battesimal in chiave pasquale e trinitaria, che fin qui abbiamo proposto. Come ha notato Chauvet, «il nostro passaggio, la nostra Pasqua con Cristo, dalla schiavitù alla libertà di figli», che l'evento battesimal opera ed inizia, «esige un travaglio così faticoso che i sacramenti rischiamo continuamente di funzionare alla rovescia», a motivo di una teologia squilibrata dell'*ex opere operato*, di un sacramentalismo eccessivo e mal compreso<sup>44</sup>, ma soprattutto – penso – di una non corretta comprensione della dinamica e del contesto dell'evento sacramentale in genere, e dell'evento battesimal in specie.

Se illuminato, invece, come *evento della figliolanza* in Cristo crocifisso e risorto, *dell'unità* tra gli uomini e *della diaconia universale di liberazione*, il battesimo può ritrovare il suo autentico e trasformatore significato. La grazia battesimal, in primo luogo, non sarà più vista come qualcosa che dall'esterno si aggiunge, purifica ed eleva l'esistenza peccatrice, ma come instaurazione gratuita di uno spazio efficace di libertà, che immette l'uomo, responsabilmente, nel rapporto trinitario con Dio e coi fratelli, co-

<sup>44</sup> L.M. Chauvet, *Linguaggio e simbolo*, cit., pp. 235-236.

me luogo esigente, concreto e rischioso di umanizzazione della propria e dell'altrui esistenza.

In secondo luogo, e di conseguenza, la grazia battesimalle non potrà non essere vista, in conformità – del resto – con la testimonianza neotestamentaria, che come «germe» efficace (*1 Pt 1, 23; Gv 3, 9*), dell'esistenza filiale che ancora dev'essere sviluppato (*1 Gv 3, 1-3*) in un cammino di sinergia creativa e imprevedibile tra l'amore di Dio e la risposta dell'uomo. Anche qui in una logica di stampo «trinitario», che rigetta un falso «aut... aut», e supera un improponibile «partim... partim», per un pericoretico «et... et».

In una parola, la grazia battesimalle si mostra come il dispiegamento gratuito (da parte di Dio) e responsabile (da parte dell'uomo) dell'umanità come compito assegnato da Dio all'uomo stesso, nella storicità e socialità costitutive del suo essere-nel-mondo, chiamato a trascendersi, per dono, nella definitività del Regno.

#### 4. COME CONCLUSIONE: SPONSALITÀ ED ESCATOLOGIA

C'è un ricchissimo simbolo biblico, che attraversa dalla *Genesi* all'*Apocalisse* come un filo rosso la testimonianza biblica, che segna in modo profondo l'esperienza vissuta del mistero cristiano come frutto e appropriazione del battesimo, e che in certo modo riassume tutto quello che siamo venuti dicendo sul contenuto profondo e definitivo dell'evento battesimalle e sulla vocazione battesimalle del cristiano e della Chiesa: il simbolo sponsale.

La lettera agli *Efesini* lo utilizza in diretto riferimento al battesimo: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia, né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (5, 25-27).

L'opera redentrice e ricreatrice del Cristo è tutta in quel darsi di Lui per amore sul legno della croce, che il lavacro battesimalle attualizza nella storia degli uomini. La Chiesa, primizia dell'umanità nuova, rinasce immacolata dalle acque del battesimo come

Sposa rivestita di gloria, pronta per le mistiche nozze. Ciò significa – spiega profondamente von Balthasar – che «la sposa, che nasce dalla ferita del nuovo Adamo, è insieme il suo ‘corpo’ (e soltanto così il suo ‘popolo’), è contemporaneamente l’uno (con Cristo) e l’altro (di fronte a lui), in una dipendenza e libertà che non può trovare alcuna analogia semplicemente creata ma soltanto quella trinitaria. Essa è la pienezza e la grazia di Cristo che si ri-versa in un ‘altro’ soggetto (creato), non soltanto un atto ma anche un esito, un risultato, però mai un risultato separabile dall’atto. Perciò la ‘sposa’ non può mai concepire se stessa definitivamente come un ‘di fronte’, ma soltanto tendere a ritornare alla sua sorgente, che è il Signore»<sup>45</sup>.

La Chiesa è l’Uno, di fronte a Cristo, ma perché è in e per Lui una, in una *pericoresi* di amore e di grazia tra lei e Cristo, lo Sposo e la sposa, che «prolunga» nella creazione la *pericoresi* del Padre e del Figlio, nello Spirito. Nata dall’evento pasquale del Cristo, attualizzato dal battesimo, essa è chiamata a penetrare nelle profondità del suo già esser-uno in Cristo, perché Egli diventi «tutto in tutti» (*Col 3, 11*), e alla fine ogni cosa consegni al Padre, perché «Dio sia tutto in tutti» (*1 Cor 15, 28*).

Lo sposalizio fatto sulla croce è già donato, una volta per tutte, alla Chiesa nell’evento battesimal, ma ancora dev’essere spiegato in tutta la sua vocazione di vita e di gloria. Esso, infatti, da un lato, «si compie in modo conforme al passo di Dio, cioè tutto in una volta», dall’altro, «in conformità al passo dell’anima, cioè a poco a poco»<sup>46</sup>.

Ma, se è già tutto dato dalla parte di Dio, anche dalla parte dell’uomo, in Maria, ha già la certa speranza della risposta definitiva e compiuta. Non è Lei, ai piedi della croce, a ricevere per prima, insieme a Giovanni, il dono pasquale dello Spirito, l’acqua viva e il sangue che escono dal costato trafitto del Crocifisso? In Lei, «La Chiesa, che scaturisce da Cristo, trova il suo centro per-

<sup>45</sup> H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 21.

<sup>46</sup> San Giovanni della Croce, *Canticum Spirituale* b, 23, cit.; cf. J. Castellano Cervera, *Mística bautismal. Una página de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición*, in «Rivista de Espiritualidad», 35 (1976), pp. 465-482.

sonale e la piena realizzazione della sua idea ecclesiale»<sup>47</sup>. Ella è l'icona reale di quella «donna vestita di sole», con la luna sotto i piedi e una corona di stelle sopra il capo, descritta dall'*Apocalisse* (12, 1). «Una donna a misura del cosmo, a misura di tutta l'opera della creazione»<sup>48</sup>: la Chiesa, Sposa escatologica del Cristo.

Guardando a Maria, la Chiesa nata dall'evento pasquale del Cristo, scopre il suo «profilo» di immacolatezza mariana nell'amore e la sua vocazione escatologica, in lei impresse, come sigillo d'amore e di fedeltà di Dio, dall'evento battesimalle.

Con Lei, «lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni!» (*Ap* 23, 17).

PIERO CODA

<sup>47</sup> H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, cit., p. 157.

<sup>48</sup> Giovanni Paolo II, *Mulieris dignitatem*, 30.