

PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTÆ CRUCIS
FACULTAS THEOLOGICÆ

GIOVANNI ZACCARIA

ASPETTI PNEUMATOLOGICI DELLA CELEBRAZIONE
DELLA CONFERMAZIONE

Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita
ROMÆ 2013

Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum

Prof. Dr. Antonio Miralles
Prof. Dr. Rafael Díaz Dorronsoro

Imprimi potest

Prof. Dr. Ángel Rodríguez Luño
Decano della Facoltà di Teologia
Dr. Manuel Miedes
Segretario Generale
Roma, 26 agosto 2013
Prot. n° 386/2013

Imprimatur

Con approvazione ecclesiastica
Mons. Filippo Iannone
Vicegerente
Vicariato di Roma
Roma, 4 settembre 2013

*«Suscipe, quæsumus, Domine, oblationem familiæ tuæ,
ut, qui donum Spiritus Sancti susceperunt,
et collata custodiant, et ad æterna præmia perveniant»
(Ordo confirmationis, n. 60)*

A Mamma e Papà,
che mi hanno portato per mano
dal fonte battesimale all' Altare

INDICE

ABBREVIAZIONI.....	13
INTRODUZIONE	17
OBIETTIVO DELLA RICERCA	17
METODOLOGIA	20
CONTENUTO E STRUTTURA	21
CAPITOLO I. I PRINCIPALI MOMENTI STORICI DELLA CELEBRAZIONE DELLA CONFERMAZIONE	25
A. INDICAZIONI NEL NUOVO TESTAMENTO.....	26
B. MOMENTI PRINCIPALI NELL'EVOLUZIONE STORICA DEL RITO.....	29
1. Testimonianze precedenti i primi libri liturgici.....	30
1.1. Tracce di riti postbattesimali nel II e III secolo.....	30
1.2. La Traditio apostolica	32
1.3. Le testimonianze della Chiesa del Nord Africa	34
1.4. La confermazione presso la Chiesa di Milano.....	37
1.5. Altre testimonianze antiche	40
2. La separazione della confermazione dal battesimo	42
3. I primi libri liturgici (sec. VII-IX)	44
4. I Pontificali dei secoli X - XVI	48
4.1. Il Pontificale romano-germanico del X secolo.....	48
4.2. Il Pontificale Romano del XII secolo	51

4.3.	Il Pontificale secundum consuetudinem et usum romanae curiae del XIII secolo	52
4.4.	Il Pontificale di Guglielmo Durand	54
4.5.	Il Pontificale Romanum del 1595.....	56
C.	L'ORDO CONFIRMATIONIS DOPO IL CONCILIO VATICANO II	58
1.	La Costituzione apostolica <i>Divinae consortium naturae</i>	59
1.2.	Alcune osservazioni	63
2.	I Prænotanda dell'Ordo Confirmationis.....	65
2.1.	L'importanza della confermazione	66
2.2.	Il ministro	68
2.3.	Il significato del rito	69
2.4.	La preparazione previa alla celebrazione	71
D.	L'UNITÀ DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA	73
1.1.	Storia dell'unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e del loro ordine prima del Concilio Vaticano II.....	73
1.2.	L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e l'età della confermazione nella riforma liturgica del Concilio Vaticano II.....	79
1.3.	L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e l'età della confermazione nell'Ordo Confirmationis.....	80
 CAPITOLO II. I FORMULARI PER LA MESSA RITUALE.....		85
A.	IL CONTESTO TEOLOGICO	86
B.	L'ANALISI DEI TESTI EUCOLOGICI	92
1.	Analisi filologica	93
2.	Analisi storica.....	95
3.	Analisi liturgica.....	95
4.	Analisi teologica.....	96
C.	IL FORMULARIO "A" DELLA MESSA RITUALE	97
1.	L'antifona d'ingresso.....	97

2. La colletta.....	98
3. La colletta variante	103
4. L'orazione sulle offerte	106
5. L'antifona alla comunione	112
6. L'orazione dopo la comunione	114
D. IL FORMULARIO "B" DELLA MESSA RITUALE.....	115
1. L'antifona d'ingresso.....	115
2. La colletta.....	116
3. L'orazione sulle offerte	117
4. L'antifona alla comunione	119
5. L'orazione dopo la comunione	120
E. ALIÆ ORATIONES PRO OPPORTUNITATE ADHIBENDÆ	126
1. La colletta.....	126
2. L'orazione sulle offerte	128
3. L'orazione dopo la comunione	130
F. IL VOCABOLARIO EUCOLOGICO	134
1. Associazioni verbali.....	135
1.1. Confirmo.....	135
1.2. Perficere	139
1.3. Altri verbi rilevanti.....	140
2. Associazioni nominali.....	143
3. Associazioni determinative	147
CAPITOLO III. LA LITURGIA DELLA PAROLA.....	149
A. ERMENEUTICA PNEUMATOLOGICA DELLA PROCLAMAZIONE LITURGICA DELLA PAROLA DI DIO.....	150

B. I CRITERI PER L'USO DELL'ORDO LECTIONUM MISSÆ	160
1. Le due letture ed il Vangelo	161
2. Il salmo responsoriale ed il canto al Vangelo	162
C. LA PAROLA DI DIO NEL CONTESTO CELEBRATIVO.....	163
1. La fisionomia della pericope	164
2. Il nuovo contesto.....	165
3. La comprensione delle letture.....	167
D. IL LEZIONARIO DELL'ORDO CONFIRMATIONIS	168
1. I criteri interpretativi	168
2. Una panoramica del Lezionario dell'OC.....	171
3. Le pericopi veterotestamentarie	173
3.1. Is 11, 1-4a	173
3.2. Is 42, 1-3	177
3.3. Is 61, 1-3a. 6a. 8b-9	180
3.4. Ez 36, 24-28	184
3.5. Gl 2, 23a. 26—3, 1-3a	187
4. Le pericopi tratte dagli Atti degli Apostoli	191
4.1. At 1, 3-8	192
4.2. At 2, 1-6. 14. 22b-23. 32-33	195
4.3. At 8, 1. 4. 14-17	198
4.4. At 10, 1. 33-34a. 37-44.....	201
4.5. At 19, 1b-6a.....	204
5. I salmi responsoriali	206
5.1. Sal 21, 23-24. 26-27. 28 e 31-32.....	206
5.2. Sal 22, 1-3. 4. 5. 6	209
5.3. Sal 95, 1-2a. 2b-3. 9-10a. 11-12	212
5.4. Sal 103, 1ab 24. 27-28. 30-31. 33-34.....	214
5.5. Sal 116, 1. 2.....	217
5.6. Sal 144, 2-3. 4-5. 8-9. 10-11. 15-16. 21	218
6. Le pericopi tratte dalle lettere di S. Paolo.....	220
6.1. Rm 5, 1-2. 5-8.....	221

6.2.	Rm 8, 14-17	225
6.3.	Rm 8, 26-27	228
6.4.	1Cor 12, 4-13.....	231
6.5.	Gal 5, 16-17. 22. 24-25.....	235
6.6.	Ef 1, 3 a. 4 a. 13-19 a.....	240
6.7.	Ef 4, 1-6.....	245
7.	I versetti alleluiatici	249
7.1.	Gv 14, 16.....	249
7.2.	Gv 15, 26b. 27a.	250
7.3.	Gv 16, 13a; 14, 26b.	250
7.4.	Ap 1, 5a. 6	251
7.5.	Veni, Sancte Spiritus	252
7.6.	Dalla Sequenza di Pentecoste	253
8.	Le pericopi evangeliche	254
8.1.	Mt 5, 1-12a	254
8.2.	Mt 16, 24-27	257
8.3.	Mt 25, 14-30	260
8.4.	Mc 1, 9-11.....	263
8.5.	Lc 4, 16-22a	265
8.6.	Lc 8, 4-10a. 11b-15.....	268
8.7.	Lc 10, 21-24	270
8.8.	Gv 7, 37b-39.....	273
8.9.	Gv 14, 15-17	276
8.10.	Gv 14, 23-26	280
8.11.	Gv 15, 18-21. 26-27.....	283
8.12.	Gv 16, 5-7. 12-13a.....	287
9.	Un tentativo di sintesi	290
9.1.	L'eco dell'eucologia.....	291
9.2.	Lo Spirito Santo come dono.....	293
9.3.	Lo Spirito Santo origine delle virtù.....	293
9.4.	Apostolato e testimonianza.....	294
9.5.	Conversione e vocazione.....	295
9.6.	Pienezza e gioia	296
9.7.	La preghiera	296
9.8.	Gli elementi celebrativi.....	297

CAPITOLO IV. IL RITO DELLA CONFERMAZIONE.....	299
A. L'OMELIA	299
B. RENOVATIO PROMISSIONUM BAPTISMALIUM	306
C. IMPOSITIO MANUUM.....	311
1. Le formule eucologiche.....	311
2. Il gesto dell'imposizione delle mani	327
D. CHRISMATIO	334
1. La formula della crismazione.....	334
2. Il gesto dell'unzione con il crisma	339
2.1. Significato biblico	340
2.2. L'uso dell'olio nei sacramenti.....	343
2.3. A mo' di sintesi.....	351
3. La chrismatio nel suo complesso.....	352
E. ORATIO UNIVERSALIS.....	353
 CAPITOLO V. LA LITURGIA EUCARISTICA E I RITI DI CONCLUSIONE	 359
A. LA PREPARAZIONE DEI DONI	359
B. IL PREFAZIO.....	359
C. LE INTERCESSIONI PROPRIE	365
D. LA BENEDIZIONE FINALE.....	367

INDICE	11
CONCLUSIONI	375
RINGRAZIAMENTI	385
APPENDICE I: I FORMULARI PER LA MESSA RITUALE «IN CONFERENDA CONFIRMATIONE».....	387
APPENDICE II: IL LEZIONARIO DELL'ORDO CONFIRMATIONIS	391
APPENDICE III: ORDO AD CONFIRMATIONEM INTRA MISSAM CONFERENDAM	397
BIBLIOGRAFIA	405
FONTI LITURGICHE.....	405
ALTRE FONTI.....	408
MAGISTERO	412
COMMENTARI BIBLICI.....	413
SUSSIDI.....	417
STUDI	419

ABBREVIAZIONI

- AA CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem: Enchiridion Vaticanum, 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 519-577.
- AAS *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1909ss.
- AG CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes: Enchiridion Vaticanum, 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 607-695.
- CCC *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992.
- CCL *Corpus Christianorum series latina*, Brepols, Turnhout 1953ss.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Academia Litteratum Vindobonensis (Academia Scientiarum Austriaca), Wien 1866ss.
- cap. capitolo
- DACHL F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Letouzey et Ané, Paris 1912-1953.
- DH Denzinger-Hünemann, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996.
- DCN PAULUS VI, *Constitutio apostolica Divinæ consortium naturæ: Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*,

- Ordo confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971, pp. 7-15.
- EV *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede: testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1976ss.
- GeV L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³.
- GLNT Kittel, G; Friederich, G.; Montagnini, F.; Scarpati, G. & Soffritti, O. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965-1992.
- IGMR *Institutio generalis Missalis romani, editio iuxta typicam tertiam*.
- LG CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica Lumen Gentium: Enchiridion Vaticanum, 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 120-263.
- MR *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Editio iuxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum 2005.
- n./nn. numero/numeri
- OBP *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo baptismati parvulorum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1986.
- OC *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971.

- OICA *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo initiationis christianae adultorum, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1972.*
- OLM *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.*
- OR M. ANDRIEU (ed.), *Les Ordines Romani du haut moyen âge, II: Les textes (Ordines I-XIII), Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1948.*
- PO CONCILIO VATICANO II, *Decreto Presbiterorum Ordinis: Enchiridion Vaticanum, 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 698-769.*
- RC *Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI. Rito della Confermazione, Conferenza episcopale italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1972, ristampa 1989.*
- SC CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Sacrosantum Concilium: Enchiridion Vaticanum, 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana, Dehoniane, Roma 1981¹², pp. 14-95.*
- S. Th. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica (traduzione e commento a cura dei domenicani italiani testo latino dell'edizione leonina), 33 voll., Adriano Salani, Bologna 1949-1975.*
- spec. specialmente
- s.v. *sub voce*
- Vg *Biblia Vulgata Latina*

Vr L. EINZENTHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG (edd.),
Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV),
Herder, Roma 1994³.

INTRODUZIONE

Obiettivo della ricerca

Il sacramento della confermazione è salito spesso alla ribalta della discussione teologica per motivi diversi: in alcune epoche storiche ci si è sforzati di studiarne l'istituzione in funzione apologetica, in altre epoche l'attenzione è stata centrata piuttosto sulla sua collocazione nella vita del cristiano o sul significato all'interno del settenario sacramentale.

Ad oggi si può affermare che continua ad essere un sacramento assai poco conosciuto e generalmente ritenuto poco importante ai fini della vita cristiana dalla maggior parte dei fedeli, per lo meno nella Chiesa latina. Spesso posticipato *sine die*, non è infrequente che sia amministrato solo in vista del matrimonio; nonostante le raccomandazioni del Concilio Vaticano II per il suo inserimento nel contesto dell'iniziazione cristiana e la revisione dei rituali in ottemperanza a tali indicazioni, resta oscura – soprattutto a livello di formazione dottrinale dei fedeli – la connessione della confermazione con il battesimo e con l'Eucaristia. È pur vero che l'insegnamento dottrinale a tutti i livelli ha recepito, più o meno profondamente, l'idea che i sacramenti dell'iniziazione cristiana sono tre e costituiscono in qualche modo un'unità, ma spesso manca un approfondimento sui legami tra questi tre sacramenti e su come si articolino tra loro i rispettivi effetti.

A partire dagli anni '50 la produzione scientifica e divulgativa sull'argomento è aumentata notevolmente e si sono diffuse diverse tesi teologiche volte a spiegare e a dare importanza alla confermazione attraverso un tentativo di sistemazione definitiva: di volta in volta è stata definita come il sacramento "della maturità cristiana", "dell'adolescenza" o

“della comunione ecclesiale”, o ancora “dell’apostolato dei laici”, spingendosi addirittura a definirlo come la base sacramentale dell’Azione Cattolica.

Altre correnti teologiche hanno puntato maggiormente l’attenzione sul momento più opportuno per amministrarla o riceverla; in molti hanno cercato di giustificare con ragioni pastorali una sempre maggiore procrastinazione, affinché si potesse ottenere, come effetto collaterale positivo, un legame prolungato con la parrocchia, evitando o almeno ritardando il caratteristico allontanamento adolescenziale dall’istituzione parrocchiale. È interessante notare che già nei primi anni ‘70 si parlava del rischio di una strumentalizzazione del sacramento della confermazione, latente nel cambiamento dell’ordine di celebrazione dei sacramenti dell’iniziazione cristiana rispetto a quello tradizionale. In effetti gli anni trascorsi ci hanno insegnato che gli effetti di tale dilazione non sono stati e non sono quelli voluti.

Non v’è dubbio che buona parte delle difficoltà pastorali legate alla confermazione deriva dal fatto che, nonostante le attenzioni riservatele, essa è ancora un sacramento relativamente poco conosciuto.

È chiaro che, grazie a tutti questi studi, sono stati fatti notevoli passi avanti nella comprensione del ruolo di questo sacramento e dei principali aspetti che lo riguardano. Tuttavia ancora molto resta da fare.

Anche in ambito liturgico gli studi sono numerosi; molti autori si sono cimentati nella ricostruzione dell’evoluzione storica del rito e ne hanno chiarito parecchi aspetti. Altri hanno approfondito il sacramento nella patristica e negli autori classici per trarne indicazioni rituali e interpretative.

Diversi sforzi sono stati dedicati all’analisi dei riti propri delle chiese orientali per apportare dati alla liturgia comparata, così come ai singoli segni propri del rito (l’unzione, l’imposizione delle mani, l’uso del crisma, ecc.) per un’interpretazione più profonda delle singole parti e del significato dei segni.

Pur essendo piuttosto numerosi gli studi sul tema, in nessun caso si prende in esame una celebrazione liturgica completa, analizzando sia l'apparato eucologico, sia le letture bibliche, sia l'insieme dei gesti e dei simboli nel contesto celebrativo; inoltre gli sforzi per la definizione della specificità della confermazione rispetto agli altri sacramenti o nel contesto dell'iniziazione cristiana hanno spesso utilizzato i testi liturgici o il significato dei gesti come mezzi per confermare o smentire schemi preconcepi applicati al sacramento.

L'obiettivo del presente lavoro è invece quello di accostarci ad una celebrazione nel suo complesso, cercando proprio nel contesto celebrativo gli elementi necessari ad una piena comprensione.

Questo approccio nasce dalla consapevolezza che la liturgia non è il semplice risultato di una somma di elementi accostati in maniera più o meno casuale, ma dono che il Padre fa alla Chiesa, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Questa concezione permette di comprendere che è la celebrazione nel suo insieme che racchiude in sé il significato pieno di ogni singolo componente; ciò comporta che nel momento analitico non si perda mai di vista il tutto della celebrazione.

Prendere a tema la confermazione ha dunque un ulteriore vantaggio, poiché permette di mettere alla prova un approccio di teologia liturgica, che vede nella celebrazione del mistero non un semplice riscontro di una teoria precedentemente sviluppata, ma il punto di partenza per un approfondimento dottrinale.

Ci limiteremo a prendere in considerazione la celebrazione della confermazione all'interno della Messa secondo il rito romano attuale; tale scelta è motivata sia da ragioni di spazio e di tempo, sia da coerenza rispetto al principio poc'anzi enunciato: se desideriamo studiare una celebrazione nel suo complesso, prendendo l'insieme come punto di riferimento, non sarebbe coerente andare a cercare presso altre famiglie liturgiche o altrove nella storia modi o temi diversi.

Metodologia

La metodologia della teologia liturgica non è stata fissata in maniera definitiva secondo canoni universalmente accettati; tuttavia non v'è dubbio che buona parte dei passi analitici necessari per svolgere un buon lavoro in questo campo sono stati accolti dalla comunità scientifica.

Il presente lavoro vuole cercare di fissare, almeno contestualmente, non soltanto dei criteri generali per l'approfondimento, ma anche un metodo specifico per lo studio concreto della tesi, che permetta di arrivare a delle conclusioni ricche di spunti per la teologia. Non ci limiteremo però solamente a cercare di fissare un metodo, ma cercheremo anche di metterlo alla prova.

Nella sezione precedente abbiamo affermato che ci anima la convinzione che è la celebrazione nel suo complesso a racchiudere in sé il significato pieno di ogni singolo componente; prima di procedere ci preme far constare che, dal punto di vista metodologico, ciò non significa una sorta di autarchia degli *Ordines*, quanto piuttosto la necessità di non perdere mai di vista l'insieme della celebrazione, evitando in tal modo di procedere per compartimenti stagni.

La metodologia che impiegheremo dovrà necessariamente variare al variare dell'oggetto specifico della nostra ricerca all'interno degli *Ordines* di nostro interesse: ad esempio, gli strumenti per l'analisi di un testo eucologico ed il modo di procedere sono necessariamente diversi da quelli utilizzati per un brano biblico, proposto all'interno della liturgia della parola.

Una parte consistente del presente lavoro riguarda lo studio dei testi eucologici; essi vengono analizzati a più livelli allo scopo di sviscerarne i contenuti teologici. Infatti sia nelle sezioni che approfondiscono gli aspetti filologici (analisi morfologica, sintattica e semantica), sia quando vengono presi in considerazione la storia del testo e il contesto liturgico nel quale sono inseriti, l'obiettivo è sempre quello della comprensione dal punto di vista dottrinale.

L'insieme dei testi biblici proposti dall'*Ordo* per la celebrazione della confermazione è estremamente ampio. D'altra parte uno studio approfondito del Lezionario dell'*Ordo confirmationis* è indispensabile, poiché in esso è racchiuso un vero e proprio tesoro di temi teologici che possono guidare sia l'analisi degli altri segmenti rituali della celebrazione sia l'approfondimento teologico sul sacramento in oggetto. Bisogna notare che la bibliografia specifica per questo tipo di analisi non è ancora molto sviluppata e perciò dovremo fare riferimento ad alcune poche opere.

Anche i gesti caratteristici dell'amministrazione della confermazione dovranno essere presi in considerazione con una metodologia propria, che ricalca in buona misura quella dell'analisi eucologica, benché ovviamente presenti anche notevoli differenze. L'unzione della fronte con il crisma, l'imposizione delle mani su tutti i confermandi, ecc. sono gesti ricchi di contenuto che dovranno essere considerati da diversi punti di vista. Innanzi tutto nel loro significato antropologico: i gesti liturgici sono azioni che già di per sé hanno un valore a livello umano, valore che è stato arricchito o trasformato nell'uso liturgico. Anche da questo campo semantico deriva parte della ricchezza liturgica del segno. Dovremo poi prendere in considerazione come questi simboli siano entrati nella liturgia e si siano sviluppati a livello storico. Infine un passo essenziale sarà quello del significato biblico di queste azioni, giacché è proprio a questo che si fa più spesso riferimento nel contesto che stiamo analizzando. Infine proporremo una sintesi di carattere mistagogico che permetta di valutare appieno la portata di ogni segno nel contesto celebrativo.

Contenuto e struttura

A partire dalle considerazioni svolte fin qui risulta relativamente semplice intravedere la struttura di base sottesa al presente lavoro, dato che seguiremo lo svolgimento della celebrazione, dai Riti di introduzione fino ai Riti di conclusione.

La prima parte della tesi sarà dedicata ad un'introduzione di tipo storico nella quale riassumeremo le principali tappe dell'evoluzione storica del rito. In questo senso terremo presenti tre punti di riferimento essenziali: la comparsa nelle fonti di cenni a riti postbattesimali, la separazione della confermazione dal battesimo e l'unità dell'iniziazione cristiana. In questa sezione ci gioveremo di alcune delle numerose opere di specialisti che hanno analizzato la confermazione dal punto di vista storico. In ogni caso questo studio della celebrazione nella storia sarà pur sempre finalizzato all'analisi e non fine a se stesso.

Il secondo capitolo sarà dedicato ai testi dei formulari della Messa *In conferenda confirmatione* in esso studieremo come viene descritta la presenza e l'azione dello Spirito Santo; ci soffermeremo anche in particolare sul vocabolario eucologico. Ciò consente di avere presenti i principali temi teologici rinvenibili in questi testi eucologici.

Nella terza parte invece ci occuperemo del Lezionario dell'*Ordo confirmationis*. L'obiettivo è duplice: proporre una metodologia feconda per il lavoro teologico e al tempo stesso trarre tutta la ricchezza possibile dalle pericopi proposte, in ordine alla comprensione degli aspetti pneumatologici della celebrazione.

Il quarto capitolo sarà dedicato al cuore stesso della celebrazione: il rito della confermazione. Qui prenderemo in esame sia i testi eucologici proposti dall'*Ordo* per l'amministrazione del sacramento, sia i gesti e gli elementi tipici che vengono utilizzati per significare il dono dello Spirito Santo, con tutte le loro implicazioni.

Infine dedicheremo alcune pagine alla Liturgia eucaristica e ai Riti di conclusione.

