

fede, da una forma non paragonabile di esperienza e di conoscenza. Abbiamo avvertito complessivamente i diversi dati, non rinunciando all'analiticità; e già li abbiamo collegati storicamente e problematizzati. La ripresa e la discussione speculativa sarà alla fine, ma nel proseguimento di teorizzazione e applicazione della consapevolezza teologica san Bonaventura ora si porta dietro la figura di un sapere o di un'epistemologia dai contorni in sé ben delineati che nasce dall'affermazione di un attraversamento «razionale» della fede, da una «distrazione» che non lascia la fede stessa e neppure vi coincide semplicemente, e che è possibile solo al credente «in atto» con lo stimolo della ragione: una figura contemporaneamente chiusa nei propri confini e bisognosa delle risorse e delle proprietà di «altri» campi.

#### SUMMARY

*Medieval figures of theology. theology as «dis-traction» of faith in Saint Bonaventure*

*With the aim of reconstructing theology's figure according to saint Bonaventure, this study begins the analysis of the first and main work of the Franciscan Doctor, namely the Proem and the Commentary on the Sentences (of Peter Lombard). It is understood as a transition from mere credible — that is object of faith — to the intelligible of the same credible: this is an intelligible, that does not abandon faith, nay, that is constructed by ascending in it from a ratio, which is endowed with the gifts of the Holy Spirit, particularly intellect, and yet is not coincident with faith, but «dis-tracted» in respect of it and attracted to other requirements. The issue is the singularity of the epistemological species of theology, that is subjected at the same time to the necessity not to get out of faith and of its own contents, and to the necessity of an intelligibility, in which ratio may be an essential component. At the conclusion of the whole research, the questions raised by this theology's figure in saint Bonaventure shall be pointed out, but already the course of this first analysis puts some interrogatives on the consistency and possibility of this knowledge: these interrogatives are bound to be sharpened and put in form of real problems in correlation to the kind of culture and philosophy that the Seraphical Doctor afterwards submitted to a theoretical examination.*

## Giovanni Moiola

### L'Unzione dei malati: il problema teologico della sua natura

Anche dopo il relativo fervore di studi e di ricerche<sup>1</sup> che, dal 1948 in poi, ha rinnovato l'attenzione della teologia, del Magistero, della pastorale<sup>2</sup> nei confronti del sacramento dell'Unzione dei malati, l'interrogativo sulla sua natura (cioè sulla ragione, sulla *intentio* obiettiva di questo sacramento) conserva la sua attualità e la sua capacità di stimolo.

Perché un sacramento per il malato cristiano? Perché, tra le «misericordie» che la comunità cristiana deve esercitare nei confronti dei suoi membri fragili e sofferenti, rivestono valore sacramentale solo quelle verso il cristiano ammalato e quelle verso il battezzato peccatore? Per quale via, metodologicamente corretta, il teologo deve procedere, nell'intento di raggiungere la risposta a questa domanda, e di cogliere pertanto il senso di questo sacramento?

Sono gli interrogativi da cui vorremmo lasciarci guidare in questo nostro studio: ripercorrendo anzitutto criticamente la panoramica delle risposte o dei sentieri percorsi, nell'intento di giungere — a nostra volta — a qualche riflessione conclusiva.

Le prospettive secondo cui la riflessione teologica, dalla Prima Scolastica ad oggi, ha cercato di raggiungere l'intelligenza del Sacramento dei malati ci sembrano due. La prima considera il soggetto di questo sacramento come l'occasione della sua azione, e quindi del verificarsi del suo effetto principale e caratterizzante. Se l'effetto è visto in ordine al peccato e quindi al «completamento della penitenza» nel malato, si dirà che in lui viene formalmente, anche se in certa misura e ad un certo livello, guarito il peccatore; se l'effetto è dare l'*ultima* purificazione, o introdurre nella gloria «consacrando» la morte, si dirà che questo è il sacramento della morte *cristiana*.

La seconda prospettiva tende invece a valorizzare la situazione della malattia, ed a situare nel suo orizzonte il sacramento: il suo senso, la sua plausibilità scaturiscono dalla situazione, rappresentano l'ermeneutica cristiana

<sup>1</sup> Punti di riferimento saranno: E. RUFFINI, *Unzione degli infermi: una teologia da fare*, «Se. Catt.» 94 (1966), suppl. bibl. 27-49; A.M. TRIACCA, *Unzione degli infermi, orientamenti degli studi recenti*, «Riv. Lit.» 61 (1974) 548-561 e soprattutto: *Gli «eietti» del-*

*l'Unzione degli infermi*, «Sales.» 38 (1976) 3-41.

<sup>2</sup> Si veda A.M. TRIACCA, *Unzione degli Infermi: contributo a una rilettura dei documenti conciliari e post-conciliari*. «Sales.» 36 (1974) 69-96.

autentica della situazione, anzi la sua «posizione» secondo autenticità. Si partirà, allora, o dalla situazione antropologica di malattia (o di *actus mortis*), magari illuminata da un discorso biblico generale su questo aspetto dell'esistenza umana; oppure se ne coglierà più direttamente la dimensione di rapporto ecclesiologico, come possibilità o appello fondativo per una «posizione» della Chiesa quale luogo o emergenza della grazia.

Prospettive diverse, come si vede: all'interno delle quali, tuttavia si coglierà senza difficoltà la permanenza dello *status quaestionis* scolastico, oscillante tra una certa accentuazione del rapporto di questo sacramento con la condizione di *malattia* del cristiano, e l'accentuazione — invece — del suo rapporto con la situazione *mortale* del cristiano malato (*estrema* unzione).

L'oscillazione sembra, ora, risolta: ma essa verrà necessariamente registrata e riconsiderata, man mano che saranno presi in esame i diversi tentativi di interpretazione del sacramento di cui ci occupiamo.

In ogni caso, poiché si tratta di individuare e di presentare delle linee emergenti, senza seguire il sorgere e il divenire globale di un pensiero<sup>3</sup>, diventerà inevitabile fornire di questo stesso pensiero non una immagine che intende essere storica, ma una scomposizione sistematica e quindi inevitabilmente «astratta».

Tuttavia, non sarà — speriamo — una presentazione non-obiettiva: almeno nella misura in cui essa non intende sganciarsi da una prospettiva storica, la quale verrà continuamente chiamata in causa, e da un accostamento alle fonti. La ragione della scelta sta nella immediata funzionalità del procedimento allo scopo che ci prefiggiamo.

# I. Consummativum paenitentiae: guarire il peccatore nel cristiano gravemente ammalato

Il riferimento, anche letterale, è al Concilio Tridentino: che, nella medesima Sessione XIV, espone, definisce, difende la concezione cattolica dei due sacramenti della Penitenza e dell'Unzione estrema, e utilizza — allo scopo — il medesimo quadro sistematico-scolastico del rapporto tra peni-

tenza-virtù e sacramento (sia della Penitenza, appunto; sia dell'Unzione)<sup>4</sup>. Siamo dunque nel contesto della *paenitentia secunda*, che suppone la rigenerazione battesimale ed, eventualmente, quella *paenitentia* che nell'adulto è condizione prerequisita al battesimo. Se ne dovrebbe concludere, pertanto, che nella prospettiva tridentina il sacramento dell'Unzione estrema si riferisce al battezzato in quanto penitente (e quindi peccatore); si riferisce diversamente, appunto in quanto non si tratta formalmente del sacramento della Penitenza, e in quanto si suppone che il battezzato in questione sia un malato grave.

Il quadro utilizzato riesce a dare una coerenza interna al discorso: pur con delle flessibilità che anche qui, come nel caso della interpretazione «giudiziale» del sacramento di Penitenza, mostrano la consapevolezza critica del Concilio di dover utilizzare sì un quadro teologico per l'esposizione plausibile della «cosa» di cui si discorre, ma senza fargli assumere valore propriamente dogmatico.

SUÁREZ riprenderà questo quadro: sia per giustificare, in sede di organizzazione dei trattati dogmatici, il rapporto e la successione della Penitenza-sacramento e dell'Unzione estrema<sup>5</sup>; sia per unificare organicamente, ritrovando una logica interna, il discorso tra il plesso Penitenza-Unzione, e un insieme di «rimedi» extrasacramentali, come la «soddisfazione» virtuosa, le indulgenze e il purgatorio<sup>6</sup>.

Il dettato suareziano è certamente eclettico: esso tenta infatti di fondere delle prospettive bonaventuriane e scotiste con delle prospettive tomiste circa la modalità propria di «guarigione» del peccatore, operata dal sacramento dell'Unzione. E aggiunge certamente al Tridentino quando, riprendendo a suo modo la concezione bonaventuriana, «annette» ai «rimedi» sacramentali, a causa della loro presumibile non-totale efficacia in ordine alla guarigione del peccatore, dei «rimedi» extrasacramentali, compreso il purgatorio. Suarez potrà e dovrà nondimeno essere considerato come rappresentante di tutta una mentalità teologica, che certamente si era riflessa anche nel Tridentino, e che in lui trova, in un certo senso, una sua espressione conclusiva.

<sup>4</sup> «Quod non modo paenitentiae, sed et totius christianae vitae, quae perpetua paenitentia esse debet consummativum existimatum est» (Denz.-Sch. 1964. Cfr. *ibid.* 1669-1670).

<sup>5</sup> «Quamvis sacramentum hoc distinctum sit a sacramento paenitentiae [...] habet tamen cum illo quandam coniunctionem et affinitatem, eo quod paenitentia ad tollenda peccata [anche veniali], unctio vero ad reliquias peccatorum, quae illis sublatis remanere solent, auferendas ordinantur; quamobrem consummativum paenitentiae [...] dictum est a Patribus, ut Conc. trid. notavit: *De Extr. Unctionis Sacramento*, procem.: ediz. VIVÉS, t. 22, p. 807).