Al termine del percorso cercheremo di riassumere nelle conclusioni le considerazioni dottrinali che saranno emerse lungo le diverse fasi del lavoro. L'obiettivo non sarà tanto quello di proporre una sintesi sistematica, poiché non è questo lo scopo della teologia liturgica, quanto piuttosto

quello di offrire in maniera ordinata i diversi elementi emersi nella fase analitica.

CAPITOLO I. I PRINCIPALI MOMENTI STORICI DELLA CELEBRAZIONE DELLA CONFERMAZIONE

L'*Ordo Confirmationis* attualmente vigente è uno dei frutti della riforma liturgica successiva al Concilio Vaticano II; esso si situa al termine di un lungo percorso storico che affonda le proprie radici nella prassi apostolica. Come è ovvio, la celebrazione della confermazione ha subito notevoli modificazioni nel corso dei secoli; al tempo stesso è interessante notare che molteplici elementi hanno attraversato pressoché intatti gli snodi della storia.

Nelle pagine che seguono prenderemo in considerazione l'evoluzione della forma celebrativa della confermazione, in una prospettiva storica. I punti di riferimento della nostra ricerca sono essenzialmente tre: in primo luogo l'attestazione nelle fonti dell'esistenza di riti postbattesimali; in secondo luogo la separazione della confermazione dal battesimo - elemento caratteristico dell'Occidente liturgico. Infine non va dimenticata l'unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana quale punto di riferimento essenziale per la retta comprensione della confermazione.

L'obiettivo di questo primo capitolo non è quello di descrivere la storia del sacramento della confermazione in termini esaustivi, quanto piuttosto comprendere quale significato abbiano le diverse parti del rito attuale, anche attraverso una spiegazione storico-teologica, per poter poi scendere in profondità nell'analisi del ruolo dello Spirito Santo nell'attuale rito della confermazione.

A. INDICAZIONI NEL NUOVO TESTAMENTO

Per trovare le origini del rito della confermazione è indispensabile ricorrere al Nuovo Testamento¹. Pur non trovandovi indicazioni esplicite in tal senso, è evidente che la prassi rituale scaturisce dalla vita della Chiesa primitiva – in parte riportata proprio dalla Sacra Scrittura – ma soprattutto dalla riflessione sulla Scrittura portata avanti nei primi secoli e che ha alimentato la vita spirituale e liturgica delle comunità primitive².

Ora, se è chiaro il mandato missionario perché tutte le genti siano battezzate (*Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-16*), non altrettanto si può dire della confermazione; non esiste infatti un ordine esplicito di Cristo in tal senso.

Tuttavia bisogna tener presenti due passi degli Atti degli Apostoli che ci descrivono la prassi apostolica, che fin dall'inizio si sforza di interpretare il volere del Maestro. Il primo è il seguente: «Fratanto gli apostoli, a Gerusalemme, seppero che la Samaria aveva accolto la parola di Dio e inviarono a loro Pietro e Giovanni. Essi scesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; non era infatti ancora disceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo» (*At 8, 14-17*). Nel contesto della predicazione del diacono Filippo si verificano la conversione delle genti di Samaria e il loro battesimo; ma è solo con l'arrivo di Pietro e Giovanni che i neofiti samaritani ricevono lo Spirito Santo tramite l'imposizione delle mani da parte degli Apostoli. Siamo dunque in presenza dei tre elementi fondamentali del rito, che ritroveremo lungo la storia: la presenza degli Apostoli, la loro preghiera in favore dei battezzati

¹ Per le citazioni della Sacra Scrittura mi servirò dell'ultima traduzione della Conferenza Episcopale Italiana: *La Sacra Bibbia*, CEI - UELCI, 2008.

² Per questa ragione riteniamo necessario riportare alcune brevi riflessioni sulle indicazioni rinvenibili nel Nuovo Testamento. Inoltre esse sono indispensabili per la retta comprensione dell'evoluzione storica dei riti, dato che il riferimento ai passi scritturistici sarà costante lungo i secoli.

affinché ricevano lo Spirito Santo ed infine l'imposizione delle mani; ne consegue la discesa dello Spirito su di loro.

Il secondo brano ripropone alcune delle caratteristiche appena viste: «Udito questo, si fecero battezzare nel nome del Signore Gesù e, non appena Paolo ebbe imposto loro le mani, discese su di loro lo Spirito Santo e si misero a parlare in lingue e a profetare» (At 19, 5-6). Paolo giunge ad Efeso e vi trova dei discepoli di Giovanni; li battezza e impone loro le mani perché ricevano il dono dello Spirito. Anche qui vi è la presenza di un Apostolo, l'imposizione delle mani e la ricezione dello Spirito Santo³.

Non possiamo affermare che i dati ricavati dai presenti passi degli Atti descrivano un rito in maniera compiuta; tuttavia non si può neppure negare l'evidente presenza di una certa sequenza rituale⁴. Senza dubbio qui affondano le radici del sacramento e della sua espressione celebrativa e pertanto è ragionevole pensare che la comunità primitiva abbia fatto riferimento a questi passi nella sua riflessione sull'iniziazione cristiana. Tra l'altro è interessante notare che già da questi passi del Nuovo Testamento l'ingresso di nuovi cristiani nella Chiesa non veniva considerato completo finché non avessero ricevuto lo Spirito Santo: «erano stati soltanto battezzati» dice Luca e, a proposito degli eventi di Efeso, Paolo inizia i nuovi cristiani attraverso due riti successivi ma distinti («si fecero

³ Per completezza ci sembra opportuno citare anche l'idea di Ligier, che vede un possibile riferimento all'istituzione della confermazione da parte di Cristo nella scena dell'Ascensione e della Pentecoste narrate da Luca: secondo Ligier, posto che gli Atti degli Apostoli dovrebbero essere considerati come la continuazione del Vangelo lucano, sarebbe possibile leggere nel gesto benediciente di Gesù nell'Ascensione l'antecedente dell'imposizione delle mani e nella Pentecoste successiva l'invio dello Spirito che ne segue (cfr. L. LIGIER, *La confirmation: sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1973, 225-226, 230). Ammettiamo con Revel che si tratta di una tesi affascinante ma con poco fondamento scritturistico e nella Tradizione (cfr. J. REVEL, *Traité des sacraments, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, Cerf, Paris 2006, 92-93).

⁴ Cfr. L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli*, Sacra Pagina 5, Elledici, Leumann (TO) 2007, 93 e 130.

battezzare» e «non appena Paolo ebbe imposto loro le mani»). Si può quindi ricavare una ragionevole certezza del fatto che l'iniziazione cristiana non fosse limitata al solo battesimo⁵.

Nel corso degli anni si è sviluppata una corrente esegetica che non legge in questi passi indicazioni rituali riguardanti l'iniziazione cristiana (e quindi, almeno abbozzata, la confermazione), quanto piuttosto un rito realizzato per affermare l'unità e l'unicità della comunità ecclesiale⁶ o una preghiera per chiedere i carismi prodigiosi che abbondavano nella Chiesa apostolica⁷; d'altra parte vi è da notare che *At 8, 14-17* non fa alcun cenno a carismi prodigiosi. Non sorprende che si possano dare opinioni di questo genere, vista la scarsità di indicazioni; tuttavia non sono pochi neppure gli studiosi che ritengono di trovarsi di fronte ai primi abbozzi della confermazione⁸. Esula dai limiti del presente lavoro tentare di dirimere la

⁵ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Cittadella editrice, Assisi 1992, 366 e 376-380.

⁶ Cfr. ad esempio A. HAMMAN, *Baptême et confirmation*, Desclée, Paris 1969; R. FALSINI, *Confermazione*, in D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 443. Nonostante l'Autore affermi che l'esegesi oggi più accreditata scarta l'ipotesi di ravvisare in questi passaggi neotestamentari l'origine della nostra confermazione, purtroppo mancano in questa voce riferimenti bibliografici precisi all'esegesi cui si fa riferimento nel testo.

⁷ Come riferito ad esempio in *At 2, 7-8*; *1Cor 14, 2.12-19*.

⁸ Cfr. ad esempio A. VACANT, *Confirmation*, in F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, II, Letouzey et Ané, Paris 1899; C. RUCH, *Confirmation*, in A. VACANT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, III/1, Letouzey et Ané, Paris 1911, soprattutto 979-980 dove confuta la tesi che *At 8, 14-17* descriva un rito di natura ecclesiologica; P. DE PUNIET, *Confirmation*, in F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *DChL*, III/2, Letouzey et Ané, Paris 1914, 2151; F. C. QUINN, *Confirmation reconsidered: rite and meaning*, «Worship» 59 (1985), 368; P. DACQUINO, *Un dono di spirito profetico: la cresima alla luce della bibbia.*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1992; J. M. KEMPER, *Paschal Mystery and the Sacraments of Initiation – II*, «Liturgical Ministry» 12 (2003), 163.

questione⁹; basterà notare che la tradizione patristica ed ecclesiale successiva propenderà per un'interpretazione in senso crismale dei due passi sopra riportati.

B. MOMENTI PRINCIPALI NELL'EVOLUZIONE STORICA DEL RITO

La storia dell'evoluzione dei riti della confermazione è assai complessa. Ciò è dovuto al fatto che le fonti antiche a nostra disposizione sono relativamente poco numerose e non sistematiche¹⁰.

Tuttavia è possibile individuare due momenti centrali nella storia del rito nella Chiesa d'Occidente. Il primo è la comparsa, nelle fonti, di tracce evidenti di un rito postbattesimale; il secondo è invece la separazione della confermazione dal battesimo. In entrambi i casi non è possibile definire con esattezza una data per tali eventi; cercheremo invece di segnalare il periodo storico in cui si sono dati e le ragioni che hanno portato a tali sviluppi.

⁹ In questo senso ci sembra utile ed equilibrata la voce di B. NEUNHEUSER, P. DE NAVASCUÉS, *Confermazione*, in A. DI BERARDINO, *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, I, Marietti, Genova-Milano 2006², 1150-1154.

¹⁰ Ciò comporta anche il rischio di voler far dire alle fonti più di quanto esse realmente dicano, nel pur lodevole tentativo di individuare una più precoce evidenza dell'origine della confermazione.

1. *Testimonianze precedenti i primi libri liturgici*

1.1. *Tracce di riti postbattesimali nel II e III secolo*

Prima del III secolo ben poco si può dire sull'esistenza o meno di un rito corrispondente alla confermazione; i tentativi di rinvenire tracce di riti postbattesimali nelle opere dei Padri dei primi due secoli non hanno dato risultati significativi, poiché hanno sempre dovuto fare i conti con un dato di fatto: il silenzio dei testi. Non esiste menzione di riti postbattesimali (che avrebbero avuto luogo tra battesimo e l'Eucaristia) né nella Didachè - il più antico testo cristiano non canonico - né tra i Padri apostolici (Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, ecc.). Tuttavia il silenzio di queste fonti non dà la certezza assoluta sull'assenza di riti postbattesimali: il fatto che non si tratti di testi liturgici e che il loro contenuto sia bel lungi dall'essere una descrizione dettagliata di celebrazioni liturgiche, potrebbe implicare semplicemente un'omissione nella descrizione dei riti.

Un discorso a parte meritano S. Giustino e S. Ireneo di Lione; la loro opera infatti è assai ampia e giungono ad occuparsi di tutti gli aspetti della vita cristiana in modo particolareggiato, compresi i sacramenti. In questo senso, il loro silenzio su un rito dovrebbe essere interpretato come corrispondente ad una reale assenza e non come semplice omissione. È questo il caso di S. Giustino, che nella descrizione dei riti dell'iniziazione cristiana passa direttamente dal battesimo all'Eucaristia, senza soluzione di continuità. Vista l'abituale precisione di Giustino nel descrivere dettagliatamente le celebrazioni, siamo inclini a pensare che a Roma, intorno alla metà del II secolo l'iniziazione cristiana non comprendesse riti postbattesimali corrispondenti alla confermazione. D'altra parte non bisogna neppure perdere di vista il fatto che i destinatari dell'Apologia di Giustino erano l'imperatore ed il senato; pertanto non sarebbe strano che Giustino avesse omesso particolari potenzialmente irrilevanti per dei pagani.

Per quanto riguarda S. Ireneo di Lione, egli viene spesso annoverato tra i primi testimoni di un'unzione postbattesimale a contenuto pneumatologico¹¹. Egli infatti, nella polemica antignostica che lo occupa, si sofferma a lungo a descrivere la pratica degli eretici di ungere con olio profumato i neofiti dopo il battesimo. Tale descrizione è stata variamente interpretata: la maggior parte degli autori vi vede il primo accenno ai riti postbattesimali, comprendenti l'unzione e l'imposizione delle mani; gli gnostici infatti avrebbero stabilito i propri riti sulla base di quelli ortodossi e ciò costituirebbe una conferma indiretta dell'esistenza di un'unzione postbattesimale collegata ad un'imposizione delle mani nella Chiesa romana¹².

Altri autori, tra cui Revel, propongono invece una lettura diversa: da una parte notano che Valentino, capostipite dell'eresia gnostica a Roma nella seconda metà del II secolo, godette all'inizio di notevole prestigio ed era considerato uomo di grande profondità spirituale, cosa che avrebbe potuto influenzare tutto l'ambiente ortodosso prima che ne fossero smascherate le deviazioni eretiche¹³. Ciò significa che riti postbattesimali,

¹¹ Cfr. A. ELBERTI, *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 78-82, ove l'Autore analizza i testi di Ireneo sugli gnostici; a partire dalla sola citazione da parte di Ireneo del passo degli Atti riguardante Simon Mago, egli giunge alla conclusione che l'imposizione delle mani era in vigore ai tempi del vescovo di Lione. Dal contesto dello scritto patristico ci sembra un'estrapolazione almeno eccessiva.

¹² Coloro che propongono tale ricostruzione ritengono inverosimile pensare che la Chiesa abbia fatto propri dei riti inventati dagli eretici o che un medesimo rito sia sorto pressoché contemporaneamente in due ambiti religiosi diversi. Di quest'avviso sono anche Righetti (cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, 4 voll., Ancora, Milano 1959, IV, 155) e Lecuyer (cfr. J. LECUYER, *La confirmation chez les Pères*, «La Maison-Dieu» 54 (1958), 25).

¹³ Secondo Revel ciò non sarebbe neppure un caso isolato, dato che - a suo dire - la festa dell'Epifania avrebbe avuto origine nella scuola gnostica di Basilide ad Alessandria (cfr. J. REVEL, *Traité des sacraments*, II. *La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, o.c., 402-404).

quali ad esempio l'unzione con l'imposizione delle mani, avrebbero potuto essere mutuati da quella prassi che solo in un secondo momento sarebbe stata combattuta come eretica. Inoltre Revel fa notare che non è inverosimile pensare che il medesimo rito sia sorto allo stesso tempo in due contesti religiosi differenti, dato che esso non sorgerebbe dal nulla, ma a partire dalla metafora dell'unzione applicata a Cristo o ai cristiani, metafora ben presente già nel Nuovo Testamento. Avendo un sostrato comune e così specifico, è molto meno improbabile che si sia dato uno sviluppo pressoché identico in due ambienti religiosi differenti.

Benché si possa discutere sulla verosimiglianza o meno di queste ipotesi, il dato di fatto è l'esistenza di differenti interpretazioni della medesima realtà; ciò da una parte è una spia della complessità del tema qui affrontato e dall'altra mostra anche quanto sia difficile definire una volta per tutte l'*iter* storico della confermazione.

1.2. *La Traditio apostolica*

La prima testimonianza in ordine cronologico su un rituale che comprenda un rito postbattesimale corrispondente alla confermazione nella Chiesa di Roma è quella fornita dalla *Traditio apostolica*¹⁴; nonostante non ci sia accordo sull'attribuzione, sui destinatari e sulla datazione di tale opera, è comunque considerata un punto di riferimento per conoscere gli usi romani dei primi decenni del III secolo¹⁵.

«Il vescovo, imponendo loro le mani, reciterà l'invocazione: "Signore Dio, che li hai resi degni di ottenere il perdono dei peccati mediante il lavacro della rigenerazione dello Spirito Santo, effondi su di loro la tua grazia, affinché ti servano secondo la tua volontà, poiché a te è gloria, al Padre e al

¹⁴ Cfr. PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, C. RICCI (a cura di), Città Nuova, Roma 1996.

¹⁵ Cfr. *ibid*, 71-83. Cfr. anche l'elegante dimostrazione del carattere romano dell'opera data da J. REVEL, *Traité des sacraments, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit, o.c.*, 120-126.

Figlio con lo Spirito Santo nella santa Chiesa, ora e nei secoli dei secoli. Amen”.

»Poi versandogli l’olio santificato dalla sua mano e imponendogli (la mano) sul capo, dica: “Ti ungo con olio santo nel Signore, Padre onnipotente, nel Cristo Gesù e nello Spirito Santo”. Lo segni sulla fronte, lo baci e dica: “Il Signore (sia) con te”, e colui che è stato segnato risponda: “E con il tuo spirito”. Così faccia con ciascuno»¹⁶.

Il rito descritto prevede dunque che, dopo l’immersione battesimale e l’unzione fatta dal presbitero, i neofiti ricevano insieme l’imposizione delle mani da parte del vescovo, accompagnata da un’invocazione al Signore perché conceda la grazia dello Spirito per compiere la sua volontà. Segue l’unzione con l’olio del rendimento di grazie¹⁷ imponendo la mano sul capo di ciascuno e la segnazione sulla fronte; il rito termina con il dono del bacio della pace. Successivamente i neofiti prendono parte alla liturgia eucaristica, compresa la comunione¹⁸.

Tutta questa descrizione risulta di estremo interesse per diversi motivi. Innanzitutto la *Traditio apostolica* ha un chiaro carattere liturgico: l’autore ha evidentemente lo scopo di descrivere nei dettagli e di spiegare le diverse sequenze rituali; inoltre raccoglie un gran numero di formulari eucologici. In secondo luogo perché i riti descritti appartengono alla famiglia liturgica romana – che è quella di cui ci stiamo occupando – e appartiene ad un’epoca estremamente primitiva; nelle pagine che seguono vedremo che

¹⁶ PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, C. RICCI (a cura di), o.c., 125-126.

¹⁷ L’autore della Tradizione apostolica distingue l’olio di esorcismo dall’olio del rendimento di grazie; su entrambi il vescovo pronuncia delle parole di benedizione all’inizio della celebrazione del battesimo (cfr. *ibid*, 124).

¹⁸ Essa aveva la particolarità che, oltre al calice con il vino, venivano offerti anche un calice con latte e miele e uno con acqua: il primo a significare l’adempimento della promessa fatta ai padri di una terra dove scorrono latte e miele, il secondo come simbolo delle acque del battesimo che devono agire anche sull’uomo interiore (cfr. *ibid*, 126-127).

la sequenza rituale è rimasta pressoché inalterata fino ai giorni nostri¹⁹. Infine non va passato sotto silenzio il fatto che vi possiamo ravvisare gli stessi elementi essenziali che ritroviamo nel racconto degli Atti degli Apostoli (presenza del vescovo successore degli Apostoli, preghiera per la ricezione dello Spirito Santo e imposizione delle mani).

1.3. *Le testimonianze della Chiesa del Nord Africa*

Tra il II ed il V secolo le notizie riguardanti la liturgia romana propriamente detta non sono per nulla abbondanti; abbiamo invece testimonianze provenienti dalla Chiesa del Nord Africa, in particolare quelle di Tertulliano e di S. Cipriano di Cartagine. Considerando i frequenti rapporti della provincia romana del Nord Africa con la Chiesa di Roma, è interessante tener presenti tali testimonianze.

Delle numerose opere di Tertulliano quella che risulta più utile ai fini di una descrizione del rito della confermazione è il *De Baptismo*²⁰. Risalente ai primi anni del III secolo, il *De Baptismo* ci fornisce parecchi particolari dei riti di iniziazione, pur non dandone una descrizione dettagliata probabilmente perché si trattava di qualcosa di assai noto ai suoi lettori. Tuttavia dai dati che contiene si deduce un rito continuo per l'iniziazione cristiana, comprendente battesimo, imposizione della mano da parte del vescovo e partecipazione all'Eucaristia²¹. Vi è un riferimento anche ad un'unzione postbattesimale, il cui significato però non è chiaro:

¹⁹ È interessante notare che, a parte l'intervallo di tempo che separa oggi il battesimo dalla confermazione, la sequenza rituale prevista dai libri liturgici delle diverse epoche è rimasta invariata per almeno diciassette secoli.

²⁰ TERTULLIANO, *De Baptismo*: TERTULLIANO, *Opere catechetiche: Gli spettacoli - La preghiera - Il battesimo - La pazienza - La penitenza - Alla moglie - L'eleganza femminile*, S. ISETTA, S. MATTEOLI, T. PISCITELLI, V. STURLI (edd.), Città Nuova, Roma 2008, 153-195.

²¹ Cfr. M. ZACHARA, *Il sacramento della confermazione nel primo millennio in occidente* in E. CARR (ed.), *La cresima: atti del VII Congresso internazionale di liturgia* (Roma,

«Exinde egressi de lauacro perungimur benedicata unctione de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant ex quo Aaron a Moyse unctus est; unde christi dicti a chrismate quod est unctio quae [et] domino nomen adcommodauit, facta spiritalis quia spiritu unctus est a deo patre, sicut in Actis: "Collecti sunt enim [vero] in ista ciuitate aduersus sanctum filium tuum quem unxisti". Sic et in nobis carnaliter currit unctio sed spiritaliter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur»²².

Ciò che non è chiaro è se si stia riferendo all'unzione postbattesimale propria anche di altre liturgie o piuttosto alla confermazione; non è neppure chiaro il significato che Tertulliano attribuisce a questo passaggio dell'iniziazione.

Il capitolo VIII poi si apre con la seguente affermazione:

«Dehic manus inponitur per benedictionem aduocans et inuitans spiritum sanctum»²³.

Qui è chiaro che ci troviamo di fronte all'imposizione della mano con l'invocazione dello Spirito Santo e quindi a quella che oggi chiamiamo la confermazione, nonostante tutto l'insieme dei riti di immersione, unzione e imposizione delle mani sia considerato un inscindibile processo di iniziazione²⁴.

Vi è poi la testimonianza del *De resurrectione mortuorum* nella quale compare un nuovo elemento:

«Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut [et] anima consecratur; caro signatur, ut [et] anima muniatur; caro manus inpositione adumbratur, ut et

6-8 maggio 2004), *Analecta Liturgica* 26, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 104.

²² TERTULLIANO, *De Baptismo*, VII, 1-2: TERTULLIANO, *Opere catechetiche: Gli spettacoli - La preghiera - Il battesimo - La pazienza - La penitenza - Alla moglie - L'eleganza femminile*, S. ISETTA, S. MATTEOLI, T. PISCITELLI, V. STURLI (edd.), o.c., 170-172.

²³ TERTULLIANO, *De Baptismo*, VIII, 1: *ibid*, 172.

²⁴ Cfr. B. NEUNHEUSER, P. DE NAVASCUÉS, *Confermazione*, o.c., 1152.

anima spiritu inluminetur; caro corpore et sanguine Christi uescitur, ut et anima de deo saginetur»²⁵.