<sup>6</sup> «Cum enim paenitentiae sacramentum ad actualia peccata post baptismum commissa tollenda institutum sit, interdum vero ob suscipientis impedimentum huiusmodi effectum integre non conferat, quoad venalia saltem peccata, reatusque poenarum temporalium et alias peccatorum reliquias, ei adiunctum est sacramentum extremae unctionis, quod si necesse sit hunc effectum perficiat, praesertim in mortis articulo [...] Contingit tamen *sae-pissime* [si noti!] ut post utrumque sacramentum [...] nondum reatus poenae temporalis remissus sit; et ideo necessaria sunt alia remedia...»; *De Purgatorio*, proem.: ed. cit., loc. cit., p. 879.

<sup>3</sup> Alcuni studi significativi recenti, oltre le voci *Extrême-Onction* rispettivamente in *Dict. Th. Cath.* (RUCH-GODFREY) e *Catholicisme* (R. DIDIER), saranno da richiamare in proposito: P. BROWE, *Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters*, «Zeit. Kath. Theol.» 55 (1931) 515-561; H. WEISWEILER, *Das Sakrament der letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Friih-scholastik*, «Schol.» 7 (1932) 336-353; A. CHAVASSE, *Etude sur l'onction des infirmes*

*dans l'Église latine du III<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, I, Lyon 1942 (dal sec. Ili alla riforma carolingia); A. DUVAL, *L'extrême-onction au Concile de Trente*, «Mais.-D.» 101 (1970) 127-172; R. BÉRAUDY, *Le Sacrement des malades*, «Nouv. Rev. Th.» 106 (1974) 600-634. La prima trattazione monumentale resta ancora quella di J. DE LAUNOY, *De Sacramento Unctionis Infirmorum liber* (Joannis Launoy Opera omnia, I, Coloniae Allobrogum 1731, pp. 442-622).

L'elaborazione e la presentazione riflessa di questa mentalità risale al mondo teologico scolastico, a partire dal secolo XII. Quella scolastica, infatti, riflette e cerca di comprendere — nel caso dei sacramenti (i «sette») e nel caso del nostro sacramento in particolare — una determinata prassi ecclesiale. Una prassi, nella quale, in forza di un processo che ancora non è stato descritto in maniera soddisfacente, si era venuta costituendo una sorta di «celebrazione» del *morire* cristiano, in cui venivano fatti confluire, secondo successione non uniforme, la Penitenza, l'Unzione, l'Eucarestia-viatico<sup>7</sup>; e dove, o almeno in occasione della quale, aveva operato una mentalità tentata di adeguare praticamente *Vultima* Unzione alla *paenitentia sollemnis* quanto agli effetti di ordine ecclesiologico: quasi si trattasse di una immissione-consacrazione del moribondo nell'ordine dei pubblici penitenti<sup>8</sup>.

Le reazioni pastorali a questa mentalità avevano agito indubbiamente come un elemento di chiarificazione: sia sul piano della prassi stessa, sia — conseguentemente — sul piano successivo della interpretazione<sup>9</sup>. Ma il modello, per quanto chiarificato, continuava nondimeno a proporre il collegamento (e quindi la sollecitazione a comprendere) tra Penitenza ed Unzione; una Unzione — per di più — pertinente alla situazione di malattia abbastanza grave per poter essere ritenuta, sia pure secondo aliquale duttilità di valutazione, un rimando alla morte<sup>10</sup>.

La pertinenza di *questa* Unzione alla Penitenza non appariva comunque nella Scolastica un dato da discutere: anche se resterà da spiegare perché essa riguardi il malato *grave* o il moribondo, e debba pertanto essere giustificata nella sua caratteristica di essere *l'estrema* unzione data al cristiano malato. Così, essa va occupando universalmente e senza particolari problemi il quinto posto dell'ordine successivo dei sacramenti: appunto dopo il sacramento di Penitenza.

In un certo senso, conferisce in questa medesima direzione quella certa consapevolezza critica che si può cogliere soprattutto presso i grandi scolastici, secondo cui questo sacramento non è propriamente una «medicina». Pastoralmente e sociologicamente, infatti, il ruolo del medico ed il ruolo del prete ministro dell'Unzione estrema sono ben distinti<sup>11</sup>; e se si può far risalire al testo di Giacomo l'attuale uso «sacramentale» dell'unzione, esso non si può identificare né con il potere di guarigione conferito agli apostoli,

né genericamente con la *gratia curationum*<sup>12</sup>. La «guarigione» a cui l'Unzione estrema sarà dunque deputata è essenzialmente guarigione *dell'anima*; e la guarigione dell'anima è guarigione dal peccato.

In proposito, Bonaventura preciserà che l'ambito proprio di guarigione spirituale operata dal sacramento dell'Unzione è quello della venialità: nella intenzione di apportarvi l'ultima e definitiva *curatio*, almeno *quoad culpam*.

Scriva infatti: «De veniali peccato est loqui dupliciter: aut prout est quis in statu viae, aut prout est in egressu. Si prout est in statu viae [...] sic morbus venialis est quasi inseparabilis et quodam necessitate iterabilis, ac per hoc quodam modo incurabilis. Et ideo non debuit contra ipsum aliqua medicina specialiter et principaliter ordinari; immo quodam modo omnia sacramenta valent ad eius curationem secundum plus et minus. Si autem loquamur prout anima est *in statu egrediendi*, sic potest curari sine iteratione; et sic [...] instituit divina misericordia remedium, quo anima curari posset quantum ad remissionem *culpa*e et etiam partis poenae: et hoc est sacramentum unctionis extremae»<sup>13</sup>.

Non così, invece, Tommaso: che con Alberto Magno<sup>14</sup> condivide l'esigenza di riservare al sacramento della Penitenza tutto l'ambito del peccato *attuale* dell'uomo (mortale o veniale), e parla allora — certo indicando una zona di efficacia difficile da determinare — di *reliquiae peccatorum*.

L'Unzione, dunque, non è il sacramento di penitenza: per questo non è deputato, in sé e per sé, neppure alla cancellazione del peccato veniale. «Hoc non videtur verum — scrive contro Bonaventura — quia paenitentia sufficienter etiam in hac vita delet venialia quoad culpam. Quod autem non possunt evitari post peractam paenitentiam non aufert praecedenti paenitentiae suum effectum»<sup>15</sup>.

Le *reliquiae peccatorum* che essa è ordinata ad eliminare, producendo positivamente un certo irrobustimento spirituale, sono una sorta di fragilità, di «debolezza» che formalmente non va confusa con *l'habitus* che può derivare dagli *atti* di peccato: una sorta di orientamento fondamentale, quindi, reale e tuttavia al di là della zona in cui l'anima si esprime, si plasma, si configura mediante degli atti precisi e distinti. Bisognerà tuttavia aggiungere che il sacramento dell'Unzione è deputato ad eliminare le *reliquiae peccatorum* non in genere, ma in una particolare situazione umana, quella dello *status infirmitatis*, che può esercitare un influsso ambivalente in ordine alla salvezza eterna, e deve essere invece assunta e vissuta in modo da giovare a quella salvezza<sup>16</sup>.

L'Unzione estrema guarisce dunque, nel malato, il peccatore senza sovrapporsi al sacramento della Penitenza, e nell'intento preciso di eliminare

<sup>7</sup> Punto di riferimento, in proposito, ci sembra rimanga ancora l'art. di BROWE citato alla nota 3.

<sup>8</sup> Accanto a questo, BROWE recensisce anche la mentalità che concepisce questa unzione quasi come una sorta di «ordinazione» da conservare perennemente nel caso di guarigione: cfr. *art. cit.*, pp. 557-558.

<sup>9</sup> Permane tuttavia come problema sia pastorale che teologico la iterabilità del sacramento. Si veda come esso è affrontato da

UGO DI S. VITTORE (*De Sacram.*, I, II, p. XV: PL 176, 578-580); da P. LOMBARDO (*Sent.*, IV, d. 23, 3: PL 192, 899-900); da ALBERTO MAGNO (*De Sacram.*, tr. VII, qq. 3 e 7: *Opera Omnia*, Munster 1958, t. XXVI, pp. 132-134).

<sup>10</sup> Il discorso sarà evidentemente ripreso.  
<sup>11</sup> Un testo emblematico, in proposito, sarà quello del cap. 22 del Concilio Lateranense IV (cfr. *Conciliorum Oec. Decreta*, Bologna 1973, pp. 245-246).

<sup>12</sup> Presa di posizione molto netta, a questo proposito, in BONAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 23, a. 4, q. 2, 4.

<sup>13</sup> BONAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 23, a. 1, corp.

<sup>14</sup> ALBERTO MAGNO, *De Sacram.*, tr. VII, q. 4 (*Opera Omnia*, cit., pp. 132-133).

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sent.*, d. 23, a. 2, sol. I.

<sup>16</sup> *Ibid.* e ad 2<sup>o</sup>.

quella radicale disposizione di fragilità che gli impedirebbe di vivere la malattia corporale in modo «salutare»: facendo anche del corpo malato uno «strumento» dell'anima, e non invece facendo strumentalizzare l'anima dalla malattia del corpo<sup>17</sup>.