La descrizione dei riti d'iniziazione si apre con il lavacro battesimale e si chiude con la comunione eucaristica; in questa cornice vengono descritti l'unzione e l'imposizione delle mani, ma Tertulliano vi aggiunge l'espressione *caro signatur*, non presente nella descrizione del *De Baptismo*. Il dubbio è dunque se si tratti di un altro rito o del fatto che l'unzione viene fatta in forma di croce. Per tentare di dirimere la questione possiamo citare l'*Adversus Marcionem*, nel quale Tertulliano afferma che tutti i fedeli sono segnati dal marchio di cui parla Ezechiele, il Tau sulla fronte che a detta di Tertulliano ha forma di croce e dev'essere portato da tutti²⁶.

Alla stessa area geografica appartiene anche S. Cipriano; nelle sue opere egli conferma quanto sin qui visto in Tertulliano, ma precisa alcuni particolari importanti. Nell'epistola 73 afferma che, dopo il battesimo, i fedeli vengono presentati al vescovo perché, per mezzo della preghiera e dell'imposizione della mano, ricevano lo Spirito Santo e venga così completata la loro iniziazione col sigillo del Signore²⁷. Da notare che qui Cipriano fa riferimento esplicitamente all'episodio di Samaria narrato in *At*

²⁵ TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum*, VIII, 3: TERTULLIANO, *Opera montanistica*, J. G. P. BORLEFFS, et al. (edd.), Corpus Christianorum series latina, II, Brepols, Tornhout 1954, 931.

²⁶ TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, III, n. 22, 5-6: IDEM, *Opera catholica*, J. G. P. BORLEFFS, et al. (edd.), Corpus Christianorum series latina, I, Brepols, Tornhout 1954, 539. Non si tratta di una prova dirimente e definitiva della presenza di un'unzione a forma di croce, dato che non abbiamo altri riscontri nell'opera di Tertulliano, ma solo di un indizio in tal senso (cfr. J. REVEL, *Traité des sacrements, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit, o.c.*, 104-106).

²⁷ Cfr. SAN CIPRIANO DI CARTAGINE, *Lettera 73*, IX, 2: SAN CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae 58-81*, F. F. DIERCKX (ed.), Corpus Christianorum series latina, III C, Brepols, Turnhout 1996, 539. L'originale latino usa l'espressione *signaculo dominico consummentur*, termini che ritroveremo anche più avanti nel corso del nostro studio.

8, 14-17, dandone in tal modo un'interpretazione chiaramente in favore della lettura sacramentale.

Quanto fin qui esposto ci permette di concludere che la Chiesa del Nord Africa conosce a partire dal terzo secolo dei riti postbattesimali, comprendenti un'unzione e un'imposizione delle mani con chiaro significato pneumatologico.

1.4. *La confermazione presso la Chiesa di Milano*

S. Ambrogio ci ha lasciato un'eccellente testimonianza degli usi della chiesa milanese nei suoi *De Mysteriis* e *De Sacramentis*²⁸. Grazie a queste due opere possiamo ricostruire la sequenza rituale della Veglia pasquale a Milano; particolare degno di nota è il fatto che Ambrogio, nella descrizione del rito della *lotio pedum*, chiarisce esplicitamente che tale rito è proprio della chiesa di Milano, mentre per quanto riguarda il resto i riti descritti seguono in tutto quelli di Roma; testimonianza quanto mai preziosa, vista la scarsità di fonti romane a lui contemporanee.

Il contesto rituale è, come detto, quello della solenne Veglia pasquale, durante la quale, terminato l'atto battesimale, i neobattezzati si presentano al vescovo per l'unzione; essa viene realizzata con il *myrum* - olio vegetale mescolato con sostanze odorose - sul capo, mentre il vescovo pronuncia le seguenti parole:

«*Deus, pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et spiritu concessitque tibi peccata tua, ipse te unguet in uitam æternam*»²⁹.

²⁸ Si tratta di due opere strettamente legate l'una all'altra dato che il *De Mysteriis* sarebbe una rielaborazione del *De Sacramentis* fatta tra il 387 ed il 391 in vista della pubblicazione; a sua volta quest'ultimo sarebbe il risultato della trascrizione dei sermoni pronunciati dal santo vescovo milanese qualche tempo prima.

²⁹ SANT'AMBROGIO, *De Sacramentis*, II, 7, 24: SANT'AMBROGIO, *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, O. FALLER, G. BANTERLE (edd.), *Opera Omnia*

Tale formula mette il gesto dell'unzione in stretto rapporto col battesimo, sottolineandone la dimensione escatologica (*in vitam æternam*); nel *De Mysteriis* aggiunge che l'unzione è anche per il sacerdozio: «*omnes enim in regnum dei et in sacerdotium unguimur gratia spiritali*»³⁰. Tuttavia va notato che non ci sono riferimenti allo Spirito Santo.

Quindi viene letto l'episodio evangelico della lavanda dei piedi ed il vescovo, insieme ai presbiteri, lava i piedi ai neobattezzati (*lotio pedum*). Successivamente i neobattezzati ricevono le vesti bianche; quindi si ha il suggello spirituale:

«Segue un suggello spirituale (*Sequitur spiritale signaculum*) del quale avete udito oggi far menzione nella lettura, perché dopo il fonte non resta che raggiungere la perfezione (*post fontem superest, ut perfectio fiat*), quando all'invocazione del vescovo, viene infuso lo Spirito Santo, "Spirito di sapienza e d'intelletto, Spirito di consiglio e di forza, Spirito di conoscenza e di pietà, Spirito di santo timore", che sono come le sette virtù dello Spirito. [...] Queste sono le sette virtù che ricevi quando sei segnato (*quando consignaris*)»³¹.

Per quanto concerne il rito, Ambrogio usa il verbo *consignari* e accenna ad un'invocazione del vescovo, ma senza offrirne la formula. Da un altro passo del *De Sacramentis* si potrebbe dedurre che la *consignatio* è fatta col segno di croce³². Non ci sono invece allusioni ad un eventuale uso di olio per la *consignatio*, nè all'imposizione delle mani che accompagni l'invocazione del vescovo, ma ciò non significa che siano esclusi in modo assoluto.

di sant'Ambrogio, XVII, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano-Roma 1982, 70.

³⁰ SANT'AMBROGIO, *De Mysteriis*, 29: SANT'AMBROGIO, *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, O. FALLER, G. BANTERLE (edd.), o.c., 151.

³¹ Stando al *De Mysteriis*, la lettura cui si accenna comprenderebbe 2Cor 1, 21-22 Vg: «*Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus: qui et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris*» (cfr. SANT'AMBROGIO, *De Mysteriis*, 42: *ibid*, 157-159).

³² SANT'AMBROGIO, *De Sacramentis*, VI, 7: *ibid*, 121.

Ciò che qui ci interessa maggiormente è il rapporto tra il *signaculum spiritale* ed il battesimo, e quindi l'uso del termine *perfectio*. Esso infatti non va inteso nel senso di perfezione morale, quanto piuttosto nel senso di completamento dell'opera salvifica iniziata col battesimo: con la rigenerazione battesimale è iniziato un rapporto di unione tra l'anima e Cristo che aspira a crescere; il *signaculum spiritale* costituisce il sigillo di questo rapporto, il portare a compimento quanto iniziato nel battesimo³³.

È interessante notare che la spiegazione data da S. Ambrogio dei riti d'iniziazione va nella linea della diversità nell'unità; infatti egli ricorre proprio alle diverse parti della celebrazione per mostrare che i neofiti sono stati battezzati nel nome della Trinità: come le parti del rito sono distinte ma costituiscono un'unità, così la Trinità è un solo Dio in tre Persone³⁴. Pertanto quanto fin qui visto ci permette di riconoscere nei riti di iniziazione una forte unità, composta da diversi elementi; ciascuno di essi acquisterà poi una sua indipendenza rituale, ma sempre in un contesto unitario³⁵.

³³ Cfr. S. SOTO MARTORELL, *Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana. Estudio teológico en el «De Sacramentis» y el «De Mysteriis» de San Ambrosio*, (diss.) Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1990, 136-138. Cfr. anche C. GRANADO, *La confirmación en el siglo IV*, in AA. VV., *La Santísima Trinidad y la Confirmación*, Semanas de estudios trinitarios 27, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 43-47, ove l'Autore mette in rapporto gli interventi dello Spirito Santo nella creazione dell'uomo narrata nella Genesi e nella creazione dell'uomo nuovo che si ha con il battesimo; secondo Granado in entrambi i casi lo Spirito Santo agisce per portare a compimento, donde l'espressione *ut perfectio fiat*.

³⁴ Cfr. S. SOTO MARTORELL, *Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana. Estudio teológico en el «De Sacramentis» y el «De Mysteriis» de San Ambrosio*, o.c., 130-135.

³⁵ Cfr. B. NEUNHEUSER, P. DE NAVASCUÉS, *Confermazione*, o.c., 1153.

Terminata questa sequenza rituale i neofiti si recano in processione dal battistero alla basilica per partecipare per la prima volta alla liturgia eucaristica³⁶.

1.5. *Altre testimonianze antiche*

Per terminare questa sezione dobbiamo fare menzione anche di altri due documenti antichi che riflettono la prassi riguardante la confermazione.

Ci riferiamo alla lettera di papa S. Innocenzo I al vescovo Decenzio di Gubbio, datata 19 marzo 416; in essa, oltre a diversi altri argomenti, a proposito della confermazione si dice che la *signatio* della fronte con il crisma deve essere realizzata dal vescovo e da nessun altro; distingue in tal modo l'unzione postbattesimale che fanno i presbiteri con il crisma da quella che dona lo Spirito Santo, fatta dal vescovo sulla fronte³⁷.

³⁶ Non è nostra intenzione riportare tutti i testi patristici ed antichi relativi alla confermazione, ma solo prendere in considerazione i testi più significativi per lo studio dell'evoluzione storica del rito. Per un'analisi dettagliata di tutte le fonti patristiche ed antiche cfr. A. ELBERTI, *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina, o.c.*, 75-201.

³⁷ L'esistenza, solo nel rito romano, di una doppia unzione postbattesimale ha suscitato negli studiosi un vivace dibattito allo scopo di comprenderne le cause ed il significato. Kavanagh ha pensato di leggere in questa doppia unzione un significato strutturale: essa corrisponderebbe al passaggio da un segmento rituale ad un altro, sulla scorta dei congedi (*missæ*) che venivano realizzati durante le celebrazioni a Gerusalemme secondo Egeria ed altri (cfr. A. KAVANAGH, *The origins and reform of confirmation*, «St Vladimir's Theological Quarterly» 33 (1989), 5-20). Altri invece vi leggono un raddoppiamento nato dall'unica unzione a carattere pneumatologico che si fa su tutto il corpo, iniziata dal presbitero e perfezionata dal vescovo con l'unzione "culmine" sulla fronte (cfr. J. REVEL, *Traité des sacraments, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit, o.c.*, 353-356; di quest'avviso è anche P. GY, *Histoire liturgique de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 58 (1959), 135-145).

Per giustificare questo tipo di indicazione Innocenzo si rifà da un lato alla *consuetudo ecclesiastica*, dall'altro alla prassi apostolica, citando il passo degli Atti che attesta l'imposizione delle mani da parte di Pietro e Giovanni³⁸.

L'altro documento a cui ci riferiamo, risalente all'anno 500 circa, è la lettera del diacono Giovanni a Senario. I cenni specifici alla confermazione sono pochi ma interessanti, dal momento che Giovanni vi afferma che l'ultimo rito d'iniziazione prima della partecipazione all'Eucaristia è l'unzione del capo con il sacro crisma – al quale viene aggiunto anche l'uso di porre sul capo un velo o un nastro a significare il sacerdozio regale – pur non dando indicazioni a proposito del ministro dell'unzione³⁹. Il crisma usato può essere consacrato solo dal vescovo, salvo in caso di necessità e sempre con licenza del vescovo⁴⁰.

Poco oltre però, rispondendo alla domanda di Senario a proposito dei battezzati che muoiono *sine chrismatis unctione ac benedictione pontificis*⁴¹, indirettamente Giovanni ci informa che i riti precedentemente descritti si facevano alla presenza del vescovo; inoltre conferma la presenza di una *benedictio*, che può essere intesa come la preghiera di invocazione dello

³⁸ «*De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent, vel Paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum, quæ asserit Petrum et Ioannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum Sanctum. Nam presbyteris, sive extra episcopum, sive præsentem episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerint consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum Paracletum*»: DH, 215.

³⁹ Cfr. A. WILMART, *Analecta Reginensia: Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, «Studi e Testi» 59, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1933, 174.

⁴⁰ Cfr. *ibid*, 175-176.

⁴¹ Cfr. *ibid*, 178-179.

Spirito Santo. Purtroppo il documento non è completo e pertanto non conserviamo la fine del ragionamento di Giovanni a tale proposito.

2. *La separazione della confermazione dal battesimo*

Il secondo evento importante per la storia dell'evoluzione dei riti della confermazione, dopo la comparsa nelle fonti dei riti postbattesimali, è la separazione dal battesimo.

Abbiamo fin qui visto che in Occidente è prassi comune che sia il vescovo, e solo lui, ad amministrare la confermazione⁴². Tutti le fonti antiche riportano in modo più o meno diretto i riti dell'iniziazione cristiana come un *continuum* appartenente alla Veglia pasquale; tuttavia, fin dalla metà del III secolo esiste traccia dell'esistenza del cosiddetto "battesimo clinico", cioè del battesimo amministrato in pericolo di morte e pertanto in assenza del vescovo. Tali fonti non fanno che dare ulteriore peso alla riserva della confermazione al vescovo poiché, dopo aver descritto la possibilità e le modalità del battesimo clinico, riportano sempre la raccomandazione di ricorrere al vescovo per portare a termine quanto cominciato⁴³.

⁴² Oltre a quanto già citato, va ricordato che il I Sinodo di Toledo (settembre 400) stabilisce che: «*nullum alium nisi episcopum chrisma conficere et per dioceses destinare*»: *DH*, 187. Inoltre si afferma che il crisma, consacrato e assegnato dal vescovo, deve essere a disposizione per il giorno di Pasqua, cioè per i riti dell'iniziazione cristiana che si svolgevano nella solenne Veglia pasquale. L'annotazione che chiude il canone 20 allude al fatto che tutte le unzioni col crisma spettano al vescovo in prima istanza.

⁴³ Così, ad esempio, il can. 38 del Sinodo di Elvira in Spagna, tenutosi intorno al 300, stabilisce che un catecumeno in pericolo di morte può essere battezzato da un fedele nel caso in cui stiano viaggiando in nave o siano lontani da una chiesa, «tenendo presente che, se sopravvive, lo deve portare dal vescovo, affinché mediante l'imposizione della mano possa essere portato a compimento»: *ibid*, 120. È interessante notare che, per indicare la confermazione, si usa un

Nello stesso periodo comincia a farsi strada anche la casistica relativa al battesimo in assenza del vescovo, al quale sarà necessario ricorrere in un secondo tempo per portare a termine quanto iniziato⁴⁴. Se ne può dedurre che tra il IV ed il VI secolo in Occidente è attestata la coesistenza di sequenze rituali diverse: i riti di iniziazione cristiana come un rito continuo, che generalmente ha luogo durante la Veglia pasquale, e i medesimi riti celebrati separatamente: il battesimo da una parte e i riti post-battesimali riservati al vescovo dall'altra⁴⁵. Tale separazione è dovuta essenzialmente alla riserva episcopale; le circostanze sociali poi hanno contribuito ad una sempre maggiore estensione di tale prassi: la diffusione del cristianesimo dalle città alle campagne, la crescita numerica delle comunità cristiane e la consuetudine di battezzare i bambini alla nascita, sono tutti fattori che hanno facilitato la separazione della confermazione dal battesimo⁴⁶.

I riti d'iniziazione dunque mantengono il loro ordine, ma il fatto di riservare al vescovo la confermazione, insieme con le mutate circostanze sociali, ha come effetto la separazione del battesimo e della confermazione⁴⁷.

linguaggio tecnico: *perficere eos* (i battezzati). Quanto al contenuto pneumatologico, va citato il Sinodo di Arles in Gallia (314), nel quale si chiarisce che all'eretico battezzato nella fede trinitaria che voglia passare alla Chiesa «*manus ei imponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum*»: *ibid*, 121. Papa Siricio qualche decennio dopo (385) ribadisce la medesima dottrina a proposito degli ariani, dicendo che possono essere accolti nella comunità cattolica «*per invocationem solam septiformis Spiritus episcopalis manus impositione*»: *ibid*, 183.

⁴⁴ Lo stesso Sinodo di Elvira nel can. 77 lo prevede (cfr. *DH*, 121). Anche la lettera di papa S. Innocenzo I al vescovo Decenzio di Gubbio testé citata, contempla la possibilità che i presbiteri battezzino «o senza il vescovo o in sua presenza»: *DH*, 215.

⁴⁵ Cfr. J. REVEL, *Traité des sacraments, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit, o.c.*, 134.

⁴⁶ Cfr. *ibid*, 140-158.

⁴⁷ È interessante notare come nelle fonti si moltiplicano i richiami all'importanza della confermazione e alla necessità di portare a termine l'iniziazione cristiana, viste le concrete difficoltà che si incontravano nei territori con un minor numero

3. *I primi libri liturgici (sec. VII-IX)*

Il primo dei libri liturgici che prenderemo in considerazione seguendo un ordine cronologico è il Sacramentario Gelasiano⁴⁸; in esso troviamo una celebrazione unitaria dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, celebrazione che si svolgeva durante la Veglia di Pasqua e quella di Pentecoste. All'immersione battesimale seguivano due unzioni: la prima fatta dal presbitero sul capo del neofita, la seconda dal vescovo sulla fronte e in forma di croce, preceduta dalla preghiera del vescovo con l'imposizione della mano:

«Deinde ab episcopo datur eis spiritus septiformis. Ad consignandum inponit eis manum his uerbis: Deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et spiritu sancto quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum: tu domine, immitte in eos spiritum sanctum paraclytum et da eis spiritum sapientiæ et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis; adimple eos spiritum

di sedi episcopali; troviamo infatti espressioni che indicano che la confermazione deve essere fatta «lo stesso giorno», «al più presto possibile» o «senza indugio». Ciò attesta il fatto che si prevede come abituale la celebrazione dell'iniziazione cristiana senza il vescovo pur non essendo la situazione ideale. Questa tensione tra il modello e la prassi è riscontrabile non solo all'interno dei libri liturgici ma anche nelle fonti teologiche e in quelle canoniche (cfr. M. ZACHARA, *Il sacramento della confermazione nel primo millennio in occidente*, o.c., 106-107, 121-125).

⁴⁸ Il manoscritto, denominato *Codex Vaticanus Reginensis*, venne copiato intorno alla metà del VIII secolo in un monastero nei pressi di Parigi, ma la probabile data di composizione dovrebbe essere situata tra il 628 ed il 715. Il sacramentario sarebbe stato portato in Gallia verso la fine del VII secolo o l'inizio dell'VIII. Esso, pur risentendo già in alcune aggiunte della liturgia gallicana, riflette la liturgia presbiterale di alcune chiese di Roma. Trattandosi di un sacramentario le rubriche sono scarse e pertanto le indicazioni rituali non abbondano; il materiale è piuttosto disordinato, cosa che manifesta le diverse fasi di redazione. Quanto di nostro interesse si trova nel primo libro, sezioni XLIV e LXXV (cfr. L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), Herder, Roma 1981³, nn. 450-452 e 609-615).

timoris dei: in nomine domini nostri Iesu Christi, cum quo uiuis et regnas deus semper cum spiritu sancto per omnia sæcula sæculorum. Amen»⁴⁹.

Si tratta di una formula estremamente interessante per il nostro studio dato che l'attuale *Ordo Confirmationis* la recepisce, pur con alcune varianti⁵⁰.

Nella lettera del diacono Giovanni a Senario era previsto che i medesimi riti fossero utilizzati sia per gli adulti che per i bambini; il rituale descritto dal Gelasiano antico lo conferma, poiché presume che i battezzandi siano bambini⁵¹, segno che ormai era usuale che i fedeli fossero battezzati in tenera età. Un'altra differenza significativa è che si prevedeva la possibilità che la *consignatio*⁵² fosse celebrata separatamente rispetto al battesimo: infatti nel caso in cui il vescovo non fosse presente – circostanza che, come detto, si dava nel caso del battesimo clinico⁵³ e nel battesimo celebrato in chiese rurali – essa veniva differita ed il battesimo era seguito dalla partecipazione all'Eucaristia.

⁴⁹ *Ibid*, n. 451.

⁵⁰ Cfr. OC, 25.

⁵¹ Sono diversi i riferimenti agli *infantes* intesi nel senso di bambini: si parla, infatti, di recitare *nomina virorum et mulierum qui ipsos infantes suscepturi sunt* (n. 195); nella consegna del simbolo, l'accollito lo recita *tenens eum [infantem] in sinistro brachio, ponens manum super caput eius* (n. 311); nella *redditio symboli* è il sacerdote celebrante che recita il simbolo e non il battezzando (cfr. L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), o.c., nn. 195, 311, 422).

⁵² Il termine *consignatio* era un termine tecnico che indicava i riti postbattesimali celebrati dal vescovo nel loro insieme; ciò dimostra che il momento culminante di tale insieme era il gesto della segnazione della fronte col crisma (cfr. M. ZACHARA, *Il sacramento della confermazione nel primo millennio in occidente*, o.c., 106).

⁵³ Cfr. L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), o.c., sez. LXX-LXXVI.

Gli altri Sacramentari coevi o di poco posteriori al Gelasiano antico non aggiungono nulla a quanto fin qui detto a proposito della *consignatio*. Infatti il sacramentario Gregoriano-adrianeo⁵⁴ riporta solo una formula per la confermazione molto simile a quella vista poc'anzi, ma senza altri elementi rituali⁵⁵; il Sacramentario Tridentino coincide con il Gregoriano-adrianeo per tutto ciò che si riferisce al battesimo⁵⁶; ed il Sacramentario Paduense

⁵⁴ Il Sacramentario Gregoriano originale riportava la liturgia papale, ma esso non è giunto fino a noi; i codici che possediamo, appartenenti ai secoli IX e X, hanno notevoli tratti in comune, che permettono di stabilire l'esistenza di un tronco dal quale dovrebbero essere derivati, pur avendo poi subito modificazioni differenti. Il sacramentario primitivo sarebbe stato elaborato sotto Onorio I (625-638); da esso deriverebbero tre linee di sviluppo, che avrebbero i loro rappresentanti nel codice D.47 della Biblioteca Capitolare di Padova (*Sacramentarium Paduense*), nel Codice 164 della Biblioteca Municipale di Cambrai (Sacramentario Gregoriano-adrianeo) e nel Codice CLLA 724 del Museo nazionale di Trento (Sacramentario Tridentino). Gli studiosi generalmente ritenevano che fosse stato papa Adriano I, nel 785-786, a inviare il suddetto sacramentario a Carlo Magno, donde l'epiteto «adrianeo»; tuttavia in uno studio più recente di J. Décreux, egli sostiene che il sacramentario inviato da papa Adriano era quello alla base del Sacramentario di Trento, mentre quello alla base del *Cameracensis* 164 era stato inviato da san Leone III verso l'810; sarebbe perciò più opportuno denominarlo Cameracense (cfr. A. MIRALLES, *L'iniziazione cristiana, pro manuscripto*, Roma 2012, 61-62). Prenderemo qui in considerazione l'edizione del Gregoriano-adrianeo.

⁵⁵ La formula è la seguente: «*Omnipotens sempiternus deus qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et spiritu sancto, qui dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem spiritum tuum sanctum paraclitum de caelis, <spiritum sapientiae et intellectus> spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis, adimple eos spiritu timoris domini et consigna eos signo crucis in vitam perpetuam aeternam*»: J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1979², n. 376.

⁵⁶ Cfr. F. DELL'ORO, H. ROGGER (edd.), *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora: Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, II/A, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985, nn. 412-417, 429-432, 1034-1038.

non contiene un *ordo* battesimale⁵⁷. Anche nei libri liturgici successivi non troviamo cambiamenti rilevanti: l'*Ordo Romanus XI*⁵⁸ - il più antico a contenere l'intero percorso dell'iniziazione cristiana - ribadisce che il rito continuo aveva luogo nella Veglia pasquale e che i bambini neobattezzati erano segnati col crisma sulla fronte dopo che il Pontefice aveva pronunciato l'orazione di petizione della grazia settiforme⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. A. CATELLA, F. DELL'ORO, A. MARTINI (edd.), *Liber Sacramentorum Paduensis* (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. 47), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2005.

⁵⁸ Gli *Ordines* descrivevano gli atti rituali che formavano la celebrazione liturgica e servivano di complemento ai sacramentari, ma non erano usati durante la celebrazione. Si conservano 15 manoscritti dell'*Ordo XI* dei secoli IX-XI, sette dei quali sono molto simili tra loro per quanto riguarda il testo trasmesso, certamente di origine romana e assai somigliante all'originale. Altri sette mostrano un lavoro di rimaneggiamento gallicano ed un altro appare meno prossimo all'originale. Questo *ordo* può essere datato come anteriore alla fine del VII secolo (cfr. M. ANDRIEU (ed.), *Les Ordines Romani du haut moyen âge, II: Les textes (Ordines I-XIII)*, Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1948, 415-447).

⁵⁹ Rispetto al Gelasiano antico, l'OR XI non parla di un'imposizione delle mani da parte del vescovo mentre questi pronuncia l'orazione, cosa che invece era esplicita nel GeV; inoltre l'OR XI propone una breve formula trinitaria che accompagna la crismazione *in fronte* (*In nomine patris et filii et spiritus sancti*), diversa da quella prettamente cristologica del GeV (*Signum Christi in uitam aeternam*). Infine si conclude con il bacio di pace, non previsto dal GeV. Per ulteriori note sulle differenze tra i due apparati rituali cfr. N. D. MITCHELL, *Confirmation in the second millennium. A sacrament in search of a meaning* in E. CARR (ed.), *La cresima: atti del VII Congresso internazionale di liturgia* (Roma, 6-8 maggio 2004), *Analecta Liturgica* 26, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 147-148. È interessante notare che è nell'OR XI che troviamo per la prima volta il termine *confirmare* per indicare i riti episcopali postbattesimali al di fuori della Gallia sudorientale (cfr. F. C. QUINN, *Confirmation reconsidered: rite and meaning*, o.c., 363).

Tra i cosiddetti Sacramentari Gelasiani dell'VIII secolo⁶⁰ c'è da segnalare il Sacramentario Gellonense, che contiene due *ordines* completi per i riti di iniziazione⁶¹ ma non presenta variazioni significative rispetto a quanto visto finora, dato che ricalca l'OR XI ed il GeV.

4. I Pontificali dei secoli X - XVI

4.1. Il Pontificale romano-germanico del X secolo

Le sezioni di questo Pontificale⁶² che contengono riferimenti alla confermazione riprendono sostanzialmente l'apparato rituale dell'OR XI introducendovi alcune varianti.

⁶⁰ I sacramentari di origine romana Gregoriano di tipo paduense e Gelasiano antico, che arrivarono nei territori franchi nella prima metà dell'VIII secolo, allo scopo di adattarli all'uso locale, furono fusi, verso 760-770, dando luogo a un Gelasiano franco, andato perduto, dal quale sono originati i cosiddetti Gelasiani dell'VIII secolo. Questi sacramentari ebbero una notevole influenza nei territori franco-germanici durante i secoli IX e X e, di conseguenza, anche sulla liturgia romana, quando nei secoli XI e XII essa fu a sua volta influenzata dagli usi liturgici di quei territori. Ne sono esempi il Gellonense, l'Augustodunense e l'Engolimense (cfr. A. DUMAS (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Corpus Christianorum series latina, CLIX, Brepols, Turnhout 1981; H. HEIMING (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, Corpus Christianorum series latina, CLIX B, Brepols, Turnhout 1984; P. SAINT-ROCH (ed.), *Liber Sacramentorum Engolimensis*, Corpus Christianorum series latina, CLIX C, Brepols, Turnhout 1987).

⁶¹ Cfr. A. DUMAS (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis, o.c.*; il primo *ordo* si trova ai nn. 395-410, 525-564, 667-674, 702-714; il secondo ai nn. 2215-2390. Per quanto attiene alla confermazione cfr. nn. 710-712 e 2383-2384; al n. 711 viene riportata la formula per la richiesta dell'invio dello Spirito Santo che coincide, salvo poche varianti, con quella del Gelasiano antico.

⁶² Si tratta di una compilazione di documenti liturgici in uso nel X secolo in diversi luoghi; fu realizzata presso il monastero di sant'Albano a Magonza intorno al

Nel capitolo 99 si descrive un rituale posizionato all'interno della Veglia pasquale, che ricalca quanto fin qui visto: il pontefice impone la mano su tutti i confermandi mentre dice l'orazione *Omnipotens sempiterne Deus*, già presente nel Gregoriano-adrianeo⁶³; alcuni codici aggiungono un'altra breve orazione da dire come introduzione⁶⁴. La formula che accompagna il gesto della segnazione della fronte col crisma presenta qualche elemento di novità:

«Confirmit et consigno te in nomine patris et filii et spiritus sancti. *Resp.* Amen. Pax tecum. *Resp.* Et cum spiritu tuo»⁶⁵.

Quindi il vescovo recita alcuni versetti⁶⁶, un'orazione⁶⁷ e dà la benedizione in modo solenne ai neo-confermati. Successivamente una

950. Riflette una liturgia romano franco-germanica di tipo misto. Si diffuse notevolmente e fu accolto anche a Roma, ove divenne la base dei pontificali successivi. Ciò è dovuto al fatto che nei secoli X e prima metà dell'XI Roma subì una notevole decadenza religiosa e culturale, motivo per il quale non vi erano degli *scriptoria* dove elaborare o copiare manoscritti. Nell'ambito franco-germanico invece alcuni centri con *scriptoria* servivano diversi luoghi. A Roma quindi si ricorse ai libri liturgici franco-germanici, riadattandoli in parte alla tradizione romana. Vi fu dunque un doppio movimento di influenza liturgica: in primo luogo, nei secoli VIII e inizi del IX, da Roma verso i territori franco-germanici; dopo, nei secoli X-XI, da questi territori verso Roma (cfr. C. VOGEL, R. ELZE (edd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, III: Introduction générale et Tables*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, 4-5). I capitoli di nostro interesse sono 99, 107, 109 e 110.

⁶³ La formula è la seguente: «*Omnipotens sempiterne deus qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem spiritum tuum sanctum paraclitum de caelis, <spiritum sapientiae et intellectus> spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis, adimple eos spiritu timoris domini et consigna eos signo crucis in vitam propitiatus aeternam*»: n. 382.

⁶⁴ «*Spiritus sanctus superveniat in vos et virtus altissimi sine peccato custodiat vos. Resp.: Amen*»: C. VOGEL, R. ELZE (edd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, II: Le texte (nn. XCIX-CCLVIII)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, cap. 99, n. 383.

⁶⁵ *Ibid*, cap. 99, n. 387.

rubrica ribadisce l'importanza della confermazione: «*Hoc autem omnino precavendum est ut non neglegatur, quia tunc omne baptismum legitimum christianitatis nomine confirmatur*»⁶⁸.

Il capitolo 107 è un *ordo* che riunisce insieme tutti i riti di iniziazione, senza la abituale suddivisione per giorni; in esso troviamo per la prima volta un'inversione dell'ordine tradizionale tra la Comunione e la confermazione. Infatti la rubrica recita: «*Hoc facto, cum vestiti fuerint infantes, ingrediantur ad missas et communicent singuli. Et si pontifex adest, confirmet eos. Qui etiam non prohibentur lactari ante sanctam communionem, si necesse fuerit*»⁶⁹. Seguono l'orazione su tutti i cresimandi⁷⁰ e la crismazione⁷¹. Il rito è concluso da alcuni versetti di benedizione⁷².

⁶⁶ «*Ecce sic benedicetur homo qui timet dominum. Benedicat vobis dominus ex Syon, ut videatis bona Hierusalem omnibus diebus vitæ vestræ. Custodiat vos dominus in timore suo sanctissimo. Qui vivit et regnat deus in sæcula sæculorum. Resp. Amen. Pax vobiscum. Resp.: Et cum spiritu tuo*»: *ibid.*

⁶⁷ «*Deus, qui apostolis tuis sanctum dedisti spiritum, et per eos eorumque successores cæteris fidelibus tradendum esse voluisti, respice propitius ad humilitatis nostræ famulatum et præsta, ut eorum corda, quorum fontes sacro chrismate delinivimus et signo crucis designavimus, idem spiritus sanctus adveniens templum gloriæ suæ dignanter habitando perficiat. Per dominum nostrum. In unitate eiusdem spiritus sancti*»: *ibid*, cap. 99, n. 388.

⁶⁸ C. VOGEL, R. ELZE (edd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, II: Le texte (nn. XCIX-CCLVIII), o.c.*, cap. 99, n. 390.

⁶⁹ *Ibid*, cap. 107, n. 37.

⁷⁰ «*Omnipotens sempiterne Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem spiritum paraclytum de cælis, spiritum sapientiæ et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiæ et pietatis; adimple eos spiritu timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propiatiatius æternam. Resp. Amen*»: *ibid*, cap. 107, n. 39.

⁷¹ «*Et interrogante diacono nomina singulorum, pontifex tincto pollice in chrismate faciat crucem in fronte unius, similiter per omnes singulatim, dicens: Confirmo te in*

Il capitolo 109 è un *ordo* per il battesimo clinico nel quale curiosamente l'ultima rubrica - «*Communicas et confirmas eum ut supra*» (n. 10) - non menziona la condizione *si pontifex adest*⁷³.

Infine il capitolo 110 ricalca l'*ordo* del capitolo 107, ma riguarda il battesimo di uno che ha raggiunto l'uso di ragione; per quanto attiene alla confermazione si dice solo che se c'è un vescovo essa gli viene amministrata⁷⁴.

4.2. *Il Pontificale Romano del XII secolo*

Pur non essendo mai esistito un prototipo dal quale dipendano i manoscritti in nostro possesso, è tuttavia lecito parlare di un Pontificale Romano del XII secolo, dato che esiste una notevole concordanza negli schemi celebrativi dei numerosi Pontificali nati dagli adattamenti del Pontificale romano-germanico del X secolo⁷⁵.

I riti battesimali, raccolti nell'*Ordo* 32, si svolgono nella Veglia pasquale e coincidono quasi interamente con quelli del Pontificale Romano-germanico del X secolo (cap. 99). Le differenze che interessano il nostro studio riguardano il fatto che è prevista sia l'assenza del vescovo - tanto che si

nomine patris et filii et spiritus sancti. *Resp.* Amen. Pax tecum. *Resp.*: Et cum spiritu tuo»: *ibid*, cap. 107, n. 40.

⁷² «*Iterum, confirmatis omnibus, dicat hos versus*: Ecce sic benedicetur homo qui timet dominum. Amen. Benedicat vobis Dominus ex Sion, ut videatur bona Hierusalem omnibus diebus vitæ vestræ. *Resp.* Amen. Custodiat vos dominus in timore sanctissimo suo, qui vivit et regnat in sæcula sæculorum. *Resp.* Amen. Pax vobiscum. *Resp.* Et cum spiritu tuo»: *ibid*, cap. 107, n. 41.

⁷³ Cfr. *ibid*, cap. 109, n. 10.

⁷⁴ Cfr. *ibid*, cap. 110, n. 37.

⁷⁵ Cfr. M. ANDRIEU (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age, I: Le Pontifical romain du XIIe siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, pp. 3-19, 115.

forniscono dettagli su come i bambini appena battezzati ricevono la comunione⁷⁶, e pertanto si da per scontata l'inversione dell'ordine tradizionale tra comunione e confermazione – sia la presenza del vescovo.

Per quanto riguarda la confermazione c'è da segnalare l'inserzione delle risposte *Amen* nell'orazione *Omnipotens sempiterne*⁷⁷ e, soprattutto, la formula della crismazione, che resterà invariata fino alla nuova formula introdotta da Paolo VI:

«Iohannes, vel alio quovis nomine invocans eos, signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis, in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. Pax tecum. Resp.: Et cum spiritu tuo»⁷⁸

4.3. *Il Pontificale secundum consuetudinem et usum romanae curiae del XIII secolo*

Se dal punto di vista della struttura del rito e delle formule il Pontificale della Curia romana del XIII secolo⁷⁹ non presenta variazioni di rilievo⁸⁰

⁷⁶ «Tunc si episcopus adest, statim oportet eum confirmari chrismate et communicari secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum. Si vero abest, communicetur a presbitero. Communicantur autem pueri, qui nondum noverunt comedere vel bibere, sive cum folio, sive cum digito intincto in sanguine domini et posito in ore ipsorum, sacerdote ita dicente: Corpus cum sanguine domini nostri Iesu Christi custodiat te in vitam aeternam. Amen»: M. ANDRIEU (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age, I: Le Pontifical romain du XIIe siècle, o.c.*, n. 29.

⁷⁷ «Omnipotens sempiterne Deus qui regenerare dignatus es hos famulos tuos et famulas ex aqua et spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem spiritum tuum sanctum paraclitum de coelis. Resp.: Amen. Spiritum sapientiae et intellectus. Resp.: Amen. Spiritum consilii et fortitudinis. Resp.: Amen. Spiritum scientiae et pietatis. Resp.: Amen. Adimple eos spiritu timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus aeternam. Per. In unitate»: *ibid*, n. 32.

⁷⁸ Cfr. *ibid*, n. 33.

⁷⁹ Di questo Pontificale esiste una recensione breve, risalente al pontificato di Innocenzo III (1198-1216), e un'altra più lunga, probabilmente della metà del

rispetto al Pontificale romano del XII secolo, nondimeno c'è un interessante cambiamento. Infatti l'editore del documento avverte che l'*ordo confirmationis* si trova all'interno dell'*Ordo ad consignandos pueros sive infantes*, a sua volta reperibile nel materiale del Giovedì santo.

Come si può dunque notare, da una parte resta l'adesione allo schema di base del Gelasiano antico (imposizione delle mani da parte del vescovo, preghiera di richiesta dello Spirito Santo, crismazione, cui si aggiunge il bacio di pace dell'OR XI), ma dall'altra si fa strada il linguaggio della confermazione e il rituale acquista sempre più indipendenza rispetto al resto della liturgia dell'iniziazione⁸¹.

XIII secolo, comunque anteriore al 1276. Ci sono inoltre alcuni manoscritti che presentano una forma mista tra le due recensioni, risultato di un'opera di aggiornamento degli esemplari dell'una o dell'altra recensione. Il Pontificale non contiene un *Ordo* completo dell'iniziazione cristiana e neppure del solo battesimo, ma contiene materiale di interesse, soprattutto l'*Ordo* 34, denominato *Ordo ad consignandos pueros sive infantes* (cfr. IDEM, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, II: Le Pontifical della Curie romaine au XIIIe siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, 310-311, 452-453).

⁸⁰ I riti della confermazione riportati dall'*Ordo* 34 coincidono sostanzialmente con quelli del Pontificale romano del XII secolo (*Ordo* 32, nn. 31-36). Nella formula della crismazione, anziché *Signo* dice *Consigno* (n. 3) (cfr. *ibid*, 452-453).

⁸¹ Cfr. N. D. MITCHELL, *Confirmation in the second millennium. A sacrament in search of a meaning, o.c.*, 149-150. Da notare pure che in una lettera all'arcivescovo Basilio di Tarnovo (Bulgaria), papa Innocenzo III utilizza due espressioni interessanti: la prima è la definizione della confermazione: «*Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio*». Ci sembra che qui possa essere ravvisato l'inizio di quella equivalenza tra imposizione della mano e crismazione della fronte che diventerà abituale nei secoli successivi (cfr. L. LIGIER, *La Confermazione - Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, Edizioni Dehoniane, Roma 1990, 32). La seconda espressione che ci interessa è immediatamente successiva e spiega perché si attribuisce il nome di *confirmatio* a questo rito: «*quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum daretur et robur*»; fino a questo momento si citava la confermazione come dono dello Spirito Santo o della sua *virtus*, qui invece si parla di *augmentum et robur*. Si tratta di un cambiamento interessante dal punto di vista dell'interpretazione teologica del

4.4. *Il Pontificale di Guglielmo Durand*

Il processo di separazione della confermazione dal resto dell'iniziazione cristiana prosegue; nel Pontificale di Guglielmo Durand⁸² esso è ormai un capitolo a sé stante intitolato *de crismandis in fronte pueris*⁸³ e legato alle visite episcopali delle parrocchie piuttosto che all'iniziazione cristiana in quanto tale⁸⁴.

sacramento, che sembrerebbe avere la propria origine nella famosa omelia di Pentecoste di Fausto di Riez (cfr. L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-Eusebienne de pentecôte: l'origine de la confirmatio en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, G. Janssen, Nijmegen 1967, spec. 135-142). Per quanto riguarda l'influenza di tale omelia nei secoli successivi cfr. *ibid*, 206-217.

⁸² Guglielmo Durand fu vescovo di Mende. Pubblicò il Pontificale che da lui prende nome tra il 1293 e il 1295; esso fu ben presto usato a Roma e poi presso la Curia pontificia di Avignone, coesistendo con il Pontificale della Curia romana del XIII secolo. Il Pontificale è inteso dall'autore in senso stretto, cioè quale libro per la liturgia episcopale; per questo motivo non tratta del battesimo, che è di pertinenza sacerdotale. In questa linea, nell'*Ordo in sabbato sancto*, nel quale interviene il vescovo, Durand riporta solo per esteso la benedizione del fonte seguendo il Pontificale della Curia romana del XIII secolo, e, per quanto riguarda l'intervento del vescovo nel battesimo, rimanda alla forma consueta di battezzare (cfr. M. ANDRIEU (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1940, 3-10; 327; liber III, cap. IV, n. 18).

⁸³ Cfr. *ibid*, liber I, cap. 1.

⁸⁴ È interessante notare in questo senso che l'*ordo* al n.1 si riferisce ad una monizione iniziale del vescovo; essa è denominata *admonitionem prout dicitur in Titolo de visitandis parrochiis* (cfr. *ibid*, liber 1, cap. 1, n. 1). Cfr. anche N. D. MITCHELL, *Confirmation in the second millennium. A sacrament in search of a meaning*, o.c., 150-151. I contenuti di tale *admonitio* sono riportati nell'*Ordo ad visitandas parrochias*, nel *Liber tertius*; essa dovrebbe toccare sei argomenti differenti tra i quali, in quinto luogo, la confermazione. A proposito del nostro sacramento si afferma che può essere amministrata solo dal vescovo perché così è stato stabilito dall'istituzione divina ed apostolica; infatti il Signore ha confermato gli apostoli e, attraverso di loro e dei vescovi loro successori, ha stabilito di confermare i popoli. Si aggiunge pure l'opportunità di ricordare che

L'ordo prevede che il vescovo, rivestito col piviale bianco, esordisca con una monizione. Quindi i confermandi si mettono in ginocchio e vi è un dialogo composto da brevi formule di preghiera⁸⁵, che introducono l'orazione *Omnipotens sempiterne Deus* di petizione della grazia settiforme dello Spirito Santo per i confermandi, con le mani estese su di loro, nella forma presente nel Pontificale romano del XII secolo. Segue la crismazione con un ampliamento della formula:

«Tunc sedens super faldistorium coram altari vel alibi paratum inquisito sigillatim nomine cuiuslibet consignandi sibi per patrinum vel matrinam flexis genibus presentati, et summitate pollicis dextre manus crismate intincta, pontifex facit crucem in fronte illius dicens: Iohannes, vel Maria, vel quovis alio nomine, Signo te signo crucis et confirmo te crismate salutis. In nomine ✠ patris et ✠ filii et spiritus ✠ sancti, ut replearis eodem spiritu sancto et habeas vitam eternam. Resp.: Amen. Et dicendo: In nomine patris et filii et spiritus sancti, producit signum crucis ante faciem illius. Et deinde dat sibi leviter alapam super genam, dicens: Pax tecum»⁸⁶.

Quindi, mentre il vescovo purifica le dita, si canta l'antifona *Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis a templo sancto tuo quod est in Ierusalem* con il

la confermazione non va ripetuta e che i padrini devono aver già ricevuto il sacramento; inoltre il fatto di essere padrini di cresima crea un vincolo tra padrino e figlioccio tale da essere impedimento dirimente del matrimonio. Infine aggiunge che è opportuno che tale sacramento venga ricevuto a digiuno, benché ciò non riguardi la validità del sacramento (cfr. M. ANDRIEU (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III: Le Pontifical de Guillaume Durand, o.c., liber III*, cap. XII, n. 8).

⁸⁵ «Deinde, loto prius et terso pollice dextre manus, confirmandis genua flectentibus, et iunctis ante pectus manibus, stans, mitra deposita, iunctis similiter ante pectus manibus, dicit: Spiritus sanctus superveniat in vos et virtus altissimi custodiat a peccatis. Resp.: Amen. Deinde dicit: Adiutorium nostrum in nomine domini. Domine exaudi orationem meam. Dominus vobiscum. Et cum. Oremus»: M. ANDRIEU (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III: Le Pontifical de Guillaume Durand, o.c., liber I*, cap. 1, nn. 1-2.

⁸⁶ Cfr. *ibid*, liber I, cap. 1, nn. 3-4.

*Gloria Patri*⁸⁷. Poi, in dialogo con i partecipanti, il vescovo dice: «V. *Ostende nobis Domine misericordiam tuam*. R. *Et salutare tuum da nobis*. V. *Domine exaudi orationem meam*. R. *Et clamor meus ad te veniat*. V. *Dominus vobiscum*. R. *Et cum spiritu tuo*». E prosegue con l'orazione *Deus qui apostolis tuis*, presente nel Pontificale romano-germanico.

Infine conclude con una benedizione:

«*Deinde dicit: Ecce sic benedicetur homo qui timet dominum. Et faciens signum crucis super eos dicit: Benedicat ✠ vos dominus ex Sion et videatis bona Ierusalem omnibus diebus vite vestre et habeatis vitam eternam. Resp.: Amen*»⁸⁸.