## II. Consecratio mortis: il sacramento per la morte del cristiano

È un tema che abbiamo già visto continuamente apparire: più per sottolineare la circostanza propria in cui il sacramento dell'Unzione dev'essere conferito, che per esprimere il suo significato; o, se si vuole, più per cogliere in che senso il peccatore deve essere guarito in un cristiano il quale incontri la situazione grave o mortale di malattia, che non per cogliere direttamente e globalmente il rapporto tra questo *estremo* sacramento, e la situazione di prossimità alla morte originata da una malattia.

Proprio questo rapporto, invece, è stato messo a tema da un'importante linea teologica, soprattutto tedesca. J. KERN può essere qui assunto come un punto di riferimento<sup>18</sup>. La sua tesi, che vorrebbe riprendere il filone scolastico, particolarmente nella linea bonaventuriana-suareziana, si formula così: «Finis Extremae Uctionis est perfecta sanitas animae cum immediato eius introita in gloriam, nisi restitutio salutis corporalis hominis naturaliter morituri magis expediat» Per sé ed in via ordinaria, dunque, l'estrema Unzione è il sacramento della fine dello *status viae* ordinato a rendere possibile l'immediato passaggio alla gloria dell'anima separata dal corpo (*finis ultimus sacramenti*), e per questa ragione a realizzare la perfetta guarigione dell'anima. Kern scrive: «Benignissimus vero Salvator noster non solum vult, ut fideles sui infernum effugiant et salvi fiant, sed etiam vult, ut purgatorium devitent et continuo post mortem piene salvi fiant secundum animam per immediatum introitum in gaudium Domini sui. Ad hunc beatum [...] scopum filios Ecclesiae [...] per S. Uctionem disposuit [...]. Haec dispositio inducitur per plenam animae sanationem, qua liberatur ab omni reatu culpa et poenae et roboratur contra debilitatem spirituales ex peccatis praeteritis et ipsa afflictione corporis ortam»<sup>20</sup>.

La tesi è fatta propria e condivisa da un teologo del rilievo di M. SCHMAUS: il quale cerca di darle organico contesto collocando il significato salvifico della

Unzione estrema nel quadro vasto e complesso della salvezza cristiana e delle sue molteplici dimensioni. La prospettiva si formula sinteticamente così: «Quantunque malattia e morte del battezzato avvengano nel campo sacramentale già in quanto avvengono in unione con Cristo (= il riferimento ovvio è al Battesimo ma anche alla Confermazione ed all'Eucaristia; sarà fatto anche, in seguito, alla Penitenza), tuttavia secondo la volontà di Cristo l'ammalato grave doveva ancora essere inserito con particolare forza nella morte del Signore mediante un proprio sacramento. Mediante questo nuovo inserimento nella morte di Cristo con la malattia doveva diventare sua proprietà in modo nuovo ed essere consacrato per la sua propria morte. Dinanzi alla morte Dio apre al battezzato la possibilità di incontrare Cristo in un modo particolare, a lui confacente. Questo sacramento è l'«estrema Unzione»<sup>21</sup>.

L'Unzione estrema consacra dunque la morte del battezzato: in tal senso, per Schmaus, dovrebbe essere pienamente giustificato sia che tale sacramento venga conferito come un gesto di unzione, sia che tale unzione venga considerata come ultima<sup>22</sup>. In realtà, il suo pensiero non è totalmente fermo: pur pensando anzitutto alla morte, egli vuole includere nondimeno — secondo recenti orientamenti della teologia e dello stesso Magistero — un riferimento pienamente giustificato alla situazione di malattia: «Sarebbe una visione troppo ristretta se lo si volesse considerare (= questo sacramento) soltanto come consacrazione alla morte (*sic*) [...]. Il sacramento dell'Unzione dei malati è istituito contro tutto questo complesso di peccato, malattia e morte. Si può però parlare di consacrazione per la morte anche quando esso produce sanità corporale, perché non garantisce una vita terrena senza fine e comunica a chi lo riceve un nuovo rapporto con Cristo vincitore della morte»<sup>23</sup>.

In parte rifacendosi a Schmaus, A. GRILLMEIER ha inteso integrare la visione del rapporto tra Unzione e morte richiamando che la morte-in-Cristo è aperta alla risurrezione in lui di tutto l'uomo, non solo alla beatitudine-in-Cristo della sola anima. È in tal senso che egli propone, con la consapevolezza di innovare almeno materialmente rispetto alla tradizione teologica, di considerare questo sacramento come «il sacramento della risurrezione». «Non lo spirito solo deve beatificarsi di gloria presso Dio ed in Dio. Il messaggio della risuscitazione dice che tutto l'uomo viene rinnovato. Solo pochi teologi hanno pensato a ciò, per dare significato all'unzione dei malati anche in quanto segno sacramentale della risuscitazione della carne [...]. Questo rapporto (= tra il sacramento in parola e la glorificazione della carne) sarà da considerare, per una piena presentazione dell'efficacia del sacramento dell'estrema Unzione. Troppo velocemente i teologi procedono nel senso della *unctio spiritualis*! Anche il corpo viene consacrato in maniera particolare per

<sup>17</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentes*, IV, c. 73: «Quia vero corpus est animae instrumentum, instrumentum autem est ad usum principalis agentis. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus [...] quae quidem corporalis infirmitas interdum est utilis [...] Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salu-

tis [...] Conveniens igitur fuit etc.» - Si confronti ALBERTO MAGNO, *De Sacram.*, cit., tr. 7, q. 4, sol.: *Opera Omnia*, cit., pp. 132-133.

<sup>18</sup> J. KERN, *De Sacramento Extremae Uctionis tractatus dogmaticus*, Ratisbonae 1907.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>21</sup> M. SCHMAUS, *Dogmatica Catholica*, tr. IV/1, Torino 1970, p. 648.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pp. 647-648. Si veda pure quanto è detto a proposito dell'effetto della sanità corporale: p. 670.

la partecipazione alla gloria di Cristo: 'E il Signore lo risolleverà' [= *Wird... auferivecken*: nel senso di re-suscitare], Così viene espresso il rapporto con Cristo, il *Kyrios*, cioè il Signore glorificato della Chiesa dell'eternità<sup>24</sup>. E così viene significata e realizzata la morte del cristiano come passaggio di tutto l'uomo dalla condizione di membro della Chiesa pellegrinante (segnato dal Battesimo e dalla partecipazione all'Eucaristia), alla condizione di membro della Chiesa glorificata e risorta: sono due aspetti dell'unica esistenza cristiana e dell'appartenenza alla medesima Chiesa o al medesimo corpo di Cristo, in due fasi o momenti distinti.

Anche K. RAHNER ha accolto la prospettiva dell'Unzione come consacrazione della morte: proponendo di comprenderla — come avremo ulteriormente modo di illustrare — quale momento privilegiato di autorealizzazione della Chiesa in quanto realtà di grazia, e quindi come momento privilegiato di autosignificazione della Chiesa quale *Ur-sakrament*. Ma Rahner, molto coerentemente, propone pure che, se questa è la natura del sacramento in parola, la sua collocazione non sia posta tanto *entro* il settenario sacramentale bensì al suo termine. È infatti come del settimo sacramento che egli ne parla<sup>25</sup>: pur riconoscendo che l'Unzione dei malati (e dei morenti) è per sé correlativa ai sacramenti costitutivi dell'esistenza cristiana come tale (Battesimo, Confermazione ed Eucaristia; eventualmente, la Penitenza). È la situazione di morte che deve apparire come situazione di grazia e di salvezza (e perciò rivelazione della Chiesa) nel battezzato che la affronta, a giustificare questo speciale sacramento: in un certo senso precontenuto nel Battesimo, e soprattutto nell'Eucaristia; e tuttavia pienamente giustificato nel suo esprimersi, quasi a fare della morte del cristiano il supremo segno di grazia<sup>26</sup>.

### III. Sacramento dei malati

Se la storia della riflessione scolastica, riferita ad una certa prassi del sacramento, poteva fare da sfondo alla proposta di concepirlo come *consecratio mortis*, le ricerche rinnovate sulla storia *globale* dell'Unzione dei malati non potevano non portare ad una posizione critica nei confronti di questa interpretazione<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> A. GRILLMEIER, *Das Sakrament der Auferstehung*, «Geist und Leben» 34 (1961) 335 (326-336).

<sup>25</sup> Cfr. K. RAHNER, *Chiesa e Sacramenti*, tr. it., Brescia 1965, pp. 110-114.

<sup>26</sup> È la tesi che guida il saggio di K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, tr. it. Brescia 1965.

<sup>27</sup> L'avvio è dato dalle «Giornate di Vannes» del 1948 (cfr. «Mais-Dieu» 15 [1948], soprattutto gli studi di BOTTE e di BEAUDUIN). Per l'incidenza dell'orientamento di revisione, qui inaugurato, sull'ambiente teologico tedesco, si potrà vedere B. STUDER, *Lente Olung oder Krankensalbung*: «Freib. Zeit. f. Phil. Theol.» 10 (1963) 33-47 (33-62). Un indice

La prassi su cui la Scolastica riflette è infatti quella cosiddetta del «secondo millennio», cioè dei secoli successivi all'epoca carolingia. Non è invece la prassi precedente ed antica la quale si riferiva al malato, al suo «sollevio», alla sua «guarigione» in senso propriamente fisico. Di qui un primo interrogativo: quale prassi si sarebbe dovuta considerare più autentica; ed a quale quindi riferirsi, per intendere il senso proprio del sacramento dell'Unzione?