4.5. *Il Pontificale Romanum del 1595*

Il *Pontificale Romanum* del 1595 è uno dei libri liturgici che vennero pubblicati in seguito al Concilio di Trento⁸⁹. Con la costituzione *Ex quo in Ecclesia Dei* del 10 febbraio 1596, Clemente VIII approvò e promulgò il libro, e lo rese obbligatorio in tutta la Chiesa latina. Lungo i secoli ha conosciuto diverse edizioni, ma per quanto riguarda il capitolo *De confirmandis*⁹⁰, è rimasto invariato fino all'ultima edizione del 1962. L'edizione postridentina segue il *Pontificalis Liber* di Innocenzo VIII⁹¹ ma per quanto riguarda la crismazione presenta alcune varianti:

⁸⁷ Cfr. M. ANDRIEU (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III: Le Pontifical de Guillaume Durand, o.c.*, liber I, cap. 1, n. 5.

⁸⁸ *Ibid*, liber I, cap. 1, n. 7.

⁸⁹ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596)*, edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, vii-xv.

⁹⁰ Cfr. *ibid*, 8-12.

⁹¹ Il *Pontificalis liber* è un'edizione del Pontificale preparata, su incarico di Innocenzo VIII, da Agostino Patrizi Piccolomini, presidente dell'ufficio delle cerimonie pontificie e da Jean Burckard, alsaziano, anch'egli cerimoniere

«Pontifex inquirat sigillatim de nomine cuiuslibet confirmandi, sibi per patrinum, vel matrinam flexis genibus præsentati, et sumitate pollicis dextræ manus Chrismate intincta, dicit. N. Signo te signo cru \times cis: quo dum dicit, producit pollice signum crucis in frontem illius; deinde prosequitur. Et confirmo te Chrismate salutis. In nomine Pa \times tris, et Fi \times lii, et Spiritus \times sancti. R. Amen. Deinde leuiter eum in maxilla cædit, dicens. Pax tecum»⁹².

Pertanto la formula di crismazione non è più quella ampliata del Pontificale di Durand, ma è stata semplificata, con un ritorno alla formula precedente, risalente al Pontificale Romano del XIII secolo⁹³.

In conclusione, quanto sin qui visto a proposito dei principali momenti nell'evoluzione storica del rito della confermazione ci ha mostrato come la struttura propria del rito sia rimasta sostanzialmente invariata nel corso dei secoli, pur subendo numerosi cambiamenti. È pur vero che le diverse parti

pontificio; l'obiettivo era quello di fornire uno strumento utile ai vescovi per le celebrazioni nelle diocesi che fosse conforme alla liturgia romana. Fu pubblicato a stampa nel 1485. Esso aveva come base il Pontificale di Guglielmo Durand e, per quanto concerne il *De crismandis in fronte*, gli autori lo seguirono da vicino in ciò che riguarda i riti, ma premisero, all'inizio della celebrazione, che il vescovo ammonisse i fedeli sulle verità e sulle norme fondamentali circa la confermazione (cfr. M. SODI (ed.), *Il "Pontificalis Liber" di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485)*, edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, xxv-xxix; 7-10).

⁹² M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596)*, o.c., nn. 5-6.

⁹³ Un altro frutto del Concilio di Trento è il Catechismo Romano; è interessante notare che in tale opera si insiste sull'immagine del confermato quale *miles Christi* e sulla necessità della confermazione per il raggiungimento del perfezionamento: «illi [i fedeli] enim sacro chrismate confirmari debent, quibus spirituali incremento opus est, et qui ad perfectum christianae religionis habitum perducendi sunt»: *Catechismo ad uso dei parroci pubblicato da S. Pio V Pont. Mass. per decreto del concilio di Trento*, Testo e traduzione a cura di mons. Enrico Benedetti, Giovanni Bardi Editore, Roma 1944, 292-294.

del rito hanno acquisito o perso importanza a seconda del periodo storico⁹⁴, tuttavia vi è da ravvisare una notevole permanenza dei diversi elementi. Così, ad esempio, l'unzione con il sacro crisma sulla fronte – gesto non universalmente presente nei primi secoli – ha guadagnato valore nel corso del tempo, fino ad essere oggi considerato l'elemento essenziale per la realizzazione del sacramento⁹⁵; al contempo il gesto dell'imposizione delle mani su tutti i confermandi ha lentamente perso la propria preminenza, pur non scomparendo mai. Analogamente le formule utilizzate per le diverse parti del rito, benché differenti nella loro formulazione, mostrano spesso una consistente analogia in termini di temi e di risonanze.

C. L'ORDO CONFIRMATIONIS DOPO IL CONCILIO VATICANO II

Al termine di questa lunga carrellata di carattere storico, che ha preso in considerazione i momenti essenziali relativi allo sviluppo rituale della confermazione, siamo ormai nelle condizioni ideali per studiare l'ultimo passo di tale sviluppo organico. Prenderemo dunque in considerazione la Costituzione apostolica *Divinæ consortium naturæ* – con la quale il papa Paolo VI promulga il nuovo rito della confermazione, riformato secondo le indicazioni della *Sacrosantum Concilium*⁹⁶, e ne definisce la materia e la

⁹⁴ Cfr. N. D. MITCHELL, *Confirmation in the second millennium. A sacrament in search of a meaning*, o.c., 150.

⁹⁵ Cfr. OC, 9.

⁹⁶ «Sia riveduto il rito della Confermazione, anche perché apparisca più chiaramente l'intima connessione di questo sacramento con tutta l'iniziazione cristiana; perciò la rinnovazione delle promesse battesimali precederà convenientemente la recezione di questo sacramento. Quando si ritenga opportuno, la confermazione potrà essere conferita durante la Messa; per

formula di amministrazione – e i *Prænotanda* dell'*Ordo* stesso, per quel che attiene agli aspetti più direttamente legati agli elementi pneumatologici.

1. *La Costituzione apostolica Divinæ consortium naturæ*

La Costituzione apostolica si apre con il classico parallelismo – mutuato da S. Tommaso d'Aquino – tra la partecipazione alla natura divina e la vita naturale. In questo contesto il battesimo costituisce la rinascita, la confermazione corrobora i fedeli e l'Eucaristia li nutre.

Passa poi a descrivere rapidamente il lavoro di revisione dei riti dell'iniziazione cristiana, svolto in risposta alle richieste avanzate dal Concilio Vaticano II; il nuovo rito – dice Paolo VI – mostra apertamente il collegamento della confermazione con gli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana, non solo «dal fatto che i riti sono meglio coordinati tra loro, ma (...) anche dai gesti e dalle parole, impiegati per amministrare la Confermazione. Ne risulta infatti che i riti e le parole di questo sacramento "esprimono più chiaramente le realtà sante da esse significate"⁹⁷»⁹⁸.

La sezione successiva è dedicata al fondamento scritturistico del sacramento della confermazione; le radici vengono rinvenute nell'assistenza data dallo Spirito Santo a Gesù Cristo per l'adempimento della sua funzione messianica: nel battesimo per mano di Giovanni lo Spirito Santo scende e rimane su Gesù. Successivamente si citano il ministero pubblico di Cristo – ed in particolare l'adempimento dell'oracolo di Is 61 – ma anche la promessa dell'invio dello Spirito ai discepoli durante il suo ministero (Lc 12, 12), alla vigilia della Passione (Gv 14, 16; 15, 26) e dopo la Risurrezione (At 1, 8). L'evento di Pentecoste è ritenuto centrale

quanto riguarda invece il rito fuori della Messa, si prepari una formula da usarsi come introduzione»: SC, 71.

⁹⁷ *Ibid*, 21.

⁹⁸ PAOLO VI, Cost. ap. *Divinæ consortium naturæ*, 15 agosto 1971, 82, in A. DONGHI (a cura di), I "Praenotanda" dei nuovi testi liturgici, Ancora, Milano 1989.

perché gli Apostoli furono pieni di Spirito Santo e perché Pietro «ritenne che lo Spirito disceso in quel modo sopra gli Apostoli, fosse il dono dell'età messianica (At 2, 17-18)»⁹⁹. Il percorso scritturistico si chiude con una spiegazione della prassi apostolica di conferire ai neofiti «attraverso l'imposizione delle mani, il dono dello Spirito, destinato a completare la grazia del Battesimo (At 8, 15-17; 19, 5 ss)»¹⁰⁰. Tale imposizione delle mani è stata letta tradizionalmente come la prima origine del sacramento.

A questo punto si offre una definizione della confermazione: essa «rende, in qualche modo, perenne nella Chiesa la grazia della Pentecoste»¹⁰¹ ed è specialmente importante per l'iniziazione sacramentale che, nei suoi tre gradi, incorpora e assimila i fedeli a Cristo¹⁰².

Le considerazioni successive sono dedicate a spiegare gli effetti di ciascuno dei tre sacramenti dell'iniziazione: col battesimo si «ricevono il perdono dei peccati, l'adozione a figli di Dio nonché il carattere di Cristo, per cui vengono aggregati alla Chiesa e diventano, inizialmente, partecipi del sacerdozio del loro Salvatore»¹⁰³; con il sacramento della confermazione «ricevono il dono ineffabile, lo Spirito Santo stesso, per cui sono "arricchiti di una forza speciale"¹⁰⁴, e, segnati dal carattere del medesimo sacramento, "sono collegati più perfettamente alla Chiesa mentre sono più strettamente

⁹⁹ PAOLO VI, *Divinæ consortium naturæ, o.c.*, 83.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² La DCN cita qui letteralmente il decreto del Concilio Vaticano II *Ad Gentes*, 36.

¹⁰³ L'originale latino recita: «*In Baptismo neophyti accipiunt remissionem peccatorum, adoptionem filiorum Dei necnon characterem Christi, quo Ecclesiae aggregantur ac primum participes fiunt sacerdotii Salvatoris sui (cfr. 1 Petr 2, 5 et 9)*»: OC, pp. 9-10. Riteniamo più corretta la seguente traduzione nostra: «Nel Battesimo i neofiti ricevono il perdono dei peccati, l'adozione a figli di Dio nonché il carattere di Cristo, per mezzo del quale vengono aggregati alla Chiesa e diventano per la prima volta partecipi del sacerdozio del loro Salvatore».

¹⁰⁴ LG, 11.

obbligati a diffondere e a difendere, con la parola e con l'opera, la loro fede, come autentici testimoni di Cristo"¹⁰⁵»¹⁰⁶. Segue una esplicitazione del rapporto con l'Eucaristia: «i fedeli, già segnati dal santo Battesimo e dalla Confermazione, sono inseriti in maniera piena nel Corpo di Cristo mediante la partecipazione all'Eucaristia»¹⁰⁷.

Qui termina la sezione scritturistica della Costituzione e inizia il percorso storico, con il quale Paolo VI mette in luce gli usi liturgici relativi all'amministrazione del sacramento lungo la storia. Dall'ampio e documentato percorso si può evincere che:

- a. il conferimento del dono dello Spirito Santo, pur avendo avuto un pluralismo rituale, tuttavia ha sempre conservato il suo significato di sacramento con cui si dà lo Spirito Santo¹⁰⁸;
- b. per quanto attiene al segno sacramentale, il Papa ritiene che sia «chiaro che nell'amministrazione della Confermazione in Oriente e in Occidente, anche se in modo diverso, ebbe il primo posto la crismazione, che comunque rappresenta l'imposizione delle mani usata dagli Apostoli. E poiché quella unzione con il crisma convenientemente significa l'unzione spirituale dello Spirito Santo,

¹⁰⁵ LG, 11; cfr. AG, 11.

¹⁰⁶ PAOLO VI, *Divinæ consortium naturæ*, o.c., 83-84.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 84. In nota si confronta con PO, 5.

¹⁰⁸ Si sottolinea che presso molte liturgie orientali ha prevalso il rito della crismazione, mentre in Occidente le testimonianze antiche parlano di una pluralità di elementi almeno fino al secolo XII, quando aumentano le testimonianze che privilegiano la crismazione, senza dimenticare però l'imposizione delle mani (cfr. *ibid.*, 84-85; S. MARSILI, *I segni del mistero cristiano. Teologia liturgica dei sacramenti*, M. ALBERTA (a cura di), Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 42, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1987, 185).

che viene dato ai fedeli, Noi intendiamo confermare l'esistenza e l'importanza della medesima»¹⁰⁹;

- c. riguardo alla formula sacramentale si nota l'antichità della formula orientale «Sigillo del dono dello Spirito Santo», in uso nella liturgia bizantina dal IV-V secolo ad oggi. In ragione dell'antichità, dell'espressione del dono e del riferimento alla Pentecoste, Paolo VI ritiene che sia da preferire a quella fino ad allora in uso nella Chiesa latina.

Segue la nota dichiarazione circa la nuova forma con cui viene amministrato il sacramento della confermazione nella Chiesa latina: «il sacramento della confermazione si conferisce mediante l'unzione del crisma sulla fronte, che si fa con l'imposizione della mano, e mediante le parole: "Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti"»¹¹⁰.

Immediatamente dopo si sottolinea l'importanza che mantiene l'imposizione delle mani su tutti i confermandi prima della crismazione; essa infatti, «anche se non appartiene all'essenza del rito sacramentale, è da

¹⁰⁹ PAOLO VI, *Divinæ consortium naturæ, o.c.*, 86-87. Da notare che l'originale latino dice che la crismazione «*apostolicam manuum impositionem repræsentat quodam modo*» che dovrebbe, a nostro giudizio, essere tradotto più correttamente con: «rappresenta in un certo qual modo l'apostolica imposizione delle mani», anche in ragione dell'uso dell'espressione *quodam modo* nel resto del documento.

Non intendiamo entrare qui nella discussione a proposito del segno sacramentale che si sviluppò - e tuttora prosegue - a partire dalle affermazioni del presente documento; pur essendo assai interessante, essa esula dallo scopo che ci siamo prefisso. Sull'argomento si possono consultare, ad esempio: PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO (a cura di), *I Sacramenti, teologia e storia della celebrazione*, Anámnesis 3.1, Marietti, Genova 1986, 117-119; S. MARSILI, *I segni del mistero cristiano. Teologia liturgica dei sacramenti*, M. ALBERTA (a cura di), *o.c.*, 186-187; L. LIGIER, *La Confermazione - Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi, o.c.*, 222-224; B. BOTTE, *Problèmes de la confirmation*, «Questions liturgiques» 80 (1999), 259-261.

¹¹⁰ PAOLO VI, *Divinæ consortium naturæ, o.c.*, 87.

tenersi in grande considerazione, in quanto serve a integrare maggiormente il rito stesso e a favorire una migliore comprensione del sacramento»¹¹¹.

1.2. *Alcune osservazioni*

Alcune osservazioni si impongono a proposito dei contenuti della Costituzione apostolica, in ordine ad una focalizzazione sugli aspetti pneumatologici del rito.

In primo luogo ci sembra importante sottolineare che i riferimenti scritturistici contenuti nella Costituzione presentano uno schema parallelo. Come lo Spirito Santo assiste Gesù nell'adempimento della sua funzione messianica, così lo stesso Spirito muove la Chiesa nascente al compimento del proprio ministero. Analogamente lo Spirito Santo dopo il battesimo di Giovanni discende su Gesù e vi rimane e da quel momento ha inizio il suo ministero pubblico; la Pentecoste è presentata con tratti simili: anche in questo caso lo Spirito discende e resta sugli Apostoli riuniti nel cenacolo¹¹².

In secondo luogo, la prima origine della confermazione è vista nell'imposizione delle mani operata dagli Apostoli, ed è letta come completamento della grazia del battesimo; poco dopo si dice che essa rende perenne nella Chiesa la grazia della Pentecoste.

Seguendo il ragionamento e traendone le debite conseguenze è logico vedere nella confermazione una doppia anamnesi: da un lato quella del battesimo di Gesù nel Giordano, dall'altro quella della Pentecoste¹¹³.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Le espressioni scritturistiche riportate sono diverse: mentre *Gv* 1, 32 afferma esplicitamente che lo Spirito si fermò su Gesù, *At* 2, 4 dice che gli Apostoli furono pieni. Tuttavia il contesto del libro degli Atti degli Apostoli ci consente di confermare che il significato è il medesimo.

¹¹³ Uno studio di Brandolini ha cercato di collegare aspetto cristologico della confermazione alla Trasfigurazione di Cristo, e quello ecclesiologico alla Pentecoste. Per quanto suggestivo, resta difficile accettare un riferimento che ha

Si dice poi che nel sacramento i rinati nel battesimo ricevono lo Spirito Santo stesso; tale Dono porta con sé l'arricchimento con una forza speciale ed il carattere. Le conseguenze sono descritte in termini di un più perfetto collegamento alla Chiesa e di un più stretto obbligo di diffusione e difesa della fede come autentici testimoni di Cristo.

Seguendo la logica precedentemente esposta, si può leggere in queste affermazioni l'esistenza di un aspetto ecclesiologico ed un aspetto cristologico nella confermazione: da un lato il fedele - come la primitiva comunità cristiana - riceve lo Spirito Santo che lo unisce più strettamente alla Chiesa universale, manifestando così in modo più chiaro l'unità; dall'altro - come Cristo nel Giordano - riceve lo Spirito Santo che lo invia a compiere il proprio ministero. Come si vede sia l'aspetto ecclesiologico che quello cristologico sono basati sull'azione dello Spirito Santo.

Infine desideriamo aggiungere due precisazioni; la prima riguarda il vocabolario relativo alla confermazione. In primo luogo si dice che i fedeli, rinati nel battesimo, sono corroborati dal sacramento della confermazione; poco oltre, citando Tertulliano, si afferma che con la confermazione «viene segnata la carne perché l'anima sia rinvigorita; la carne è adombrata dall'imposizione delle mani, perché anche l'anima sia illuminata dallo Spirito»¹¹⁴. Alla fine della sezione scritturistica si citano gli effetti dei tre sacramenti dell'iniziazione e, rispetto alla confermazione, si parla di un arricchimento di una forza speciale citando *LG*, 11. Nei documenti magisteriali citati nella sezione storica della DCN, i termini usati per

pochi addentellati a livello patristico e liturgico (cfr. L. BRANDOLINI, *Il dono dello Spirito nella Confermazione*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella Liturgia (Atti della XLIX Settimana liturgica nazionale - Fiuggi, 24-28 agosto 1998)*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Sectio pastoralis 19, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1999, 119-136).

¹¹⁴ La citazione è più lunga e si riferisce all'insieme dell'iniziazione cristiana; abbiamo riportato qui solo il segmento che - sulla base del rituale riferito da Tertulliano - fa riferimento alla confermazione. In nota la DCN cita TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum*, VIII, 3: CCL 2, p. 931.

designare la confermazione sono: *augmentum* e *robur*. Abbiamo quindi due campi semantici di riferimento: quello di *robur/vis/virtus* e quello della crescita o aumento.

La seconda precisazione riguarda l'unità dell'iniziazione cristiana: a più riprese il documento ribadisce che la pubblicazione del nuovo rito risponde alla necessità di mettere in luce l'unità dell'iniziazione cristiana e che, mediante il rito rinnovato, i suoi gesti e le sue parole, si mostra più chiaramente l'intima connessione di questo sacramento con tutto l'insieme dell'iniziazione¹¹⁵.

Si tratta di due precisazioni che riteniamo rivestano una certa importanza. La prima sarà particolarmente utile nell'analisi dei testi e dei gesti della celebrazione; la seconda nell'interpretazione del contesto celebrativo nel suo complesso.

2. *I Prænotanda dell'Ordo Confirmationis*

I *Prænotanda* dell'OC sono suddivisi in cinque sezioni¹¹⁶, i cui titoli sono: 1. Importanza della Confermazione; 2. Uffici e ministeri nella celebrazione della Confermazione; 3. Celebrazione del sacramento; 4. Adattamenti di competenza delle Conferenze episcopali; 5. Cose da prepararsi.

¹¹⁵ Ad esempio cfr. PAOLO VI, *Divinæ consortium naturæ, o.c.*, 81, 82 e 87.

¹¹⁶ L'*editio typica* prevede cinque sezioni, mentre la versione italiana ne aggiunge una sesta: dopo gli adattamenti di competenza delle Conferenze episcopali inserisce un paragrafo intitolato "Adattamenti che competono al ministro" (cfr. *Il rito della confermazione. Introduzione*, in A. DONGHI (a cura di), *I "Praenotanda" dei nuovi testi liturgici*, Ancora, Milano 1989, 95). Citeremo abitualmente secondo l'Introduzione, generalmente aderente all'originale latino; qualora se ne discosti citeremo i *Praenotanda* in latino o ne indicheremo la variante rispetto alla traduzione italiana.

2.1. *L'importanza della confermazione*

La prima sezione è assai breve, giacché consta di soli due punti; in essi si condensa in poche parole buona parte della dottrina relativa alla confermazione:

«Con il sacramento della Confermazione i battezzati proseguono il cammino dell'iniziazione cristiana. In forza di questo sacramento, essi ricevono l'effusione dello Spirito Santo, che nel giorno di Pentecoste fu mandato dal Signore risorto sugli Apostoli» (RC, 1).

Si afferma innanzitutto che la confermazione è una tappa del percorso di iniziazione e che essa è riservata ai battezzati; inoltre il contenuto di questo sacramento è l'effusione dello Spirito Santo. Da notare pure il riferimento esplicito alla Pentecoste, quale contesto scritturistico che permette di comprendere in cosa consiste l'invio dello Spirito Santo¹¹⁷. Esso infatti è opera di Cristo risorto, l'ultimo elemento del mistero pasquale e suo completamento¹¹⁸.

Il secondo paragrafo descrive gli effetti del sacramento:

«Questo dono dello Spirito Santo rende i fedeli in modo più perfetto conformi a Cristo e comunica loro la forza (*virtute roborantur*) di rendere a lui testimonianza, per l'edificazione del suo Corpo nella fede e nella carità. Essi ricevono (*imprimitur*) inoltre il carattere o segno indelebile del Signore (*signaculum dominicum*); per questo, il sacramento della Confermazione non si può ripetere» (RC, 2).

Gli effetti sono compendati in una più perfetta conformazione a Cristo, una forza che ha come obiettivo la testimonianza di Cristo ed il carattere; il

¹¹⁷ Riteniamo che ciò non significhi negare valore di riferimento al battesimo di Cristo nel Giordano; si tratta di una formulazione sintetica che va letta nell'insieme dell'*Ordo*, compresa la Costituzione apostolica che vi è premessa.

¹¹⁸ «Il giorno di Pentecoste (al termine delle sette settimane pasquali), la Pasqua di Cristo si compie nell'effusione dello Spirito Santo, che è manifestato, donato e comunicato come Persona divina»: CCC, 731.

fine è l'edificazione del Corpo di Cristo¹¹⁹. Il primo effetto del dono dello Spirito Santo è una più perfetta conformazione a Cristo; essa, in realtà, è effetto proprio di tutto l'organismo sacramentale¹²⁰ e pertanto di ciascun sacramento. Oltre a questo i fedeli vengono rafforzati con la potenza dello Spirito¹²¹: si tratta del classico tema del dono dello Spirito *ad robur*. Questo duplice effetto del dono ha per fine che i fedeli siano capaci di dare testimonianza di Cristo; ancora una volta i *Prænotanda* toccano un argomento tipico della confermazione: grazie all'aiuto dello Spirito Santo i cristiani sono chiamati ad essere testimoni di Cristo, della sua vita e del suo mistero pasquale¹²². Questa testimonianza deve essere data per

¹¹⁹ È interessante notare il modo di esprimersi dei *Prænotanda*: i verbi sono tutti in forma medio-passiva (*conformantur, roborantur, imprimitur*), modo tipico che esprime l'azione propria di Dio nei confronti della creatura; inoltre si mantiene il campo semantico utilizzato nella Costituzione apostolica *Divinæ consortium naturæ*: si parla di *virtus, robur*, ecc. nel contesto del dono dello Spirito.