Non si può negare che all'interrogativo, rimasto per lo più latente nella sua effettiva portata, la risposta ci sembra sia stata spesso data muovendo acriticamente dalla identificazione tra «più antico» ed «autentico»<sup>28</sup>. Del resto, altrettanto acritico sarebbe stato procedere nel senso inverso: identificando cioè senz'altro ciò che è «successivo» con «maggiormente progredito», avendo come punto di riferimento la «chiarezza» dogmatica<sup>29</sup>. In realtà, il problema vero non può che essere quello della prassi sacramentale nella Chiesa, e dei criteri a cui essa obiettivamente risponde, nella sua pur legittima e doverosa variabilità: problema che non dovrebbe essere richiamato, qui come nei confronti dei singoli sacramenti, in termini puramente formali; ma cercando di coglierne — attraverso e dentro la logica di una prassi concreta e, magari, della riflessione o del dogma che la interpreta — l'impostazione e le linee di soluzione. Diversamente, la riflessione teologica rischia di essere semplicemente la giustificazione di quello che nella Chiesa si fa, o di quello che vi si è fatto<sup>30</sup>.

Resta comunque il dato che la ripresa di contatto con le fonti anteriori ai secoli X-XI, ha riproposto all'attenzione dei teologi il rapporto tra Unzione e *malattia* del cristiano, come via alla comprensione della natura del sacramento. Sarà, del resto, precisamente in questa direzione che verrà configurandosi la «nuova» prassi celebrativa.

Acquistarono pertanto nuova importanza sia la questione del soggetto dell'Unzione, sia la questione dell'effetto corporale della medesima. Problemi non certo estranei, né ignorati — come risulterà dalle nostre precedenti al-

della difficoltà di questo ambiente teologico ad allentare il rapporto tra Unzione e morte, si coglie in maniera evidente nel voi. V di *Mysterium Salutis* (ed. tedesca): dove appunto il sacramento viene collocato nel contesto della morte, prima della trattazione della escatologia; ed il proemio ne dà una giustificazione abbastanza imbarazzata e curiosa: «Der Grund für diese Einordnung unseres Themas besteht vielmehr darin, dass die Krankheit als solche in besonderer Weise mit Sterben und Tod zu tun hat [...] Sie ist Vorstufe, Vorgriff, Ankiindigung des Todes» (p. 494). La trattazione è dovuta a J. FEINER.

<sup>28</sup> La cosa ci sembra presente più a livello di sensibilità che di teorizzazione nella lettura che, proponendo il rinnovamento della prassi e della teologia dell'Unzione, invitava ad un ritorno «all'antica denominazione» o all'antica concezione.

<sup>29</sup> È, in fondo, il criterio operante, anche nei confronti dell'Unzione, in tutta la «dogmatica» post-tridentina, che — a cominciare dallo stesso Suárez — spiega il senso dell'unzione in sostanza muovendo dal Proemio alla «dottrina» del Concilio di Trento.

<sup>30</sup> È la posizione che ci sembra già nettamente operante in Bonaventura: è da quello che si fa nella Chiesa, infatti, che Bonaventura deduce il carattere «estremo» di questo sacramento (*In IV Sent.*, d. 3, a. 1,3); ed è da quello che si fa nella Chiesa romana che, ancora, conclude come *deve* essere la forma del sacramento (*ibid.*, q. 4). E così anche per il ministro: dove però l'argomentazione teoretica si ispira alla visione «gerarchica» dionisiana (*ibid.*, a. 2, q. 1). Sempre secondo questo criterio egli giudica le obiezioni che provengono dalla storia della prassi.

lusioni — dalla grande tradizione scolastica: e risolti con esiti diversi dall'orientamento francescano e da quello albertino-tomista.

Il primo, infatti, appare molto più rigoroso e rigido nel considerare la situazione di malattia come occasione e circostanza del sacramento; nell'esigere che tale occasione o circostanza possa qualificarsi come «ultima», e quindi mortale; e nel sottolineare il carattere di pura ripercussione sul corpo dell'eventuale verificarsi di un sollievo fisico. Il senso del sacramento è infatti l'ultima cancellazione del peccato veniale *in statu viae*: esso raggiunge dunque l'anima del malato nella situazione in sé ottimale — quanto alla natura dell'Unzione — dello *status mortis*<sup>31</sup>.

Meno rigida e sistematica, e obiettivamente più attenta alla situazione di malattia, si presenta — invece — la posizione albertino-tomista: dove, insomma, si registra un'attenzione all'analisi della malattia, alla complessa condizione di «debolezza» del malato, e all'incidenza «medicinale» del sacramento in ordine a questa debolezza e al suo superamento, sia pure in funzione dell'ingresso nella gloria o nella vita eterna<sup>32</sup>. Precisamente questa maggiore attenzione alla condizione di malato, rende sia Alberto che Tommaso più duttili nell'interpretare il carattere «ultimativo» dell'Unzione<sup>33</sup>.

Daranno comunque il senso dei risultati a cui le nuove tendenze andavano approdando i richiami ad uno studio di P. DAVANZO<sup>34</sup> e ad uno di Z. ALSZEGHY<sup>35</sup>. Il primo scrive, sintetizzando la propria ricerca: «L'unzione sacra non è il sacramento del morente. L'effetto temporale del sacramento esclude che l'olio santo abbia per fine primario la preparazione prossima per il passaggio all'eternità. L'unzione sacra appare dalla Scrittura come sussidio soprannaturale per l'anima dell'infermo, il cui equilibrio è minacciato dalla crisi della malattia, con beneficio, benché imprecisato effetto pure sull'organismo del paziente. Tale fine non richiede necessariamente un pericolo di morte, e meglio si comprende come il condannato a morte non possa ricevere l'unzione sacra [...]. La Chiesa non ha leso alcun diritto degli infermi riservando l'unzione sacra al pericolo di morte [...] benché non si tratti di condizione sacramentaria. Concludendo: ritengo saldamente probabile che la unzione sacra sia sempre valida se conferita nello stato di malattia pure

<sup>31</sup> «Quantumcumque quis infirmetur, non datur ei hoc sacramentum, nisi praesumatur quod moriatur, vel quod sit in articulo mortis. Et si constaret nobis de aliquo quod liberaretur, sive liberandus sit, non deberet dari ei hoc sacramentum» (*In IV Sent.*, d. 23, q. 1, ad y).

<sup>32</sup> V. i testi già citati soprattutto alla nota 17.

<sup>33</sup> Si veda, particolarmente in Tommaso, il discorso articolato che si può ricavare da *In IV Sent.*, q. 2, a. 2, sol. 2 e *ibid.* a. 4, sol. 2. Così, nel primo testo, l'Angelico scrive: «Quaelibet infirmitas augmentata potest mortem inducere; et ideo si genera infirmitatum

pensentur in qualibet aegritudine potest dari hoc sacramentum, quia Apostolus non determinat infirmitatem aliquam, sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmitatibus hoc sacramentum dari». Di fatto, e d'altra parte, «hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre».

<sup>34</sup> P. DAVANZO, *L'unzione sacra degli infermi: questioni teologico-canoniche*, Torino-Roma 1958.

<sup>35</sup> Z. ALSZEGHY, *L'effetto corporale dell'Estrema Unzione*: «Gregorianum» 38 (1957) 385-405.

prescindendo dal pericolo di morte [...]. Considerando l'unzione sacra come il sacramento dell'infermo (non dell'agonizzante), mi sembra maggiormente auspicabile che sia permesso al sacerdote d'invertire l'ordine dei sacramenti, conforme alla prassi antica, che faceva precedere l'Unzione al Viatico»<sup>36</sup>.

Quanto ad Alszegehy, egli presenta in questi termini le sue conclusioni sulla grazia sacramentale dell'Unzione: «essa è un aiuto concesso alla persona intera, per vivere intensamente la sua vita soprannaturale, nonostante la difficoltà particolare dell'infermità. Questo aiuto ha un aspetto spirituale [...]. Vi è però anche un aspetto corporale: un conforto conferito al corpo affinché esso non impedisca il volo dello spirito, ossia un aiuto che parzialmente restituisce l'ordine tra le varie facoltà riguardo alla finalità totale della persona»<sup>37</sup>. Si tratta, dunque, di un parziale superamento della concupiscenza: che se non giunge se non in qualche caso alla guarigione clinica, si colloca nondimeno nella direzione di quella totale ricostruzione della persona che è la risurrezione della carne.

Ma la ricollocazione del sacramento dell'Unzione nel quadro della situazione di malattia, mostrandone la formale finalizzazione alla situazione come tale in quanto situazione in cui si giustifica un intervento di grazia e di salvezza, doveva ben presto rivelare un'incidenza di tipo metodologico.

Nasceva cioè un orientamento a comprendere il sacramento dell'Unzione e la sua natura a partire dalla situazione antropologica di malattia. Orientamento, anche questo, non totalmente nuovo: se si pensa, ad esempio, a come Tommaso d'Aquino aveva a suo tempo impostato, nella *Summa contra Gentiles*, il discorso sul nostro sacramento<sup>38</sup>. Ma ciò che in Tommaso mostrava la convenienza, e quindi la non arbitrarietà di un gesto salvifico istituito, sembra ora — almeno talvolta — la ragione pura e semplice del sacramento, la sua giustificazione: quasi una deduzione *a priori*, partendo dalla «salvezza» di cui la malattia indica il senso e i contorni.

Così saremmo tentati di parlare, anziché di un ritorno al tomismo, di una specie di scotismo rovesciato: nel senso che anche in Scoto noi troviamo il tentativo di giustificare *a priori* l'esistenza del sacramento dell'Unzione; ma egli lo compie, avendo come punto prospettico la libertà divina, una volta posta la sua istituzione da parte di Cristo: «Hic sunt duo videnda: Primo, quod possibile est esse aliquod sacramentum novae legis; quod sit signum efficax finalis remissionis venialium; quod congruit; et quod factum est. Secundo, quod extrema unctio est tale sacramentum, et de totali ratione extremae unctionis»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> P. DAVANZO, *op. cit.*, pp. 114-115.

<sup>37</sup> Z. ALSZEGHY, *art. cit.*, p. 404.

<sup>38</sup> Come si è già richiamato Tommaso vi riprende la concezione albertina della malattia come turbamento che incide sui rapporti anima-corpo: ma in funzione della sua più rigorosa concezione dell'unità dell'uomo, e del

corpo come «strumento dell'anima. L'Unzione ricostruisce questo rapporto mettendo l'anima in condizione di essere il «principale agente» del corpo malato (*Contra Gentiles* IV, c. 73 cit).

<sup>39</sup> *In IV Sent.*, d. 23, q. unica (ed. DURAND, IX, pp. 488-489).

La figura logica del ragionamento ci sembra la medesima: anche se nella riflessione teologica attuale l'orizzonte è quello antropologico, e non quello della libertà divina. E, probabilmente più che nel caso di Scoto, il riferimento all'«istituzione» perde o si riduce di rilievo. Essa è, in sostanza, una «risposta», le cui linee di struttura si possono formulare analizzando per via ontologica<sup>40</sup> o fenomenologica<sup>41</sup> la «domanda», cioè la struttura dell'uomo (nel caso, dell'uomo ammalato; o dell'uomo *religioso ammalato*. Evidentemente, si tratta — in ogni caso — di una antropologia «aperta», dove può trovare posto anche un «simbolismo» dell'incontro con Dio, espresso in un gesto concreto, come quello dell'Unzione).

Il modello sistematicamente compiuto di questo modo di procedere, svolto nella direzione di una ontologia dell'uomo come esistere-per-la-morte, si ha senza dubbio in K. RAHNER: ma si tratta di una ontologia il cui svolgimento teologico implica l'affermazione dell'«esistenziale» soprannaturale, e il teorema del «simbolo» reale come visibilizzazione della grazia: nell'umanità di Cristo, nella realtà antropologica che è la Chiesa, nella singola esistenza cristiana. In questo ambito si deve cercare propriamente il «sacramento»: e Rahner vi collocherà esplicitamente, anche se a modo di un abbozzo, il sacramento dell'Unzione dei malati (per la morte)<sup>42</sup>.

Non è con questo rigore che il modello si dimostra incidente nella recente pubblicistica relativa al sacramento dei malati. È il caso di parlare, piuttosto, di una consonanza a livello di sensibilità o di mentalità comune: una mentalità che è intenzionata a procedere «dal basso», aprendosi ai diversi influssi o alle diverse ispirazioni, soprattutto di tipo fenomenologico, che conferiscono in questa direzione.

Riteniamo un sintomo — più o meno criticamente avvertito — di cospicua sensibilità il diffondersi, nelle presentazioni del sacramento dei malati, di *excursus* introduttivi sia sulla teologia biblica della malattia (talvolta allargati alla teologia della sofferenza umana, del dolore fisico ecc.)<sup>43</sup>. L'intento sembra infatti quello di permettere la comprensione del sacramento, una volta raggiunta la comprensione biblica e antropologica della malattia e del suo significato.

<sup>40</sup> Il punto di riferimento resta, in proposito, K. RAHNER.

<sup>41</sup> È l'orientamento formalizzato — come è noto — da E. SCHILLEBEECKX.

<sup>42</sup> Cfr. il saggio *Chiesa e Sacramenti*, cit., alla nota 25.

<sup>43</sup> Due titoli, tra quelli più recenti: AA. VV., *La malattia e l'unzione degli infermi*, Milano 1975 (Sommario: La malattia nella Bibbia; Il sacramento dell'unzione secondo il nuovo rito; Finalità e soggetto dell'unzione; Per una celebrazione «rinnovata» del sacramento dell'unzione; Linee di catechesi e di azione pastorale); AA.W., *Il sacramento dei malati. Aspetti antropologici e teologici della*

*la malattia. Liturgia e pastorale*, Torino 1975 (Dal Sommario: Parte Prima. Aspetti antropologici e teologici della malattia e dell'unzione. Parte Seconda: Liturgia e pastorale dei malati. I titoli della Parte Prima sono: Il malato nella società odierna; Analisi antropologica e psicologica dell'uomo in situazione di malattia; Gesù e la Chiesa primitiva di fronte alla malattia; La Chiesa e i malati: «fedeltà» a Cristo e «adattamento» alle nuove situazioni storiche; Annotazioni teologiche sulla Unzione degli Infermi; L'Unzione degli Infermi: dall'uomo al rito; vivere la malattia nello spirito pasquale).

Ora, se è indubbio che, posto un sacramento per la situazione di malattia, questa non sarà estranea alla «logica» obiettiva del sacramento stesso<sup>44</sup>, il problema fondamentale resta nondimeno quello di come si passa da una (antropologia e) teologia della malattia, a quella di un *sacramento* (cioè di un gesto specifico, storicamente istituito), che è appunto il sacramento della Unzione dei malati.

Poiché a tanto non basterà certo mostrare né l'ambivalenza della situazione di malattia, né il fatto che essa può essere un «luogo» di salvezza ecc. Bisogna mostrare che essa è *per il cristiano* il «luogo» di un «sacramento»: cioè di un gesto, assolutamente specifico e, in definitiva, non deducibile *a priori*. Più pertinente, allora, ci sembrerebbe un discorso introduttorio sui gesti di Cristo nei confronti della malattia e dei malati (tema biblico e patristico del Cristo «medico»)<sup>45</sup>, e un discorso sul significato del rapporto tra comunità cristiana e membri ammalati della comunità: questo farebbe necessariamente ritrovare anche il discorso biblico sulla malattia, nel contesto dell'Alleanza; sulla figura o sulla tipologia del malato cristiano; sul senso delle diverse configurazioni o dei diversi atteggiamenti pastorali espressi nei diversi contesti ecc. Avremmo cioè il luogo storico in cui collocare il gesto ecclesiale, compiuto in ubbidienza a Cristo e avente una sua specificità, dell'Unzione dei malati. In ogni caso, la «malattia» non diverrebbe punto di partenza quasi a sé stante per il discorso sull'Unzione. Questo resta un discorso di rapporto della Chiesa e nella Chiesa col cristiano ammalato, rapporto la cui intelligibilità è compresa entro il rapporto tra Gesù e il malato, in quanto ne rappresenta una specifica e «istituita» attualizzazione.

Ma, così facendo, la premessa introduttiva diverrebbe semplicemente il «momento» storico della trattazione teologica complessiva sul sacramento dell'Unzione dei malati: e perderebbe non solo ogni carattere di «annessione» a un discorso già costituito che poi si svolgerà, o di occasione per tale discorso. Perderebbe soprattutto l'ambiguità del suo significato: individuazione di uno spazio di plausibilità per il discorso sul sacramento? concessione vaga e non rigorizzata al procedimento «dal basso»? scelta sistematica, magari inadeguatamente perseguita, per tale orientamento?

A questo proposito, considerazioni a parte meritano però due monografie recenti, quella di C. ORTEMANN<sup>46</sup> e quella di G. GOZZELINO<sup>47</sup>: appunto perché

<sup>44</sup> A meno di assumere posizioni «estrinsecistiche», «volontaristiche», «dialettiche» ecc. nell'interpretazione del «soprannaturale» o della salvezza. Cose tutte non conformi alla sensibilità cattolica.

<sup>45</sup> Cfr. A. OEPKE, *laomai: Grande Lessico del N.T.* (tr. it.) IV, col. 667-724; *Nosos, ibid.*, VII, col. 1419-1439; G. CRESPI, *La guérison par la foi*, Neuchâtel 1952; R. AR-EESMANN, *Christ the medicus humilis in St. Augustine: Augustinus Magister II*, Paris

1954, pp. 620-629; A. DUPREZ, *Jesus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean V*, Paris 1970; G. DEMEIGE, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*: «Riv. Christ. di Arch.» 48 (1972) 115-141.

<sup>46</sup> C. ORTEMANN, *Il sacramento degli infermi: storia e significato*, tr. it., Torino 1971.

<sup>47</sup> G. GOZZELINO, *L'unzione degli infermi*, Torino 1976.

vi è, in esse, lo sforzo di esplicitare il nesso tra il discorso previo sulla malattia, e il discorso sul sacramento dell'Unzione.

Il primo scrive: «Il compito principale per una teologia attuale sembra [...] quello di tentare la riduzione dell'esteriorità dei significati proposti dalla fede, affinché il credente possa percepire la coerenza delle affermazioni della fede con il dato vissuto, e possa sperimentarle, all'interno stesso di ciò che vive. Per realizzare questo compito, è necessario considerare il modo con cui il malato si percepisce in situazione patologica, la comprensione che acquista di sé stesso. È allora che si potrà dare, partendo da questa comprensione, un senso per la coscienza credente ai significati oggettivi che la fede propone. In questo comportamento, il credente non cessa di aderire alla struttura oggettiva del sacramento. Non la costruisce, però le conferisce una ricchezza di senso nuova, partendo dalla comprensione di sé suscitata dalla malattia. È proprio nell'esperienza patologica che egli vivrà i significati oggettivi, che saranno interiorizzati»<sup>48</sup>.

Così i punti nodali dell'impostazione saranno: la lettura della malattia come condizione globale dell'esistenza<sup>49</sup>, in cui si problematizza radicalmente il «senso», ma in cui si presenta l'appello ad un compito, quello appunto di ritrovare, quasi in un'esperienza di rigenerazione, il senso globale, totale della esistenza stessa; e l'interpretazione, alla luce dell'analisi precedente, degli effetti classici del sacramento dell'Unzione: come grazia dello Spirito Santo che permette di assumere quale compito *cristiano* la situazione patologica.