¹²⁰ Parlando dei sacramenti in generale, il Catechismo afferma: «(...) La "grazia sacramentale" è la grazia dello Spirito Santo donata da Cristo e propria di ciascun sacramento. Lo Spirito guarisce e trasforma coloro che li ricevono conformandoli al Figlio di Dio. Il frutto della vita sacramentale è che lo Spirito di adozione deifica [Cf 2Pt 1,4] i fedeli unendoli vitalmente al Figlio unico, il Salvatore»: CCC, 1129.

¹²¹ Questo è il testo originale completo: «*Hac donatione Spiritus Sancti fideles perfectius Christo conformantur et virtute roborantur, ut testimonium Christi perhibeant ad ædificationem Corporis eius in fide et caritate. Ipsi autem character seu signaculum dominicum ita imprimitur, ut sacramentum Confirmationis iterari nequeat*». La sintassi della frase originale ci fa ritenere che la versione italiana non sia del tutto precisa; infatti nell'originale latino i due verbi *conformantur* e *roborantur* sono coordinati tra loro; la subordinata finale *ut testimonium... perhibeant* dipende dai due verbi principali e non solo dal secondo, quasi fosse una completiva. In tal modo si comprende che i fedeli, per mezzo della donazione dello Spirito vengono conformati più perfettamente a Cristo e sono rafforzati con la *virtus*. Se ci si chiede di quale *virtus* si stia parlando, ci sembra che si possa evincere dal contesto che è proprio la potenza dello Spirito, il dono ricevuto.

¹²² Si tratta del contenuto del discorso di Pietro a Pentecoste (cfr. *At* 2, 32).

l'edificazione della Chiesa, Corpo di Cristo che cresce nella fede e nella carità, cioè nella conoscenza del mistero di Cristo e nella vita che ne consegue.

Infine menziona il carattere, *character seu signaculum dominicum*, secondo l'espressione di Agostino¹²³ e di Cipriano di Cartagine¹²⁴; il sigillo del Signore o carattere è il segno dello Spirito che Gesù Cristo ha impresso su di noi, rivestendoci di potenza dall'alto per essere suoi testimoni¹²⁵. Mediante il carattere della confermazione riceviamo un perfezionamento nel sacerdozio comune dei fedeli, ricevuto nel battesimo¹²⁶; in tal modo siamo deputati a professare pubblicamente la fede cristiana, quasi per un incarico ufficiale¹²⁷.

La sezione dei *Prænotanda* sull'importanza della confermazione termina qui; tuttavia è possibile trovare alcuni dati importanti per l'inquadramento teologico del rito anche nelle altre sezioni. Li abbiamo riuniti qui di seguito secondo un criterio tematico.

2.2. Il ministro

Il n. 5 dei *Prænotanda* spiega che il ministro originario della confermazione è il vescovo. L'aggettivo "originario" proviene da *LG*, 26, dove lo si riscontra per la prima volta. In passato era stato più frequente l'uso dell'aggettivo "ordinario"; tuttavia "originario" viene considerato più preciso. Con questa espressione si vuole salvaguardare la legittimità della

¹²³ SANT' AGOSTINO, *Epistulae*, 98, 5: PL 33, 362.

¹²⁴ SAN CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae* 58-81, F. F. DIERCKS (ed.), o.c., 539.

¹²⁵ Cfr. CCC, 1274, 1304.

¹²⁶ Cfr. OC, pp. 9-10.

¹²⁷ *S. Th.* III, q. 72, 5, ad 2.

disciplina orientale¹²⁸; al contempo si afferma che la confermazione dipende essenzialmente dal vescovo, perché a lui spetta la consacrazione del crisma e la vigilanza su questo sacramento.

Inoltre si afferma che la confermazione è abitualmente amministrata dal vescovo per mezzo del quale «*apertius referatur ad primam effusionem Spiritus Sancti in die Pentecostes. Nam postquam repleti sunt Spiritu Sancto, Apostoli ipsi per manuum impositionem fidelibus Eum transmiserunt*» (OC, 7). Anche in ragione della presenza e dell'azione liturgica del vescovo, successore degli Apostoli, il mistero della Pentecoste è reso presente nell'oggi della celebrazione.

In tal modo «*acceptio Spiritus Sancti per ministerium Episcopi arctius vinculum demonstrat, quod confirmatos coniungit Ecclesiae, necnon mandatum acceptum de Christo testimonium inter homines perhibendi*» (OC, 7). Sulla scia di quanto affermato a proposito del legame tra il fedele confermato e la Chiesa, legame annoverato tra gli effetti della confermazione, i *Prænotanda* sottolineano che il ministero episcopale, nel contesto della celebrazione della confermazione, mostra con maggiore esattezza (*arctius*) il vincolo che unisce i confermati e la Chiesa ed il mandato missionario ricevuto da Cristo che li deve portare a dare testimonianza di Cristo in mezzo agli uomini¹²⁹.

2.3. *Il significato del rito*

Il n. 9 dei *Prænotanda* contiene un paragrafo nel quale si delucida il significato complessivo del rito.

¹²⁸ Nella spiegazione di quest'uso si dice esplicitamente: «*Pro Confirmatione Episcopus vocatur minister "originarius", ut ratio servetur etiam disciplinæ Orientalis*»: F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Constitutio dogmatica de Ecclesia «Lumen gentium»*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 274, nota III E.

¹²⁹ Cfr. AA, 3.

«Nel suo complesso, il rito ha un duplice significato. L'imposizione delle mani, fatta dal vescovo e dai sacerdoti concelebranti, è un gesto biblico pienamente adatto all'intelligenza del popolo cristiano: con esso s'invoca il dono dello Spirito Santo. L'unzione del crisma e le parole che l'accompagnano significano molto bene (*clare significantur*) gli effetti dello Spirito Santo» (RC, 9).

All'imposizione delle mani viene dunque attribuito il significato di invocazione del dono dello Spirito Santo; questa imposizione delle mani è definita come gesto biblico, con un evidente riferimento al noto passo degli Atti degli Apostoli: «Essi discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; non era infatti ancora sceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo» (At 8, 15-17).

D'altra parte l'unzione significa gli effetti dello Spirito Santo. Infatti «*oleo odorato per manum Episcopi signatus, baptizatus accipit characterem indelebilem, signaculum Domini, una cum dono Spiritus, qui perfectius eum Christo configurat atque gratiam ei confert "odorem bonum" inter homines effundendi*» (OC, 9)¹³⁰.

La segnazione con il crisma significa dunque la ricezione del carattere indelebile ed il dono dello Spirito; allo Spirito poi si devono la più perfetta configurazione a Cristo ed il conferimento della grazia di effondere tra gli uomini il buon profumo di Cristo¹³¹.

¹³⁰ La traduzione italiana, volendo probabilmente esplicitare il significato dell'espressione «*sacramentum Confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione*», che compare all'inizio del medesimo paragrafo, traduce più liberamente: «Il battezzato sul quale il vescovo stende la mano, per tracciargli in fronte il segno della croce con l'Olio profumato, riceve un carattere indelebile, sigillo del Signore, e, insieme, il dono dello Spirito, che lo configura più perfettamente a Cristo e gli da la grazia di spanderne tra gli uomini il "buon profumo"»: RC, 9.

¹³¹ Infatti la subordinata relativa che si apre con il pronome *qui* ed è retta dal verbo *configurat*, dipende dal sostantivo *Spiritus*, che è maschile e non dal neutro *donum* che avrebbe richiesto il pronome relativo *quod*. La più perfetta

2.4. *La preparazione previa alla celebrazione*

La preparazione previa alla celebrazione comprende diversi aspetti. I *Prænotanda*, al n. 12/1, oltre a citare ovviamente il battesimo quale condizione imprescindibile per accostarsi alla confermazione, affermano:

«*si fidelis usu rationis pollet, requiritur, ut in statu gratiae sit constitutus, sit convenienter instructus et promissiones baptismales valeat renovare*» (OC, 12/1).

Raggiunto l'uso di ragione si richiede innanzitutto che il fedele sia in stato di grazia. Ciò è rilevante sotto il profilo pneumatologico; infatti lo stato di grazia è frutto dell'azione dello Spirito Santo: questi invita alla conversione¹³², dona all'anima la vera contrizione¹³³ ed elargisce il perdono di Dio tramite il sacramento della penitenza; anche la soddisfazione è compiuta sotto l'azione dello Spirito, dato che «nessuno può dire Gesù è il Signore se non in virtù dello Spirito Santo» (1Cor 12, 13). La preparazione alla celebrazione richiede, dunque, un'anima ben preparata a ricevere il dono dello Spirito; tale preparazione interiore è a sua volta opera dell'azione del Paraclito.

Il punto citato dei *Prænotanda* segnala anche la necessità che il fedele che vuole ricevere la confermazione abbia ricevuto una conveniente istruzione e possa rinnovare le promesse battesimali. Queste altre condizioni sono più legate all'età e alla preparazione catechetica che non all'azione dello Spirito Santo.

Il ruolo dello Spirito Santo nella preparazione previa non si limita a quanto fin qui ricordato; infatti in ogni celebrazione liturgica si attua la più stretta collaborazione tra lo Spirito Santo e la Chiesa¹³⁴; ciò non vale solo

configurazione a Cristo ed il conferimento della grazia di effondere tra gli uomini il buon profumo di Cristo sono opera dello Spirito Santo.

¹³² Cfr. CCC, 1428, 1433.

¹³³ Cfr. *ibid*, 1451-1454.

¹³⁴ Cfr. *ibid*, 1108.

per la celebrazione in quanto tale, perché inizia già prima, nella preparazione della stessa e continua poi nella vita dei fedeli¹³⁵.

Nel caso specifico che stiamo studiando, la celebrazione non è un evento isolato all'interno della vita di una comunità cristiana, né in quella di un fedele. Essa prevede una preparazione previa di carattere catechetico per i confermandi, oltre che una preparazione di carattere spirituale per tutti i fedeli della comunità. È un evento rilevante, poiché si tratta di ricevere uno dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, uno dei tre sacramenti che imprime un carattere, il sacramento dello Spirito Santo. I confermandi e i fedeli devono dunque essere aiutati a comprendere la portata della celebrazione; in questo senso è interessante quanto dicono i *Prænotanda* dell'OC a proposito della preparazione previa alla celebrazione del sacramento:

«ad populum Dei summopere pertinet praeparatio baptizatorum ad Confirmationis sacramentum suscipiendum. (...) Universus autem populus Dei, confirmandorum familiis et amicis atque communitatis localis membris repræsentatus, ad hanc celebrationem participandam invitabitur; atque suam conabitur fidem manifestare fructibus, quos Spiritus Sanctus in ipso produxerit» (OC, 3-4).

Si noti l'importanza attribuita al ruolo del popolo di Dio nella preparazione previa alla confermazione: attraverso la partecipazione alla solenne celebrazione, il popolo di Dio manifesterà la propria fede per mezzo dei frutti che lo Spirito Santo avrà prodotto in esso. È un esempio della duplice azione dello Spirito Santo nei fedeli: quella di dono che si manifesta nei frutti e quella operativa che si esplicita nella partecipazione attiva alla liturgia.

¹³⁵ Cfr. CCC, 1101.

D. L'UNITÀ DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA

Nei paragrafi precedenti abbiamo riscontrato la costante presenza degli elementi essenziali della confermazione lungo le diverse epoche. D'altra parte c'è un altro fattore costante che abbiamo intravisto nello studio storico appena concluso: l'unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Come abbiamo detto poc'anzi, una delle istanze messe in primo piano in vista della riforma dell'*Ordo confirmationis*, fu proprio la necessità che i riti manifestassero più adeguatamente l'unità dell'iniziazione cristiana. Anche i *Prænotanda* dell'OC rinnovato insistono sull'argomento in diversi punti. In effetti essi si situano all'interno di una lunga tradizione di documenti magisteriali di differente importanza, che ribadiscono l'ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Come è ovvio l'ordine dei sacramenti e l'età del conferimento della confermazione o della prima Comunione sono argomenti strettamente legati tra loro. Prenderemo pertanto in considerazione i momenti storici essenziali in relazione ad essi¹³⁶. Riteniamo infatti che l'ordine dei sacramenti dell'iniziazione incida in modo significativo sulla comprensione del dono dello Spirito Santo nella confermazione.

1.1. Storia dell'unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e del loro ordine prima del Concilio Vaticano II

Come abbiamo visto, nei territori a prevalente influsso della liturgia romana, si affermò presto la prassi di riservare la confermazione al vescovo; ciò comportava che, nei luoghi più distanti dalla sede episcopale o in caso di pericolo di morte, i bambini venissero battezzati e si desse loro la

¹³⁶Per una disamina approfondita dell'argomento cfr. M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, «Lateranum» 51 (1985), 88-152 e P. A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel Rito Romano*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007.

comunione, rimandando la confermazione al momento in cui fosse possibile riceverla dal vescovo¹³⁷. La separazione dei tre sacramenti dell'iniziazione si approfondì ulteriormente col passare del tempo¹³⁸; ciononostante i libri liturgici non presentano accenni a limiti inferiori di età¹³⁹.

Il Catechismo Romano, uno dei frutti del Concilio di Trento, afferma che la confermazione può essere amministrata a tutti i battezzati, ma che conviene attendere l'uso di ragione; è quindi molto opportuno differirla ai sette anni. Il ragionamento si basa sullo scopo del sacramento: la confermazione prepara alla lotta per la fede e i bambini che non hanno raggiunto l'uso della ragione non sono ancora abili a tale lotta. Tuttavia in questo contesto il Catechismo non fa alcun riferimento all'Eucaristia; quando poi considera la prima Comunione dei bambini e afferma che

¹³⁷ Essa dunque non era legata ad un'età o ad una preparazione specifica, ma solo alla disponibilità del vescovo.

¹³⁸ A ciò contribuì il decreto del Concilio Lateranense IV (1215) che imponeva l'obbligo della confessione annuale e della Comunione pasquale a tutti i fedeli che avessero raggiunto l'età della ragione. Si estese così la consuetudine di differire la prima Comunione fino al raggiungimento dell'età della ragione; di conseguenza anche la confermazione subì in alcuni luoghi un differimento.

¹³⁹ Dal fatto che molti sinodi diocesani e concili provinciali dei secoli XIII-XVI urgevano la confermazione dei bambini piccoli, comminando pene ecclesiastiche ai genitori che avessero trascurato di farlo, si può facilmente dedurre che la confermazione veniva frequentemente rimandata. Alcuni di questi sinodi locali fissano un'età adeguata, probabilmente allo scopo di facilitarne l'amministrazione: il Sinodo diocesano di Colonia del 1279 fissa come età i sette o dieci anni ed oltre; il Sinodo di Cambrai parla dei sette anni e oltre. Il Sinodo provinciale di Colonia del 1550 afferma la convenienza di istruire i cresimandi durante la celebrazione stessa, per cui si consigliava che avessero almeno sette anni, e il Sinodo di Cambrai dello stesso anno torna a segnalare come età indicativa i sette anni (cfr. M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, o.c., 136-144).

devono riceverla quando abbiano raggiunto l'età della ragione, non accenna alla confermazione¹⁴⁰.

Anche in questo caso però, il libro liturgico corrispondente – il *Pontificale Romanum* del 1595 – non fa cenno all'età ma afferma esplicitamente che la confermazione può essere amministrata sia ai bambini che agli adulti¹⁴¹; è interessante notare che, mentre l'*Ordo Baptismi parvulorum* non fa cenno alla futura confermazione¹⁴², l'*Ordo Baptismi adultorum* segnala che, qualora sia presente un vescovo che possa farlo legittimamente, questi conferma i neofiti e, se l'ora è conveniente, si celebra la Messa e i neofiti ricevono la Comunione¹⁴³. Ciò significa che anche in questo caso resta salda la comprensione dell'iniziazione cristiana come un'unità e che l'ordine dei sacramenti è rispettato, anche se tale comprensione risulta attenuata nel caso dei bambini.

Secondo Benedetto XIV le differenze di interpretazione esistenti tra il Catechismo e il Pontificale Romano, sono da attribuire al fatto che il Catechismo si riferisce ai casi normali, nei quali la confermazione non deve essere amministrata ai bambini prima dei sette anni, mentre il Pontificale suppone l'esistenza di situazioni straordinarie di pericolo di morte o di difficile presenza del vescovo¹⁴⁴. L'ordine tradizionale dei tre sacramenti

¹⁴⁰ Cfr. *Catechismo ad uso dei parroci pubblicato da S. Pio V Pont. Mass. per decreto del concilio di Trento, o.c.*, 209-210 e 252.

¹⁴¹ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596), o.c.*, n. 1.

¹⁴² Cfr. M. SODI, J. J. FLORES ARCAS (edd.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 66-97.

¹⁴³ Cfr. *ibid*, n. 177.

¹⁴⁴ Va tenuto presente anche che il Concilio di Trento aveva sancito l'obbligo di residenzialità dei vescovi; ciò, unito alle frequenti visite pastorali cui il Concilio stesso invitava pressantemente i vescovi, avrebbe dovuto ridurre i casi di rinvio della confermazione alle sole situazioni straordinarie.

dell'iniziazione cristiana - secondo il Pontefice - dev'essere mantenuto, perché la prima Comunione richiede più maturità di giudizio, e quindi maggior preparazione, rispetto alla confermazione; l'età adatta per la prima Comunione sarebbe dunque tra i dieci e i quattordici anni¹⁴⁵.

La prassi che si stabilì in occidente negli anni successivi seguiva le indicazioni del Catechismo¹⁴⁶, ma non esisteva un'uniformità pastorale, a causa della diversa interpretazione che si dava alle parole del Catechismo stesso¹⁴⁷. Di fatto in molti luoghi la prima Comunione precedeva la confermazione, pur rimanendo invariato l'ordine teorico dei sacramenti. Il primo mutamento nel modo di intendere i sacramenti dell'iniziazione cristiana e pertanto del loro ordine, si diede nel Concilio provinciale di Napoli del 1576. In tale Concilio si prescriveva che gli adulti si confessassero e ricevessero la Comunione prima di accostarsi al sacramento della confermazione, perché lo Spirito Santo non dimora in colui che è soggetto ai peccati; pertanto l'Eucaristia diventa parte della preparazione alla confermazione e non viceversa¹⁴⁸.

Tale prassi si diffuse e si arrivò a non ammettere alla confermazione i ragazzi che non avessero ancora fatto la prima Comunione, a meno che non fossero in pericolo urgente di morte; le ragioni addotte erano di tipo

¹⁴⁵ Cfr. P. A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel Rito Romano, o.c.*, 290-292 ove l'Autore cita ampi stralci del *De Synodo Diocesana* di Prospero Lorenzo Lambertini - Benedetto XIV.

¹⁴⁶ Cfr. *ibid*, 259-305.

¹⁴⁷ Se il battesimo veniva invariabilmente amministrato entro al massimo otto giorni dalla nascita, non c'è omogeneità a proposito dell'età di conferimento degli altri due sacramenti: in alcune diocesi i sette anni vengono presi come limite inferiore per l'amministrazione della confermazione, cui segue la prima comunione, da amministrarsi tra i dieci e i dodici anni; in altre si tenderà ad anticipare la prima comunione e a posticipare la confermazione per ragioni legate ad una più profonda catechesi (cfr. *ibid*, 301-302).

¹⁴⁸ Ritroviamo la stessa norma nel Concilio provinciale di Salerno del 1596 e nel Sinodo diocesano di Breslavia del 1592 (cfr. *ibid*, 268-269 e 279-208).

catechistico, perché la catechesi in vista della prima Comunione era più sicuramente frequentata¹⁴⁹.

Tuttavia ci furono anche reazioni opposte: ad esempio il Sinodo diocesano di Marsiglia del 1885 stabilì che i bambini fossero ammessi alla confermazione prima della prima Comunione. Il vescovo di Marsiglia informò di questa iniziativa il Papa, che l'approvò: in una lettera autografa (22 giugno 1897) Leone XIII lodava la proposta perché la prassi che da un secolo si era introdotta era incongruente con l'antico e costante ordinamento della Chiesa, nonché con l'utilità stessa dei fedeli. Nel pensiero del pontefice, gli effetti del sacramento non devono mancare ai fanciulli perché ne hanno bisogno per cancellare dal loro animo i germi di cattive passioni dalle quali sono sedotti in quanto inesperti. Infatti il dono dello Spirito Santo li irrobustisce per la lotta spirituale e li promuove alla completa corporatura spirituale, diventando in tal modo più sensibili ad accogliere i comandamenti e meglio disposti a ricevere in seguito l'Eucaristia¹⁵⁰.

S. Pio X, con il decreto *Quam singulari* (8 agosto 1910) promosse l'anticipo della prima Comunione dei bambini all'età in cui cominciano a ragionare, cioè intorno al settimo anno¹⁵¹; tuttavia nel decreto non si accennava all'ordine tra la confermazione e la prima Comunione. Pertanto dove era divenuta prassi corrente l'uso di far precedere la prima Comunione alla confermazione, non ci furono cambiamenti. Il Codice di

¹⁴⁹ Cfr. *ibid*, 311-324. Il primo ad adottare tale prassi fu il vescovo di Tolone, nel 1748. Ne seguirono poi l'esempio altre diocesi di Francia, tanto che durante il XIX secolo parecchi concili provinciali francesi la fecero propria; fu adottata anche dai Concili provinciali di Vienna (1858) e di Praga (1860). Tuttavia vi furono anche reazioni diverse: in alcune diocesi francesi, come in quelle d'Alet e di Châlons-sur-Marne, ci si richiamò all'ordine tradizionale dei tre sacramenti (cfr. *ibid*, 324-348).

¹⁵⁰ Cfr. P. A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel Rito Romano, o.c.*, 359-366.

¹⁵¹ Cfr. AAS 2 (1910), 577-583.

Diritto Canonico del 1917, al can. 788, stabiliva che, nella Chiesa latina, la confermazione è opportunamente differita al settimo anno circa, anche se può essere conferita prima se il bambino è in pericolo di morte o per altre cause giuste e gravi; in tal modo sembrava voler a correggere l'uso dell'inversione dell'ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione.

Con la dichiarazione *De ætate confirmandorum*¹⁵², la Sacra Congregazione dei Sacramenti ammetteva l'antica consuetudine, presente in Spagna e in America latina, di amministrare la confermazione ai bambini prima dell'uso di ragione, persino unitamente al battesimo, ma si chiariva che, dove non si opponessero gravi e giuste ragioni, ci si doveva adeguare alla normativa di tutta la Chiesa latina. Aggiungeva poi che è conveniente e più conforme alla natura e agli effetti della confermazione che i fanciulli non si accostino alla prima Comunione se non dopo aver ricevuto la confermazione; infatti essa è come il complemento del battesimo e in essa viene data la pienezza dello Spirito Santo. Inoltre non vietava la possibilità di un'inversione dell'ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, pur mantenendolo come regola generale.

Infine dobbiamo citare il parere della Pontificia Commissione per l'interpretazione del Codice di Diritto Canonico del 26 marzo 1952. Al quesito se fosse vigente il divieto dell'ordinario del luogo di amministrare la confermazione ai fanciulli che non avessero compiuto i dieci anni, tenendo conto del can. 788, la Commissione rispose negativamente¹⁵³. Ciò significava che i sette anni non erano semplicemente il limite inferiore, ma anche l'età appropriata per la confermazione.

¹⁵² Cfr. AAS 24 (1932), 271-272.

¹⁵³ Cfr. AAS 44 (1952), 496.

1.2. *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e l'età della confermazione nella riforma liturgica del Concilio Vaticano II*

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, il Concilio Vaticano II aveva espresso il desiderio di ripristinare l'iniziazione cristiana degli adulti e di mostrare la stretta connessione esistente tra i tre sacramenti dell'iniziazione.

Per quanto riguarda invece l'età conveniente perché i bambini battezzati prima dell'uso di ragione ricevano la confermazione e la prima Comunione, le proposte erano numerose e differenti. Esse possono essere riunite in due linee di pensiero: la prima più favorevole al mantenimento dell'ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione¹⁵⁴; la seconda invece era sostenitrice dell'opportunità di posticipare la confermazione, allo scopo di garantire una formazione catechetica più approfondita e di dare alla maturità spirituale della confermazione un corrispettivo fisico, ben oltre quello dell'uso di ragione¹⁵⁵.

La commissione *De disciplina sacramentorum*, nella fase preparatoria del Concilio, elaborò un progetto di schema relativo alla confermazione; in esso affrontava la questione dell'età, ma tale progetto non andò in porto e l'argomento dell'età fu lasciato alla legislazione dopo il Concilio¹⁵⁶.

Terminato il Concilio, nel gruppo di lavoro che si occupava della preparazione del nuovo *Ordo Confirmationis* in seno al *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* sorsero le medesime differenze. Paolo VI ritenne opportuno che il nuovo rito rispecchiasse l'idea che la

¹⁵⁴ I fautori di questa posizione seguivano e citavano i criteri espressi da Leone XIII e dalle successive dichiarazioni dei dicasteri della Curia romana.

¹⁵⁵ Cfr. P. A. MURONI, *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel Rito Romano, o.c.*, 384-410.

¹⁵⁶ Cfr. P. CASPANI, *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, (diss.), Glossa, Milano 1999, 729-733.

confermazione venisse considerata il sacramento dell'adolescenza¹⁵⁷; allo scopo di avallare il pensiero del Santo Padre, in seno al *Consilium* si procedette a preparare una bozza di *Motu proprio*. Il progetto però venne lasciato cadere a causa del parere contrario del Sant'Uffizio¹⁵⁸.

1.3. *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e l'età della confermazione nell'Ordo Confirmationis*

Nei *Prænotanda* dell'attuale *Ordo Confirmationis* la questione dell'età della confermazione e dell'ordine dei sacramenti è affrontata nel n. 11. Per quanto riguarda i catecumeni adulti e i fanciulli che ricevono il battesimo nell'età del catechismo, essi di norma ricevono tutti e tre i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Quanto poi a coloro che hanno ricevuto il battesimo da piccoli, si distingue la prassi da seguire con gli adulti e con i bambini. Il primo paragrafo si riferisce agli adulti:

«*In celebratione communi Confirmationem et Eucharistiam recipiant adulti, qui in infantia baptizati sunt, postquam opportune fuerint præparati*» (OC 11/1).

Per costoro, che si trovano in una situazione non ideale poiché avrebbero dovuto ricevere da fanciulli entrambi i sacramenti, l'ordine dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana è mantenuto.

Riguardo ai *pueri*:

«*Ad pueros quod attinet, in Ecclesia latina Confirmationis administratio generatim ad septimum circiter annum differtur*» (OC 11/2).

¹⁵⁷ Il Papa fece pervenire al *Consilium* un appunto dattiloscritto, senza alcuna firma, il 16 luglio 1966, e poi comunicò i medesimi contenuti al card. Lercaro, Presidente del *Consilium*; essi vennero così riferiti dallo stesso cardinale: «La confermazione sia considerata sacramento dell'adolescenza, da conferirsi preferibilmente quando il cristiano, terminate le scuole d'obbligo, entra nella vita»: A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 30, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1983, 597-598.

¹⁵⁸ Cfr. *ibid*, 600.

Si afferma che l'amministrazione della confermazione, nella Chiesa latina, viene generalmente differita al settimo anno circa; viene dunque proposto quale principio generale il criterio dell'età dell'uso di ragione, nel solco della tradizione plurisecolare della Chiesa latina. Non vi è nessun riferimento alla prima Comunione, ma quanto esposto è sufficiente per mantenere l'ordine tradizionale dei tre sacramenti dell'iniziazione.

Nel prosieguo del n. 11, si concede alle Conferenze episcopali la facoltà di stabilire un'età posteriore per ragioni pastorali, principalmente per ragioni catechetiche, cioè per preparare adeguatamente i confermandi alla piena obbedienza a Cristo e ad esserne saldi testimoni¹⁵⁹.

Quanto qui esposto non è solo un insieme di norme pratiche; vi sono infatti compresi risvolti teologici importanti a proposito dell'unità dell'iniziazione cristiana e dei contenuti pneumatologici della confermazione, che cercheremo qui di chiarire.

L'iniziazione cristiana si apre con il sacramento del battesimo; i *Prænotanda* sottolineano che il legame tra confermazione e battesimo è reso più evidente (*clarius*) dalla scelta del medesimo padrino per il battesimo e per la confermazione¹⁶⁰; anche la rinnovazione delle promesse battesimali svolge il medesimo ruolo di collegamento¹⁶¹. Nello studio svolto sui *Prænotanda* abbiamo già notato il ruolo di perfezionamento del battesimo

¹⁵⁹ «*Ob rationes tamen pastorales, præsertim ad vehementius inculcandam in fidelium vita plenam obtemperationem Christo Dominio eiusque firmum testimonium, Conferentiæ Episcopales possunt ætatem, quæ magis idonea videatur, decernere, ita ut hoc sacramentum, post congruam institutionem, ætate maturiore conferatur*»: OC, 11/2. In ogni caso va tenuto presente che l'eventuale posticipazione per ragioni pastorali, non va assolutizzata: infatti se c'è pericolo di morte o altre gravi difficoltà, si deve aver cura di amministrare la confermazione ai fanciulli, anche prima dell'uso di ragione (OC, 11/3).

¹⁶⁰ «*Ita enim clarius significatur nexus inter Baptismum et Confirmationem, dum munus et officium patrini efficacius redditur*»: OC, 5.

¹⁶¹ Cfr. CCC, 1321.

attribuito alla confermazione; inoltre essa è definita come tappa dell'iniziazione cristiana che prosegue il cammino iniziato con il battesimo.

Il fatto che la confermazione sia conferita normalmente (*ex more*) durante la Messa è dovuto a che «*magis eluceat fundamentalis connexio huius sacramenti cum tota initiatione Christiana, quæ culmen attingit in Communionem corporis et sanguinis Christi*» (OC, 13)¹⁶². Il collegamento tra la confermazione e l'iniziazione cristiana nel suo complesso è definito "fondamentale", cioè attinente alle fondamenta del sacramento: se l'iniziazione cristiana tocca il proprio culmine nella comunione al corpo ed al sangue di Cristo, allora è nel collegamento tra la confermazione e l'Eucaristia che va cercato il significato fondamentale del sacramento. «*Hac ratione confirmati Eucharistiam participant, qua ipsorum initiatio christiana perficitur*» (OC, 13)¹⁶³. La ragione per la quale i confermati partecipano all'Eucaristia è dunque il perfezionamento dell'iniziazione cristiana, il suo compimento in loro.

L'esposizione fatta dai *Prænotanda*, pur non essendo esplicita, suggerisce tuttavia chiaramente i motivi teologici a favore dell'ordine tradizionale dei sacramenti dell'iniziazione, e pertanto contro l'inversione tra prima comunione e confermazione¹⁶⁴.

¹⁶² La traduzione italiana non rispetta pienamente l'originale latino: «perché risalti meglio l'intimo nesso di questo sacramento con tutta l'iniziazione cristiana, che raggiunge il suo culmine nella partecipazione conviviale al sacrificio del corpo e sangue di Cristo»: RC, 13.

¹⁶³ Anche in questo caso la traduzione italiana si discosta dall'originale latino: «così i cresimati possono partecipare all'Eucaristia, che porta a compimento la loro iniziazione cristiana»: RC, 13.

¹⁶⁴ Per quanto attiene ai documenti magisteriali successivi, nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* papa Giovanni Paolo II dedica solo pochi accenni alla confermazione, ma lo fa in maniera incisiva. A proposito dell'unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, afferma che «la partecipazione dei fedeli laici al triplice ufficio di Cristo Sacerdote, Profeta e Re trova la sua radice prima nell'unzione del Battesimo, il suo sviluppo nella confermazione e il suo compimento e sostegno dinamico nell'Eucaristia»: GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsinodale *Christifideles laici*, 30 dic. 1988, n. 14,

in *Enchiridion Vaticanum 11*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992². Come si vede anche l'ordine tradizionale è esplicitamente ribadito. Va notato poi che anche nel Catechismo della Chiesa Cattolica sono mantenuti sia la stretta unità dell'iniziazione cristiana sia l'ordine tradizionale di amministrazione dei sacramenti: lo si vede vuoi nel capitolo relativo all'iniziazione, vuoi nei capitoli dedicati a ciascun sacramento. L'unità è sottolineata in diversi modi lungo tutta l'esposizione a proposito della confermazione. Tra l'altro proprio nel primo punto dell'articolo 2 si dice che «l'unità deve essere salvaguardata»: CCC, 1285.

CAPITOLO II. I FORMULARI PER LA MESSA RITUALE

La celebrazione liturgica è il luogo proprio del manifestarsi dello Spirito Santo¹⁶⁵. Egli, invisibile e ineffabile, si rende visibile proprio attraverso la liturgia; senza la sua presenza attiva ci troveremmo di fronte solo ad una ritualità vana ed insignificante¹⁶⁶. Se questo è vero per qualsiasi celebrazione liturgica, vale in modo speciale per le celebrazioni sacramentali, ed in particolare per l'Eucaristia, fonte e culmine di ogni altra celebrazione.

Inoltre «la celebrazione è epifania dello Spirito santo nella sua globalità, perché lo è nei particolari»¹⁶⁷; ciò significa che è proprio dall'analisi delle diverse parti della celebrazione che possiamo giungere ad una maggior intelligenza dell'azione e del dono dello Spirito Santo e delle sue modalità.

Nel presente capitolo, dunque, prenderemo in esame i formulari offerti dall'OC per la celebrazione della messa *In conferenda confirmatione*. Si tratta del primo passo nello studio della celebrazione nel suo complesso, studio che svolgeremo secondo lo svolgersi cronologico della celebrazione e ricercandovi gli aspetti pneumatologici¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cfr. A. M. TRIACCA, *Spirito Santo II*, in D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 1901.

¹⁶⁶ Cfr. *ibid*, 1902-1903.

¹⁶⁷ *Ibid*, 1905.

¹⁶⁸ La scelta di presentare tutti i formulari insieme all'inizio dello studio potrebbe sembrare non coerente con il criterio celebrativo che desideriamo seguire; tuttavia riteniamo che un formulario di messa costituisca un'unità e come tale

In questa sezione del presente lavoro non ci limiteremo a presentare il materiale, ma proporremo anche i criteri metodologici che ci guideranno nello studio dello stesso nel contesto della celebrazione della confermazione, e procederemo all'analisi stessa, allo scopo di individuare gli elementi pneumatologici che vi possono essere riscontrati.

L'ultima parte di questo capitolo sarà dedicata allo studio del vocabolario eucologico, per verificare la profondità e l'evoluzione dei termini più significativi, oltre che per notare anche eventuali riferimenti allo Spirito non immediatamente evidenti.

Il fatto che il nostro obiettivo sia lo studio degli aspetti pneumatologici della celebrazione della confermazione, significa che la nostra attenzione dovrà essere costantemente applicata all'azione e al dono dello Spirito Santo nelle diverse sezioni considerate. Se è vero che «il linguaggio liturgico (gesti, atteggiamenti, espressioni verbali, uso di tipiche cerimonie, ecc.) è fondamentalmente un linguaggio pneumatologico»¹⁶⁹, è però altrettanto vero che non possiamo limitarci ad affermare semplicisticamente che “tutto” è pneumatologico, perché ciò equivarrebbe a sostenere che nulla lo è. Quanto fin qui detto ci obbliga a definire meglio il contesto interpretativo nel quale ci muoviamo per comprendere il lavoro che vogliamo svolgere sul rito e la metodologia di cui ci serviremo.

A. IL CONTESTO TEOLOGICO

È assai frequente che, parlando della confermazione, si dica che in questo sacramento si riceve il dono dello Spirito Santo. Altrettanto spesso si

debba essere analizzato. Pur essendo lecito, per ragioni pastorali, utilizzare formule provenienti da formulari diversi, tuttavia è pur vero che tali formulari sono stati concepiti in maniera unitaria.

¹⁶⁹ A. M. TRIACCA, *Spirito Santo I*, in D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 1893.

finisce col chiedersi dove stia la differenza con il battesimo; è il dilemma che sta alla base della “riscoperta” di questo sacramento all’inizio del secolo scorso¹⁷⁰. Se è lecito chiedersi qual è il contenuto di grazia proprio della confermazione, non ha senso contrapporre battesimo e confermazione chiedendosi quale dei due sacramenti doni lo Spirito Santo, perché tutti i sacramenti lo donano.

Il primo aspetto fondamentale della santificazione sacramentale è la ricezione dello Spirito Santo come dono¹⁷¹. Il Vangelo di S. Giovanni presenta l’incorporazione a Cristo di coloro che credono in lui come regalo

¹⁷⁰ Negli anni '40-'50 del secolo scorso si sviluppò un acceso dibattito in ambito anglicano, che ebbe ripercussioni anche sul mondo cattolico. Esso ebbe origine nei lavori di G. Dix a proposito dell’iniziazione cristiana ed in particolare sul rapporto tra battesimo e confermazione; egli affermava che, all’interno dell’unità dell’iniziazione, il battesimo attua la rigenerazione ed il perdono dei peccati, mentre la confermazione conferisce sacramentalmente il dono dello Spirito Santo. Il battesimo sarebbe dunque incompleto senza la confermazione. Gli rispose G. W. H. Lampe sostenendo che il battesimo, in sé completo, concede anche il sigillo dello Spirito; la confermazione altro non sarebbe che il momento in cui il soggetto assume con consapevolezza gli obblighi derivanti dal battesimo (cfr. P. CASPANI, *La teologia della confermazione nel XX secolo* in E. CARR (ed.), *La cresima: atti del VII Congresso internazionale di liturgia (Roma, 6-8 maggio 2004)*, Analecta Liturgica 26, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 180-181; cfr. anche P. GOYRET, *L'unzione nello Spirito Santo; Il Battesimo e la Cresima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 141, nota 8). In ambito cattolico le posizioni di G. Dix furono riprese da L. Bouyer, che in parte le criticò, sottolineando l’importanza dell’unità dell’iniziazione che ha il suo culmine nell’Eucaristia e sostenendo che non si possono separare rigidamente gli effetti del battesimo e della confermazione, ma che si tratta di due fasi successive e inseparabili (cfr. L. BOUYER, *Que signifie la Confirmation?*, «Paroisse et liturgie» 34 (1952), 3-12, citato in P. CASPANI, *La teologia della confermazione nel XX secolo, o.c.*, 181-182).

¹⁷¹ Cfr. A. MIRALLES, *Misterio y Sacramento en la teología actual. Culto y celebración*, in J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, F. M. AROCENA, P. BLANCO (edd.), *La Liturgia en la vida de la Iglesia (Acta del XXVI Simposio internacional de Teología - 2006)*, EUNSA, Pamplona 2007, 132.

del Padre al Figlio Unigenito; e al tempo stesso come dono che il Padre ci fa del suo Figlio¹⁷². Tuttavia il Figlio che ci è dato nei sacramenti viene a noi con il suo Spirito, secondo il suo essere *Verbum spirans Amorem*, per dirla con S. Tommaso¹⁷³.

Lo Spirito che riceviamo ci trasforma radicalmente assimilandoci a Cristo ed è in questa configurazione a Cristo che dobbiamo ricercare l'elemento specifico di ogni sacramento. Per spiegare adeguatamente il modo dell'efficacia salvifica dei sacramenti è necessario far riferimento alla potenza dello Spirito Santo che agisce attraverso tali azioni ecclesiali; i sacramenti infatti sono efficaci per il potere dello Spirito perché partecipano della forza santificatrice delle azioni di Cristo¹⁷⁴.

Da quanto sin qui detto possiamo dedurre che quando si parla del rapporto tra Spirito Santo e sacramenti, vi si possono distinguere due aspetti: da una parte lo Spirito in quanto dono elargito nei sacramenti e dall'altra lo Spirito in quanto operante nei sacramenti¹⁷⁵.

Il dono dello Spirito Santo non va inteso come una presenza in un luogo dove prima non c'era nulla, ma come un modo di presenza speciale, per il quale lo Spirito unisce a sé i fedeli in quanto si fa conoscere ed amare da loro, non come oggetto lontano ma nell'intimità delle tre Persone divine. Il dono dunque si concretizza in una presenza unitiva – Dio è in noi e noi in Lui – del quale godiamo con la conoscenza e l'amore. La ripetizione del dono dello Spirito attraverso alcuni sacramenti, come la penitenza o l'Eucaristia, va intesa nei termini di aumento di grazia e di carità: quanto

¹⁷² Cfr. *Gv* 6, 39; 10, 27-29; 17, 9-11.20-21.

¹⁷³ Cfr. *S. Th.* I, q. 43, a. 5, ad 2.

¹⁷⁴ Cfr. A. MIRALLES, *Misterio y Sacramento en la teología actual. Culto y celebración, o.c.*, 132.

¹⁷⁵ Cfr. IDEM, *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Edusc, Roma 2011³, 230.

più l'uomo riceve i doni di Dio, tanto più entra in comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo¹⁷⁶.

Allo stesso tempo però lo Spirito Santo è operante nei sacramenti; essi infatti sono definiti dal Catechismo come «i segni e gli strumenti mediante i quali lo Spirito Santo diffonde la grazia di Cristo che è il Capo della Chiesa, che è il suo Corpo»¹⁷⁷; afferma inoltre che «dopo la Pentecoste, è mediante i segni sacramentali della sua Chiesa che lo Spirito Santo opera la santificazione»¹⁷⁸. Nei sacramenti la virtù santificatrice dello Spirito agisce in modo paragonabile a come agiva nell'operare umano di Cristo: Egli è l'Unto del Signore, e l'Unzione è lo Spirito; pertanto ogni sua azione terrena era pervasa dall'unzione ed aveva la forza dello Spirito Santo. I sacramenti, che partecipano della virtù santificatrice di Cristo, operano con la forza dello Spirito¹⁷⁹.

È chiaro che non si intende con ciò affermare che si tratti di azioni proprie ed esclusive dello Spirito Santo, dato che tutte le azioni trinitarie *ad extra* sono comuni alle tre Persone. Gli effetti sacramentali attribuiti allo Spirito Santo sono al contempo opera del Padre quale principio senza principio, del Figlio come generato dal Padre e che da lui tutto riceve, e dello Spirito Santo come procedente dal Padre e dal Figlio. Tuttavia essi sono attribuiti allo Spirito in virtù di una certa somiglianza con ciò che è proprio della terza Persona: gli effetti sacramentali infatti sono doni gratuiti della Trinità a noi e lo Spirito Santo è il Dono divino che procede dal Padre e dal Figlio¹⁸⁰.

Si tratta ora di vedere come queste due dimensioni si manifestano nella liturgia. Non cercheremo di fare uno studio esauriente delle testimonianze

¹⁷⁶ Cfr. *ibid*, 250-252.

¹⁷⁷ CCC, 774.

¹⁷⁸ *Ibid*, 1155.

¹⁷⁹ Cfr. A. MIRALLES, *I sacramenti cristiani. Trattato generale, o.c.*, 319-332.

¹⁸⁰ Cfr. *ibid*, 328-330.

liturgiche sulla presenza dello Spirito nei sacramenti, dato che ciò esula dal nostro scopo. Piuttosto accenneremo ad alcune modalità che sarà necessario indagare per studiare gli aspetti pneumatologici del rito della confermazione.

Per quanto riguarda la dimensione del dono dello Spirito nei sacramenti, essa è assai presente nella liturgia eucaristica¹⁸¹. Nel rito dell'ordinazione, poi, tale dimensione viene espressa nelle preghiere di ordinazione per i diversi gradi¹⁸², ma anche nel gesto dell'imposizione delle mani che fa parte del segno sacramentale¹⁸³; altamente significativa in questo senso è anche l'unzione con il crisma nella confermazione, così come quella con l'olio dei malati nell'unzione degli infermi. È facile comprendere il valore di questi gesti che costituiscono una manifestazione plastica del dono dello Spirito.

¹⁸¹ Basti pensare alle epiclesi di comunione delle Preghiere eucaristiche, con le quali la Chiesa prega Dio Padre perché coloro che si nutrono del Corpo e Sangue del Figlio siano ripieni dello Spirito Santo; cfr., ad esempio, la Preghiera eucaristica III: «*concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo*»: MR, 513. Ma ciò vale anche per molte orazioni *Post communionem* nelle quali si esplicita la fede nel dono dello Spirito ricevuto tramite la comunione come, ad esempio, le seguenti: «*Gratias tibi, Domine, referimus sacro munere vegetati, tuam clementiam implorantes, ut, per infusionem Spiritus tui, in quibus cælestis virtus introivit, sinceritatis gratia perseveret. Per Christum*» (Dominica XXXII "per annum", *Post communionem*): *ibid*, 404. «*Hæc nobis, Domine, munera sumpta proficiant, ut illo iugiter Spiritu ferreamus, quem Apostolis tuis ineffabiliter infudisti. Per Christum*» (Ad Missam in Vigilia Pentecostes, *Post communionem*): *ibid*, 365. «*Rege nos Spiritu tuo, quæsumus, Domine, quos pascis Filii tui Corpore et Sanguine, ut te, non solum verbo neque lingua, sed opere et veritate confitentes, intrare mereamur in regnum cælorum. Per Christum*» (Dominica IX "per annum", *Post communionem*): *ibid*, 381.

¹⁸² Cfr., ad esempio, la preghiera di ordinazione presbiterale: «*...innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis...*»: *De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1990, n. 112.

¹⁸³ Il *Pontificale romanum* chiarisce esplicitamente che nei tre gradi dell'ordine attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera di ordinazione viene conferito il dono dello Spirito Santo (Cfr. *De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum*, o. c., nn. 25, 112, 187).

Nella maggior parte dei testi liturgici nei quali si esprime questa dimensione dello Spirito Santo in quanto dono, vediamo che l'effusione dello Spirito implorata al Padre è congiunta con gli effetti di grazia prodotti nei fedeli.