Precisamente la lettura di questo momento della costruzione sistematica di Ortemann permetterà di comprendere il significato preciso della pagina metodologica che abbiamo trascritto. Si tratta di una determinazione dell'umano in termini cristiani: ove «determinazione» significa sì «precisazione», ma non anche eventualmente «giudizio» e contestazione; e, forse troppo unilateralmente, essa viene descritta come una proposta, un appello, un impegno a leggere e quindi a vivere o a integrare cristianamente lo stato di malattia. Certo, si tratta di un impegno che la grazia del sacramento rende possibile: ma la grazia è rapporto di «Dio» col malato, vicinanza che è notificata e su cui si può contare.

Nulla si dice della eventuale configurazione del malato a Cristo; e sintomatica resta soprattutto l'interpretazione della dimensione antropologica di «peccato» che eventualmente l'Unzione è deputata ad eliminare. Se questa dimensione si riferisce alle classiche *reliquiae peccatorum*, ciò significa che il passato dell'uomo peccatore, o la sua temporalità di uomo peccatore, viene ora integrata nella «donazione di senso» che il malato, in forza del sacramento ricevuto, riesce a dare alla propria esistenza<sup>50</sup>. Se invece si riferisce ad eventuali peccati attuali, allora ciò significherà «per la libertà, la liberazione dalla sua

<sup>48</sup> C. ORTEMANN, *op. cit.*, p. 86.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 103.

alienazione a causa del peccato, come condizione della sua ripresa secondo un nuovo significato»<sup>51</sup>.

Ortemann è qui certamente preoccupato di distanziarsi dalla lettura francescana e dalla stessa lettura tomista del senso fondamentale dell'Unzione: egli vuole prendere in considerazione il malato e la situazione di malattia come crisi e compito dell'esistenza. Ma l'interrogativo che gli si può porre è almeno questo: se egli riesca a dire, in modo nuovo, *tutto* «l'oggettivo» cristiano della salvezza dell'uomo ammalato, operata da Cristo, mediante il sacramento dell'Unzione. È la salvezza, infatti, di un uomo «situato»: in rapporto a Cristo e in rapporto ad «Adamo» peccatore.

Quanto a Gozzelino il senso del suo procedere sistematico dalla malattia verso il sacramento dell'Unzione, è lucidamente presentato da questa pagina che parzialmente trascriviamo: «La risposta proviene ultimamente dalla antropologia»<sup>52</sup>. La sacramentalità essendo il reale incontro del Padre nel Cristo Signore con l'uomo quale esiste di fatto, si attaglia perfettamente ai suoi caratteri. I sacramenti sono come sono perché l'uomo è come è. Tutti i sacramenti e ciascuno di essi presuppongono quei caratteri e non altri perché l'uomo ha quella fisionomia e non un'altra. Sacramentalità ed antropologia formano un circolo ermeneutico nel quale il credente scopre la verità della volontà di Dio di raggiungere e di promuovere l'uomo. Questo principio non dice tutto. Ne esiste un altro altrettanto fondamentale che afferma: i sacramenti sono come sono perché Dio è come è. Tutti e ciascuno hanno quei caratteri perché Dio ha la fisionomia del Padre di Gesù nello Spirito, e non un'altra. Ai nostri scopi però serve un richiamo preciso della dimensione antropologica»<sup>53</sup>.

È in questa prospettiva che egli cerca di spiegare sia la presenza di tre sacramenti quali la Penitenza, il Matrimonio, l'Unzione dei malati («se nella concretezza della esistenza umana entrano moltissimi elementi, tre di essi posseggono una tale decisività da influire a fondo sull'esito finale di ogni esistenza umana. Questi elementi sono il peccato, l'amore e la sofferenza»: p. 166), sia il loro confluire e rifluire nei confronti dell'Eucaristia

Ma il problema è se il teologo possa dare come ovvio che *i sacramenti* ci sono perché l'uomo «è come è» e Dio, egualmente, «è come è»: posto che questa affermazione, nella sua formalità, investe per sé tutto l'ordine salvifico, nei suoi diversi aspetti; e posto soprattutto che i sacramenti — *questi* sacramenti — ci sono, certo *coerentemente* con l'antropologia e la teologia dell'Alleanza, ma *per la volontà* di Gesù Cristo, e sostanzialmente come gesto — il gesto pasquale — di lui. Ciò non può non essere direttamente messo a

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>52</sup> G. GOZZELINO non dà tuttavia un'importanza talmente decisiva a questa costruzione sistematica. Sta innanzitutto il dato: per la cui intelligenza si formula un'ipotesi. Così infatti si introduce a parlare della «Giustificazione del sacramento dei malati»: «A questa decisiva

domanda è possibile rispondere solo tenendo conto di tutto il complesso sacramentario nel suo insieme. Ci serviremo di un tentativo di spiegazione che non vincola in alcun modo la fede» (*op. cit.*, p. 164).

<sup>53</sup> G. GOZZELINO, *op. cit.*, p. 166.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 165-167.

tema, in una trattazione sacramentale sistematica, e nella trattazione sistematica di ciascun sacramento. Del resto, il teologo sa com'è l'uomo e com'è Dio perché si riferisce a Gesù di Nazareth, compreso e annunciato dalla fede della Chiesa. L'orizzonte di comprensione è dunque quello dei rapporti tra cristologia ed antropologia: o, se si vuole, quello dell'antropologia che la cristologia — la realtà, i gesti di Gesù e le sue intenzioni «sacramentali» — immediatamente rivela, e che indubbiamente dà un'intelligenza della «condizione umana», e suppone senza sopprimerla una consistenza dell'umano, a rigore non mai adeguabile al «cristologico». In caso diverso, diventa difficile comprendere, già lo abbiamo detto, il significato sistematico (e quindi teologico) di una teologia biblica della malattia e dell'Unzione, posta in apertura di trattato. Essa non deve sembrare l'occasione per svolgere un'antropologia della malattia, da cui dipenderà finalmente la comprensione del significato del sacramento.

#### IV. *Neil'orizzonte dell'ecclesiologia*

Il nostro riferimento, qui, non è genericamente alla ripresa di coscienza, da parte della teologia, della dimensione ecclesiale dei sacramenti e della loro celebrazione: quindi anche, in particolare, alla ripresa del senso di quella dimensione nei confronti del nostro sacramento. Tutto ciò può al più rappresentare un contesto o una generale premessa di mentalità in ordine al problema di cui ci occupiamo.

Si tratta infatti di quel progetto di teologia sacramentaria che ritiene di potere non solo fondare, ma ricavare i sacramenti dalla realtà della Chiesa, quasi come una sua espressione, o visibilizzazione, o realizzazione. Così, anche per il sacramento dell'Unzione dei malati si è cercato di mostrare come esso traducesse la «sacramentalità» della Chiesa.

Ora, a questo proposito, è noto che se uno dei punti di riferimento di questa prospettiva può essere considerato O. SEMMELROTH<sup>55</sup>, il suo più rigoroso teorizzatore è senza dubbio K. RAHNER.

L'impostazione — già l'abbiamo sinteticamente richiamato — è ontologica: essa mette a tema l'esistente, cioè l'uomo come potenziale ed effettiva visibilizzazione, e quindi come potenziale ed effettivo «sacramento» della «grazia», o della «salvezza». Ciò che la teologia chiama «sacramenti» non sono dunque «cose»: sono momenti di autoposizione della Chiesa come esistenza salvata; quindi del suo apparire, del suo tematizzarsi come «sacramento» (in quanto comunità e in quanto singole esistenze cristiane). In altre

<sup>55</sup> O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. M. 1953 (tr. it. *La*

*Chiesa Sacramento di salvezza*, Napoli 1965).

parole: la Chiesa è, di diritto, il visibilizzarsi e quindi il «simbolo reale» o il «sacramento» della «grazia», cioè dell'esistenza salvata; per questo si pone nei cosiddetti «sacramenti» del «settenario».

In realtà, i passaggi non sono però così semplici: anzitutto perché quel visibilizzarsi della grazia che si denomina «Chiesa», e quell'altro visibilizzarsi della grazia che sono le *celebrazioni* sacramentali hanno pure una loro specificità. Poi perché la celebrazione sacramentale non è celebrazione della Chiesa, ma celebrazione della Pasqua di Cristo come principio della Chiesa. In terzo luogo, perché non si tratta formalmente di generica celebrazione sacramentaria, ma di *sette* celebrazioni, che è sommamente problematico voler dedurre *a priori* dalla «sacramentalità» della Chiesa (cioè dell'esistenza salvata) o assorbire semplicemente in essa.

Come la Pasqua di Cristo è e rimane *singularmente* sua, nella storicità-obiettività del suo essere-avvenuta, così la ragione dell'esserci dei «sette» sacramenti rimanda all'istituzione da parte di Cristo, è obbedienza a lui. E questo dato obiettivo-storico (comunque sia da noi raggiungibile)<sup>56</sup> difficilmente potrà essere svalutato e ricondotto alla struttura obiettiva del tematizzarsi o del visibilizzarsi dell'esistenziale soprannaturale nella esistenza salvata.

Rahner ha prospettato comunque un'ipotesi di lettura dei sette sacramenti come autoposizione della Chiesa: tra l'altro, quindi, anche del sacramento dell'Unzione. I passaggi del progetto sistematico sono i seguenti (sul presupposto, già da noi ricordato, che l'Unzione sia da intendere come una *consecratio mortis*: data, se si vuole, nella situazione di malattia, ma in quanto questa diventa allusione «aperta» alla morte)<sup>57</sup>.

Si partirà dalla Chiesa come realtà alla quale è strutturale, dimensionale il «voler superarsi per essere assorbita nel regno eterno di Dio». Ci si chiederà allora come e quando si potrà attuare, cioè visibilizzare «questa struttura fondamentale». La risposta individua anzitutto nel momento della morte (e della malattia in quanto richiamo alla morte) di un membro della Chiesa, il momento privilegiato di una visibilizzazione-attuazione: «Una Chiesa che non potesse far ciò, che si ritirasse imbarazzata quando giunge la morte (come lo fa e lo deve fare il "mondo", perché esso non ha speranza alcuna) non sarebbe la Chiesa della speranza escatologica e precisamente non lo sarebbe anche in quanto è visibile nel suo ministero. O questa costituzione di fondo e questo messaggio escatologico non esisterebbero, oppure non potrebbero manifestarsi al momento più opportuno, ossia quando il mondo minaccia di finire e all'uomo, e in lui alla Chiesa nella sua concretezza, vien posta la

<sup>56</sup> Si parli o meno di «istituzione» — generica o specifica che sia — il rilievo mette in evidenza non solo genericamente che, ponendo quelli che si chiamano i sacramenti, la Chiesa sta riferita a Cristo; ma anche che questo riferimento è «determinato» nella direzione di quel complesso che è costituito dai «sette» sacramenti. A meno di ammettere che

la immutabilità del «settenario» è fattuale e relativa: ed assoluto è invece che nella Chiesa venga «celebrata» sacramentalmente la piena attualizzazione della forza salvifica della Pasqua.

<sup>57</sup> K. RAHNER, *Chiesa e Sacramenti*, cit., pp. 110-114.

domanda se essi osano effettivamente pronunciare per questa situazione la attesa della speranza cristiana»<sup>58</sup>.

Non si tratta di un pronunciamento puramente gestuale-verbale: perché è il manifestarsi appunto della grazia-che-è-la Chiesa (è una notificazione attraverso i segni dell'essenza fondamentale della Chiesa fondata da Cristo: in questo senso «rende presente ciò che manifesta»).

Quale sarà questo gesto? *A priori* potrebbe anche essere il gesto del Viatico; tuttavia, «è affatto possibile, anzi c'è da aspettarselo, che esista un rito il quale chiarisca un contenuto, già posto fondamentalmente nell'eucaristia come sacramento degli infermi, e che questo rito sia [...] esso stesso uno speciale sacramento. Siccome l'eucaristia è anche il pane quotidiano dei cristiani, in essa non possono manifestarsi così chiaramente il simbolismo particolare e la celebrazione dell'attesa escatologica e della coraggiosa speranza dell'eternità»<sup>59</sup>. Se ne conclude che «se questo avviene, allora abbiamo il sacramento dell'Unzione degli infermi».

Pertanto: se la Chiesa è quello che è, si deve dare in essa un sacramento dei malati; e se il sacramento dei malati si dà, come è vero che si dà, questo va inteso direttamente nell'orizzonte della Chiesa-sacramento. Evidentemente, sarà il sacramento dei malati, non tanto il gesto concreto del suo conferimento (unzione accompagnata dalla preghiera) che acquista importanza: l'Unzione sembra più un dato di fatto che un elemento qualificante questo specifico porsi della Chiesa<sup>60</sup>.

## V. *Riflessioni conclusive*

La presentazione critica dei diversi progetti di comprensione teologica del sacramento dell'Unzione dei malati, e l'individuazione delle diverse aporie che esse incontrano, è senza dubbio cosa ben più facile che proporre una via alternativa. Poiché, tuttavia, non si dà lettura critica coerente se non in quanto obiettivamente riferita ad un quadro interpretativo non perfettamente coincidente con quelli che vengono discussi, si potrà almeno — a conclusione — cercare di portare in chiaro tale quadro di interpretazione, nei suoi elementi portanti. Evidenzieremo, dunque, a tal fine, i punti seguenti.

1. Poiché la questione fondamentale non è quella di scegliere per l'una o l'altra soluzione, ma di comprendere la «cosa», è al suo ritrovamento che

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 113.

<sup>60</sup> Viene qui toccato un aspetto che nella riflessione scolastica e manualistica aveva avuto un suo rilievo in ordine alla comprensione della «grazia» o degli «effetti» propri del sacramento dell'Unzione. Non abbiamo ritenuto

di dover insistere su questo aspetto della riflessione sulla natura dell'Unzione, perché ci sembra obiettivamente meno operante e considerato. Possiamo rimandare a A.M. TRIACA, *Gli «effetti» dell'unzione degli infermi*, cit. alla nota 1.

bisognerà anzitutto cercare di dedicarsi: al di là e prima dei «nomi» che essa ha ricevuto o riceve; e anche al di là e prima delle classificazioni in cui è inquadrata (nel caso, la classificazione «sacramentale»). Ora, la «cosa» di cui si tratta è un dato positivo: cioè la permanente presenza di una prassi di rapporto tra comunità cristiana (secondo la sua tipica struttura gerarchica) e malato cristiano. Prassi che, nel contesto di una più generale e complessa presa a carico del malato da parte della comunità e dei suoi responsabili, si esprime tra l'altro in un gesto caratteristico o specifico: quello della «Unzione», accompagnata dalla preghiera.

L'affermazione della presenza costante di questa prassi è, dal punto di vista storico, legata alla soluzione di almeno due problemi.

a) Il primo, è quello della reale continuità di senso di codesta prassi: posta la discontinuità di taluni aspetti della sua configurazione. Gli aspetti in questione sono dal punto di vista esteriore sostanzialmente due: l'interpretazione del «destinatario» dell'Unzione; l'interpretazione del «ministro» dell'Unzione. Dal punto di vista interiore, invece, sta il problema del mutamento di senso del gesto dell'Unzione: si sarebbe passati cioè dalla «medicina» della Chiesa al «sacramento».

È abbastanza facile cogliere che il problema essenziale è quest'ultimo: perché le variazioni registrate quanto al «destinatario» ed al «ministro» già in sede storica appaiono meno profonde.

Analogamente al caso del Battesimo, o dell'Eucaristia, o della «pace» comunicata, anche il caso dell'Unzione — chiunque sia il suo ministro materiale immediato — fa riferimento alla Chiesa come comunità gerarchicamente «presieduta»: e questa «presidenza» è esplicitamente ed ufficialmente implicata in questo gesto, così che in ogni caso non si tratta di un gesto privato. Quanto al destinatario, esso resta pur sempre un «malato», anche quando la malattia presa in considerazione è quella ritenuta «mortale».

A proposito, invece, del mutamento di senso che si sarebbe verificato nel passaggio dalla «medicina» ecclesiastica al «sacramento», saranno, qui, da riprendere delle allusioni già fatte. In realtà non si è trattato mai di un passaggio dalla concezione puramente «salutare» del gesto dell'Unzione, alla concezione «salvifica» di esso. Poiché la prassi pre-carolingia generalmente contrappone il ricorso nella fede e nella preghiera alla potenza di Dio, di Cristo, dello Spirito — potenza comunque salvifica e per il bene — al ricorso «magico» che il cristiano deve in ogni caso rifuggire come pericoloso, per la sua anima e per il suo corpo. Proprio per questo, l'Unzione — che è ricorso alla Chiesa, e non ai maghi ed alle loro pratiche — non si pone direttamente né come una specie di preciso surrogato della medicina, né come un intervento miracolistico: è un doveroso aprirsi nella fede a Colui che può guarire nell'anima e nel corpo, e ha legato la sua potenza a questo gesto

della Chiesa. Sia la Chiesa, sia il malato *cristiano* devono mettere in atto questo gesto, con questo spirito, nel caso della malattia di un *cristiano*.

b) Altro problema sarà, sempre in sede storica, quello di cogliere la «legittimità» evangelica di questa prassi, cioè di raggiungere la sua armonizzazione con le comunità neotestamentarie, e quindi con il comportamento di Gesù. Se si vuole, si potrà dire che si tratta di mostrare in sede storica se e come la prassi dell'Unzione rappresenti una «ubbidienza» della Chiesa al momento apostolico, e quindi a Gesù di Nazareth.

Ciò si può raggiungere facendo convergere, da un lato, la coscienza, sia della Chiesa patristica che della Chiesa neotestamentaria, di dover mantenere in collegamento il riconoscimento di Gesù medico, con la cura dei malati; e, dall'altro, la presenza di espressioni diversificate di questa presa a carico dei malati da parte della comunità: dal comportamento proprio degli apostoli, a quello dei «terapeuti», a quello istituzionalizzato dell'unzione con la preghiera descritto da Giacomo, ad un comportamento più generale di vicinanza, di presenza, di aiuto ecc. La prassi dell'Unzione con la preghiera, come fatto «istituzionalizzato» nella comunità, si pone evidentemente nella linea del gesto descritto da Giacomo.

2. Come, dunque, la Chiesa è una comunità che cerca e riconcilia i battezzati peccatori, così essa è una comunità che si prende a carico i malati: tra l'altro con il gesto specifico, istituzionale, dell'Unzione accompagnata dalla preghiera.

L'analogia è spontanea; lo spirito che anima il comportamento è il medesimo, perché medesimo è il riferimento a Gesù Cristo ed al suo comportamento. Si farebbe così immediata l'esigenza di soffermarci a cercare di definire il senso di queste due direzioni privilegiate della «misericordia» della Chiesa: entro le quali prendono contesto sia la «riconciliazione», sia l'Unzione. E già la cosa si rivelerebbe più complessa nel caso della malattia, che non in quello del cristiano peccatore da riconciliare. Perché, in questo caso, la situazione è ben specifica e caratterizzata, sia in rapporto alla dimensione ecclesiologica del peccato di un cristiano; sia in rapporto alla situazione paradossale che il peccato determina in lui; sia in rapporto al senso della *metánoia* come ritrovamento della Chiesa, e della Chiesa stessa come «luogo» della salvezza, ecc.

Nel caso della cura dei malati, che fa da contesto all'Unzione, si aprirebbe l'interrogativo sul privilegio concesso a questa situazione, rispetto alle situazioni molteplici di sofferenza, di dolore, di povertà ecc. Perché questa importanza attribuita alla «misericordia» verso i malati?

Prima, tuttavia, di procedere in questa direzione, occorrerà ancora precisare ulteriormente i contorni della prassi di cui cerchiamo la comprensione. Questi contorni sono dati dal rapporto che, via via, la storia stessa della

prassi mette in evidenza con taluni gesti fondamentali della comunità cristiana. Spontaneamente si pensa al periodo post-carolingio dove — non senza ambiguità, come si è detto — l'Unzione appare chiaramente collocata sul piano della Penitenza e dell'Eucaristia. Ma una direzione del medesimo tipo appariva anche in Cesario e nella lettera di Innocenzo I<sup>61</sup>.

L'Unzione si colloca dunque, pur con una sua specificità, a questo preciso livello: ed è indubbio che, nonostante l'apparenza, lo sforzo maggiore di chiarificazione — sia a livello di prassi, sia a livello di correzione di sensibilità, sia a livello di riflessione teologica — è stato compiuto nella direzione della diversificazione dalla Penitenza.

Così, se l'Unzione può stare sul piano della Penitenza, non dovrà essere pensata nella sua orbita: e se rimane nell'orbita dell'Eucaristia, ciò non avverrà allo stesso modo e per le stesse ragioni che si possono ritrovare studiando il senso della prassi penitenziale. Saranno da precisare comunque: chiedendoci se, a questo proposito, l'indicazione fondamentale non venga nei termini stessi preposti da Innocenzo I: vale a dire, che il destinatario della prassi dell'Unzione è un «fedele», cioè non è né un «catecumeno», né un «penitente». Quindi un *battezzato* non-penitente. Non sarà dunque «tra» il Battesimo e l'Eucaristia il luogo primario di collocazione di questo gesto della Chiesa per i malati cristiani? Ma quale incidenza avrà, nella determinazione di questo rapporto, la condizione di malattia in cui versa un battezzato?

3. Viene, a questo punto, obiettivamente introdotta la questione del significato «sacramentale» del gesto dell'Unzione. Viene introdotta non per riferimento alla «definizione» di sacramento, ma per la sua omogeneità riconosciuta e «praticata» con il Battesimo e quindi con l'Eucaristia.

Significa che in questo rapporto, vissuto simultaneamente anche se su versanti diversi, come riferimento-ubbidienza a Cristo da parte del cristiano malato e della comunità ecclesiale a cui appartiene, si rende presente ed operante — come per il Battesimo e l'Eucaristia, e con analoga capacità edificatrice della Chiesa — la Pasqua del Signore. Significa, anzi, che questa stessa Pasqua è la ragione, la spiegazione specifica del determinarsi del gesto della Unzione come «memoriale-attuazione» di se stessa.

Senza sottovalutare che — come il Battesimo e l'Eucaristia — questo gesto, così «cristologicamente» determinato e colmato, è una «celebrazione», è un gesto di «culto cristiano»: dove dunque verrà in ogni caso proclamato, in una forma o nell'altra, che si fa «memoria» della Pasqua del Signore, che si accoglie l'azione salvifica di questa Pasqua, e che si pone *quel* gesto di rap-

<sup>61</sup> Parliamo di «direzione»: non di coincidenza materiale degli schemi di collocazione.

porto tra comunità cristiana e cristiano malato, perché si obbedisce all'intenzione o al «comando» di Cristo.

È in quanto e perché la Pasqua di Cristo, per la mediazione dell'intenzione stessa del Signore, diviene la «forma» del rapporto tra la Chiesa ed il malato cristiano, diversamente eppure realmente *nei* due termini del rapporto: è per questo che anche la celebrazione di cui discorriamo può essere presentata come particolare visibilizzazione della «grazia». Ma non in quanto questa è genericamente l'esistenziale soprannaturale che si tematizza in occasione della presenza di un malato nella comunità cristiana, tematizzando in tal modo la comunità stessa come luogo e visibilizzazione della grazia.

L'incidenza attuale, *l'avvenire attuale* della presenza operante della Pasqua del Signore — avvenuta «una volta per tutte» — anche nel caso di questa celebrazione, come di ogni celebrazione sacramentale, deve avere una consistenza che non ci sembra riconducibile alla determinazione ontologica dell'esistenziale soprannaturale.

4. Si giungerà così finalmente alla domanda: perché un sacramento per la situazione del malato cristiano? Perché ritenere questa situazione talmente significativa o privilegiata da far avvenire in essa questa particolare presenza della Pasqua del Signore, edificatrice della Chiesa? Perché in questa situazione, e non in tutte le situazioni di sofferenza che un cristiano può incontrare, almeno quelle più comuni?

Si badi che la risposta non sarà adeguata, se si rimarrà fermi a mostrare od a riproporre, riarticolarlo il capitolo scolastico degli «effetti» del sacramento, *che* l'Unzione opera salvificamente nel malato che la riceve. È un livello o un aspetto della risposta, che non potrà essere trascurato: ma in se stesso, esso non può rappresentare ancora propriamente la risposta.

Bisognerà dunque mostrare senz'altro che è significativo che un gesto carico di senso salvifico sia posto nella Chiesa per le situazioni di malattia: si tratta, infatti, di una situazione che *può* essere salvata, che è *bene* sia salvata, e che dunque è bene che la forza della Pasqua si esprima nel malato come partecipazione vissuta alla morte ed alla risurrezione di Cristo, come possibilità offertagli di assumere da «uomo spirituale» la malattia, e senza escludere che la forza salvifica del Signore possa operare sulla malattia stessa, fino al miracolo<sup>62</sup>. E già qui potrà entrare una lettura teologica — che non esclude ma non si riduce all'analisi antropologica — della condizione di ma-

<sup>62</sup> Nessuna limitazione, secondo noi, va imposta al modo di realizzazione della forza salvifica della Pasqua nella situazione critica della malattia. Noi non vediamo, in proposito, come si possa dedurre, dal fatto che l'Unzione è sacramento *dei malati*, che essa

non deve essere amministrata in condizioni tali che il sollievo o la guarigione fisica costituirebbero un miracolo. Scorgiamo in ciò più una preoccupazione ingiustificatamente apologetica («normalmente» infatti ciò non avviene), che una motivazione teologica.

lattia: come individuazione di uno spazio di possibilità o di opportunità per il «sacramento» dell'Unzione<sup>63</sup>.

Il passaggio ulteriore potrà forse consistere nella considerazione che\* pur non essendo l'unica situazione di sofferenza in cui potrebbe essere «significativo», *a priori*, un intervento sacramentale, quella della malattia è situazione che si può ritenere *primaria e normale* espressione della precarietà dell'uomo *in quanto essere biologicamente esistente*. Proprio questa primarietà e normalità le conferisce un carattere di costitutiva prevedibilità, e quindi di ordinabilità ad un rapporto «istituito»: quale è anche un rapporto intra-ecclesiale avente una valenza sacramentale.

Non si tratta, certo, di una risposta apodittica: come, del resto, siamo convinti non se ne possano dare per nessuno dei «sacramenti» della Chiesa. Essa lascia lo spazio per l'originalità di una determinazione positiva, che *a priori* non si può dedurre e di cui tuttavia si può cercare di far vedere la plausibilità.

Nel nostro specifico caso, ciò conduce a mettere in evidenza come, per quanto giustificata e significativa sia l'Unzione degli infermi, essa nondimeno — analogamente alla Penitenza — non è sacramento «costitutivo» del cristiano; e che il sacramento veramente universale per il cristiano, in tutte le situazioni dell'esistenza, è propriamente l'Eucaristia.

## SUMMARY

### *The Unction of the sick: the theological problem of its nature*

*Also after the relative liveliness of studies and researches which, since 1948, has renewed the attention of theology, of the official teaching (Magistero) of the Church, of the science of pastoral care on the sacrament of the Unction of the sick, the question about its nature maintains its actuality.*

*This article considers in a critical manner several patterns which interpret the nature of this sacrament as consummativum poenitentiae; as consecratio mortis; as sacrament of the sick; as expression of the Church, inasmuch as it is primordial sacrament. The Author concludes by offering, in his turn, a pattern of dealing with the task of understanding the nature of this sacrament-, here he puts in relief that, however, the question is the one of an obedience of the Church to Christ's purpose, and therefore it is shown that the understanding of this sacrament is not to be attained only by anthropological means.*

<sup>63</sup> Volendo, si potrà qualificare tale spazio come «simbolico». Ma la «simbolicità» — se non la si intende nel senso del «simbolo reale» ipotizzato da Rahner — si colloca nell'ambito della sintesi tra «vero» e «gratuito», o «libero». Il «simbolo» è esprimersi, significarsi, alludersi «vero» della real-

tà; ma insieme è esprimersi, significarsi, alludersi «libero», «gratuito». Il simbolo, dunque, «può» essere «scelto» ed è comunque nella linea dell'«awenimento»: per questo non è mai dato *a priori*, se non come generica «possibilità simbolica». Ed è *ciò* che non lo rende arbitrario.