Per quanto riguarda poi la dimensione operativa dello Spirito Santo nei sacramenti, le fonti in molti casi coincidono con quelle accennate qui sopra. Ad esempio le preghiere eucaristiche chiedono al Padre che invii lo Spirito a santificare i doni del pane e del vino¹⁸⁴; ma anche le formule di benedizione della materia del battesimo, della confermazione e dell'unzione degli infermi manifestano l'azione santificatrice dello Spirito attraverso la materia.

Ai fini del nostro studio tutto questo significa che:

- a. la nostra indagine dovrà prendere in considerazione i testi eucologici in cui si citi esplicitamente lo Spirito Santo in quanto dono, ma dovremo anche prestare attenzione anche alle citazioni implicite e ai riferimenti alla grazia;
- b. sarà necessario soffermarsi sulle espressioni verbali pneumatologiche, che indicano l'azione dello Spirito Santo (come ad esempio: effondere, mandare, santificare, consacrare, ricevere, assumere, riempire, compiere, perseverare, reggere, confermare, accendere, ecc.), ma anche sui sostantivi che ne suggeriscono la presenza (quali ad esempio: dono, amore, devozione, effusione, fiamma, fuoco, calore, fulgore, consiglio, carità, consolazione, forza, gioia, illuminazione, luce, dono di Dio, intelletto, scienza,

¹⁸⁴ Cfr. ad esempio la Preghiera eucaristica II: «*Hæc ergo dona, quæsumus, Spiritus tui rore sanctifica, ut nobis Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi*»: MR, 506; la Preghiera eucaristica III: «*Supplices ergo te, Domine, deprecamur, ut hæc munera, quæ tibi sacrandæ detulimus, eodem Spiritu sanctificare digneris, ut Corpus et Sanguis fiant Filii tui Domini nostri Iesu Christi*»: *ibid*, 510; o ancora la Preghiera eucaristica IV: «*Quæsumus igitur, Domine, ut idem Spiritus Sanctus hæc munera sanctificare dignetur, ut Corpus et Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi*»: *ibid*, 518.

sapienza, potenza, virtù, pienezza, rugiada, spirazione, unzione, ecc.)¹⁸⁵;

- c. anche l'analisi dei gesti e del loro significato e lo studio di alcune realtà tipiche saranno preziosi per comprendere come la liturgia mostri il dono dello Spirito¹⁸⁶;
- d. l'azione dello Spirito non è solo sottesa a tutta la celebrazione ma è anche esplicitata nel rito (si pensi ad esempio al valore del silenzio nella liturgia¹⁸⁷); sarà quindi opportuno sottolinearla laddove appaia esplicitamente o meno.

B. L'ANALISI DEI TESTI EUCOLOGICI

Le formule eucologiche sono testi creati dalla Chiesa per esprimere il mistero del suo culto. In esse la Chiesa trasmette ed esercita la potenza che Cristo le ha affidato, applicando agli uomini l'azione salvifica di Cristo. Allo stesso tempo queste formule esprimono in modo sintetico e vitale la natura dei doni divini che i sacramenti comunicano; infatti la comunicazione del dono non è di natura magica, ma richiede la comprensione e la libera accettazione da parte degli uomini. Esse infine esprimono le condizioni e le circostanze socio-culturali dell'assemblea che le utilizza, poiché la potenza dell'azione salvifica di Cristo si applica

¹⁸⁵ Cfr. A. M. TRIACCA, *Spirito Santo I, o.c.*, 1894.

¹⁸⁶ Cfr. *ibid*, 1894-1895, dove l'Autore elenca diversi gesti (ed esempio l'imposizione della mano, l'elevazione delle mani, l'*insufflatio*, ecc.), atteggiamenti del corpo (prostrazione, genuflessione, ecc.) e realtà tipiche (olio, profumo, sale, ecc.), indicandone il significato in riferimento allo Spirito Santo.

¹⁸⁷ Cfr. *ibid*, 1895-1896 e IDEM, *Spirito Santo II, o.c.*, tutta dedicata al ruolo dello Spirito Santo nella celebrazione liturgica.

all'uomo concreto, si comunica adeguandosi a coloro che partecipano ad una determinata celebrazione¹⁸⁸.

Pertanto se da un lato i contenuti di una determinata orazione sono essenziali (e quindi i riferimenti scritturistici, le risonanze della teologia patristica, ecc.), dall'altro anche la forma espositiva svolge un ruolo rilevante di cui bisogna tener conto: teologia e parola non sono due realtà indipendenti ed avulse l'una dall'altra, ma l'espressione letteraria veicola attivamente il contenuto teologico al quale sottostà¹⁸⁹.

Quanto fin qui detto ha delle conseguenze operative sulle modalità con cui condurre l'analisi dei testi; qui di seguito esponiamo quelle che abbiamo ritenuto opportuno seguire¹⁹⁰.

1. *Analisi filologica*

Il primo livello di analisi è quello morfo-sintattico o strutturale, che permette di riconoscere le strutture della frase e pertanto le dipendenze

¹⁸⁸ Cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, in B. NEUNHEUSER, S. MARSILI, M. AUGÉ, R. CIVIL (edd.), *Anámnesis I - La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova 1991², 167-168.

¹⁸⁹ Cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007², 199. Per quanto riguarda la metodologia di studio dei testi eucologici, cfr. anche A. M. TRIACCA, R. FARINA, *Studio e lettura dell'eucologia. Note metodologiche*, in C. GHIDELLI (a cura di), *Teologia Liturgia Storia Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1977.

¹⁹⁰ Tutti i livelli di analisi verranno svolti sull'*editio typica* latina, poiché è il testo di riferimento per la Chiesa universale, oltre che per evitare possibili fraintendimenti dovuti ad eventuali traduzioni non del tutto aderenti all'originale.

interne a livello interpretativo¹⁹¹. Dovranno essere riconosciuti gli elementi strutturali più importanti, tipici dei testi eucologici (invocazione, amplificazione, petizione, fine e motivazione)¹⁹², con i loro valori relativi (anamnetico, dossologico o epicletico).

Un ulteriore elemento dell'analisi filologica deve portare alla comprensione del testo. Non si tratta tanto di farne una traduzione, quanto piuttosto di comprendere in profondità il significato dei termini utilizzati, seguendo lo sviluppo etimologico dal latino classico a quello liturgico¹⁹³. Grazie a questa analisi di tipo lessicale è possibile percepire le sfumature di significato in rapporto al significato originario, a quello in uso nella Sacra Scrittura o in altri contesti di riferimento (ad esempio nei documenti magisteriali).

Infine potremo fissare l'attenzione sulle caratteristiche stilistiche e ritmiche; dovremo pertanto mostrare la presenza di figure retoriche proprie dei testi eucologici e la strutturazione secondo il *cursus* latino¹⁹⁴. Non si tratta di un vuoto esercizio di erudizione ma di un aiuto alla comprensione

¹⁹¹ Per le regole dell'analisi morfo-sintattica faremo riferimento a V. TANTUCCI, *Urbis et Orbis Lingua*, Poseidonia, Bologna 1997.

¹⁹² Cfr. R. DE ZAN, *Ermeneutica*, in J. A. CHUPUNGCO, *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia, I. Introduzione alla liturgia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 384-385.

¹⁹³ Per questo tipo di analisi possono essere utili i seguenti strumenti: G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, Le Monnier, Firenze 2000; A. BLAISE, A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966; A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954; A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, Brepols, Turnhout 1975.

¹⁹⁴ Per *cursus* si intende la particolare disposizione delle parole che combina sillabe lunghe e brevi, toniche o atone, allo scopo di porre in risalto le parole e preparare le pause. In tal modo i retori antichi rendevano il proprio discorso gradevole e armonico, oltre che più comprensibile all'uditorio (cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, o.c., 177 e R. DE ZAN, *Ermeneutica*, o.c., 386-388).

del testo; lo stile eucologico romano, infatti, è basato su testi estremamente sintetici, sobri ed al contempo ricchi di contenuto teologico; ciò significa che ogni termine ha un suo valore, messo in luce non solo dal significato ma anche dalla posizione e dalla forma¹⁹⁵.

2. *Analisi storica*

L'analisi storica si occupa del processo di formazione dei testi eucologici. Nel caso in cui si tratti di testi antichi, è necessario risalire alla forma e all'uso originario attestati dalle fonti¹⁹⁶.

Nel caso di testi di nuova composizione, questo tipo di analisi ricerca le fonti che sono state tenute presenti dall'autore. Per la maggior parte è ragionevole pensare che si faccia riferimento, oltre alla Sacra Scrittura, anche a testi del Concilio Vaticano II; ad ogni modo la ricerca non può limitarsi a tale fonte. È possibile infine che, anche nel caso in cui i testi siano recenti, ci siano state variazioni nell'uso all'interno delle successive edizioni del medesimo *ordo*; anche queste variazioni dovranno essere tenute in debito conto.

3. *Analisi liturgica*

Ogni genere eucologico ha un proprio modo di ordinare il contenuto che risponde alla funzione che svolge all'interno del formulario (è evidente, ad esempio, che la forma di una colletta differisce da quella di un prefazio); sarà quindi opportuno, per interpretare correttamente il contenuto, dare risalto anche alla funzione svolta dal testo in esame nel formulario e

¹⁹⁵ Cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, o.c., 178.

¹⁹⁶ Per studiare l'origine e la storia dei testi in esame ci rifaremo a E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum I-XIV*, Corpus Christianorum Series Latina, CLX A-M, Brepols, Turnholt 1992-2004.

rispetto agli altri testi del medesimo formulario, nonché nei confronti degli altri elementi del programma rituale¹⁹⁷.

Inoltre è frequente che, nel corso dei secoli, lo stesso materiale eucologico abbia dato luogo a forme eucologiche diverse (è il caso ad esempio di collette che sono state utilizzate come embolismi all'interno di prefazi o viceversa), o che la medesima orazione sia stata utilizzata in celebrazioni diverse lungo il corso dell'anno liturgico¹⁹⁸. Anche la comparazione con questo tipo di varianti può arricchire la conoscenza del contenuto e aiutare a comprenderne la teologia sottesa.

4. *Analisi teologica*

Lo studio teologico del testo liturgico ha come scopo di indagare la dottrina che vi è sottesa. Questo implica risalire alle fonti scritturistiche¹⁹⁹ e patristiche²⁰⁰, implicite o esplicite, per trarne elementi interpretativi di ciò che il testo dell'orazione vuole trasmettere.

In questo genere di ricerca è interessante non solo verificare quali testi aveva presente l'autore del testo eucologico, ma anche, e soprattutto, verificare la comprensione che del medesimo argomento hanno avuto le fonti e l'autore e le eventuali variazioni intercorse.

¹⁹⁷ Cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici, o.c.*, 178.

¹⁹⁸ Per studiare questo tipo di modificazioni faremo riferimento a E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum I-XIV, o.c.*

¹⁹⁹ A seconda dell'antichità del testo sarà necessario ricorrere alla Vulgata o alla Neo Vulgata. In ogni caso è molto utile il programma informatico *BibleWorks™*, 1992-2008.

²⁰⁰ Per questo tipo di analisi è di grande utilità il *database* TOMBEUR, P. (ed.), *CETEDOC - Library of Latin texts (database by Centre Traditio Litterarum Occidentalium - Brepols)*, release 2002.

In questa sezione, dunque, trarremo le conseguenze delle analisi condotte precedentemente, mettendo a frutto quanto individuato. Soprattutto in questa fase dovremo prestare attenzione a non perdere di vista l'obiettivo che ci siamo prefissi, cioè la comprensione del ruolo dello Spirito Santo nella celebrazione della confermazione.

C. IL FORMULARIO "A" DELLA MESSA RITUALE

Prenderemo qui in considerazione ogni elemento del formulario "A" proposto dall'OC per la messa rituale; in ciascun caso applicheremo i criteri poc'anzi esposti per lo studio dell'eucologia. All'inizio di ogni sezione riporteremo il testo in studio²⁰¹; per uno sguardo d'insieme sul formulario nel suo complesso e su tutti i testi eucologici si veda l'Appendice I.

1. L'antifona d'ingresso

Ant. ad introitum (Ez 36, 25-26)

Dicit Dominus: Effundam super vos aquam mundam, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri (T.P. alleluia).

Come dice l'indicazione accanto al titolo, il presente testo è tratto dal libro del profeta Ezechiele; come antifona d'ingresso è in uso almeno dal 1570, dato che viene proposta dal Messale post-tridentino per la forma privata della messa del *Sabbato in vigilia Pentecostes*. La differenza sta nel fatto che l'*Introitus* antico raccoglie anche i vv. 23 e 24, oltre al v. 2 del Salmo 33.

²⁰¹ Abbiamo estratto i testi dal *Missale Romanum (editio typica tertia del 2002)* poiché esso contiene alcune indicazioni aggiuntive rispetto all'OC, come ad esempio la rubrica riguardante la possibilità di utilizzare il *Præfatio De Spirito Sancto I o II*, ma anche alcune piccole variazioni riguardanti la *Benedictio in fine Missæ* (cfr. MR, 908-910).

Va anche notato che ritroviamo il capitolo 36 del libro del profeta Ezechiele come una delle possibili lettura tratte dall'Antico Testamento e proposte dal Lezionario dell'OC. È il passo nel quale il profeta annuncia la promessa di salvezza per Israele: una salvezza che passa attraverso la sostituzione del cuore dei fedeli ed il dono di uno spirito nuovo. Si tratta di una trasformazione profonda, che coinvolge tutto l'uomo e che gli permette di vivere in consonanza con i desideri di Dio²⁰². Qui ciò che più interessa è il riferimento allo spirito, autore della trasformazione del cuore²⁰³.

2. La colletta

*Præsta, quæsumus, omnipotens et misericors Deus,
ut Spiritus Sanctus adveniens
templum nos gloriæ suæ
dignanter inhabitando perficiat.
Per Dominum.*

La colletta del formulario "A" per la Messa *In conferenda confirmatione* è molto antica; la sua origine risale al Sacramentario Gregoriano-adrianeo, nel quale viene proposta come *alia collecta* della feria IV dell'ottava di Pentecoste, o anche come colletta della messa *pro gratia spiritus sancti*²⁰⁴.

²⁰² Cfr. S. AMSLER, J. ASURMENDI, J. AUNEAU, R. MARTIN-ACHARD, *I Profeti e i libri profetici*, Borla, Roma 1987, 233.

²⁰³ Vista l'appartenenza di questi vv. ad una delle possibili letture, per uno studio più approfondito del presente passo di Ez, cfr. Cap. III, D, 3.4.

²⁰⁴ Cfr. J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane, o.c.*, n. 539; IDEM, *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, II: Textes complémentaires pour la messe*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1988², n. 1825.

L'unica differenza rispetto all'attuale redazione consiste nell'uso di *habitando* per *inhabitando*²⁰⁵.

L'uso come *alia collecta* della feria IV dell'ottava di Pentecoste è attestato anche dal *Sacramentarium Paduense* e dal Sacramentario di Trento²⁰⁶; ciò significa che la formula risale almeno al 680. In altri codici ritroviamo lo stesso testo usato però come colletta della feria V dell'ottava di Pentecoste. Il *Missale romanum* post-tridentino la propone come orazione tra le due letture tratte dagli Atti degli Apostoli della feria IV delle Quattro *Tempora* di Pentecoste, cioè durante l'ottava²⁰⁷.

Si tratta dunque di un testo non solo molto antico, ma anche estremamente stabile nel tempo dato che le varianti sono pochissime²⁰⁸ e di rilevanza assai limitata, e che l'uso liturgico è rimasto anch'esso pressoché costante. Il fatto che appartenesse all'ottava di Pentecoste dice la relazione di questo testo, fin dalla sua creazione, con la celebrazione della venuta dello Spirito Santo; in questo senso l'attuale posizione nel programma rituale della confermazione non fa problema, anzi si trova in perfetta

²⁰⁵ La variante *inhabitando* si ritrova in diversi codici, come ad esempio nel *Missale Beneventanum*, nel Sacramentario di Fulda, nel *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense*, ed altri (cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum VII. P-Q Orationes 4335-4954*, Corpus Christianorum Series Latina, CLX F, Brepols, Turnholt 1995, n. 4580).

²⁰⁶ Cfr. A. CATELLA, F. DELL'ORO, A. MARTINI (edd.), *Liber Sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. 47)*, o.c., n. 481 e F. DELL'ORO, H. ROgger (edd.), *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora: Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, o.c., n. 585.

²⁰⁷ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum, editio princeps (1570)*, edizione anastatica, Monumenta liturgica Concilii tridentini 2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, n. 1807.

²⁰⁸ Oltre a quanto detto sulla variante *habitando/inhabitando*, c'è da segnalare solo un'altra: la soppressione di *et misericors*, attestata da un solo codice, quello del *Missale Beneventanum* [cod. VI 33 dell'Archivio arcivescovile di Benevento], risalente al X-XI secolo (cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum VII. P-Q Orationes 4335-4954*, o.c., IX e 133).

continuità con la storia e sottolinea in maniera ancor più pregnante il dono dello Spirito Santo.

La struttura sintattica è abbastanza semplice. Il verbo principale è l'imperativo *præsta*; da esso dipende la proposizione complementare introdotta da *ut*, che regge il congiuntivo *perficiat*. Termine dell'imperativo è Dio Padre, qualificato come onnipotente e misericordioso. Il soggetto della complementare è lo Spirito Santo, mentre il complemento oggetto è costituito dal *nos*, cui va aggiunto il sostantivo con valore predicativo *templum*.

All'ossatura della frase vanno aggiunti gli ulteriori elementi restanti, importanti a livello di comprensione; essi sono il participio presente *adveniens* ed il gerundio *inhabitando*. Il primo qualifica il soggetto, mentre il secondo è un complemento di mezzo che illustra come verrà ottenuto l'effetto del verbo principale. È interessante notare che il participio *adveniens* si ritrova identico in *At 2, 2* (*sonus tamquam advenientis spiritus vehementis*) ove vengono descritti gli eventi di Pentecoste; anche in quel caso *adveniens* qualifica il sostantivo *spiritus*. Si tratta di un richiamo implicito alla Pentecoste che risulta quanto mai opportuno, poiché la confermazione rende in qualche modo perenne nella Chiesa la grazia della Pentecoste.

Ci sono poi elementi specificativi, quali il genitivo *gloriæ suæ* che determina il sostantivo *templum*, e l'avverbio *dignanter*²⁰⁹ che, a motivo

²⁰⁹ A livello semantico ci sembra importante tener presente che *dignanter* (abituamente tradotto con affabilmente, gentilmente) deriva dall'aggettivo *dignus*; entrambi appartengono alla famiglia di parole DEC- / DOC- / DC. Il primo membro del grado DEC-, cui appartiene anche *dignus*, è il termine *decor*: ciò che si addice, convenienza, ma anche bellezza, grazia, fascino, ornamento. Ci sembra che possa essere utile, al momento di tradurre l'avverbio dell'orazione in studio, tener presente questa ampiezza semantica: *dignanter* non si riduce a affabilmente o gentilmente, ma deve essere arricchito con quanto si trova nel suo retroterra; una possibile traduzione che tenga conto di

della posizione, siamo indotti a ritenere si riferisca a *inhabitando*; infatti, lo studio da noi condotto a proposito dell'uso dell'avverbio *dignanter* all'interno del Sacramentario Gregoriano adrianeo²¹⁰, ci ha portato alle seguenti conclusioni:

—le orazioni del Sacramentario non presentano formulazioni precisamente identiche alla nostra, costituite cioè della sequenza avverbio - gerundio - verbo; generalmente l'avverbio *dignanter* è seguito solo da una forma verbale in forma personale.

—nei casi studiati, l'avverbio si riferisce al verbo in forma personale che lo segue immediatamente;

—nella formula in esame, il senso non aiuta a decidere per l'attribuzione dell'avverbio al gerundio *inhabitando* o alla forma verbale *perficit*;

—pertanto siamo orientati a pensare che si riferisca ad *inhabitando* a motivo della posizione.

La struttura sintattica dell'orazione ci mostra la richiesta, formulata a Dio Padre, che lo Spirito Santo ci renda templi della propria gloria; tale effetto è raggiunto attraverso l'inabitazione in un modo che, al contempo, risponde a convenienza ed è arricchimento.

Il genere letterario del testo in studio, la colletta, è un'orazione che conclude i riti iniziali e, dopo la Preghiera eucaristica, è una delle tre orazioni più caratteristiche che il sacerdote recita a nome dell'assemblea liturgica. Per quanto attiene al nome, ne troviamo una buona spiegazione

quanto detto potrebbe essere "condiscendentemente" (cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.).

²¹⁰ Per detto studio ci siamo avvalsi di: J. DESHUSSES, B. DARRAGON, *Concordances et tableaux pour l'étude des grandes sacramentaires, I: Concordance des pièces*, Spicilegii Friburgensi subsidia 9, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1982 e di IDEM, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires, 3: Concordance verbale A-D*, Spicilegii Friburgensi subsidia 11, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1982.

nel *Micrologus* di Bernoldo di Costanza († 1100): «*Sequitur oratio quam Collectam dicunt, eo quod sacerdos, qui legatione fungitur pro populo ad Dominum, omnium petitiones et orationes colligat atque concludat*»²¹¹. La spiegazione concorda con quanto affermato dall'OGMR: «Poi il sacerdote invita il popolo a pregare e tutti insieme con lui stanno per qualche momento in silenzio, per prendere coscienza di essere alla presenza di Dio e poter formulare nel cuore le proprie intenzioni di preghiera. Quindi il sacerdote dice l'orazione, chiamata comunemente "colletta", per mezzo della quale viene espresso il carattere della celebrazione»²¹².

Interessa qui sottolineare due elementi presenti in questa definizione. Da una parte il fatto che la colletta esprime il carattere della celebrazione; nel nostro caso, la colletta della messa rituale tocca propriamente il cuore della confermazione: la venuta dello Spirito Santo con la sua inabitazione nelle anime dei fedeli li renderà templi della sua gloria. Anche il richiamo alla Pentecoste tramite il participio *adveniens* aiuta a mostrare fin dall'inizio il senso della celebrazione nel suo complesso.

D'altra parte l'OGMR cita esplicitamente il silenzio quale condizione necessaria per rendersi conto di essere alla presenza di Dio e formulare le proprie intenzioni di preghiera; si tratta di un elemento importante nel contesto della ricerca degli elementi pneumatologici all'interno della celebrazione.

Per quanto riguarda le fonti scritturistiche della presente colletta, bisogna rilevare che essa non contiene citazioni esplicite di passi biblici, ma solo riferimenti impliciti. Ne sono un esempio due versetti della lettera di S. Paolo ai Corinzi:

«*nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis?*» (1Cor 3, 16 Vg)

²¹¹ *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 3: PL 151, 979D.

²¹² Cfr. R. FALSINI, A. LAMERI (edd.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, Messaggero, Padova 2006, n. 54/1.

«an nescitis quoniam membra vestra templum est Spiritus Sancti qui in vobis est quem habetis a Deo et non estis vestri?» (1Cor 6, 19 Vg)

Il capitolo 6 della *1Cor* ha carattere chiaramente morale-parenetico; tuttavia il fondamento di tale esortazione risiede nell'iniziazione cristiana: grazie al lavacro, alla santificazione e alla giustificazione operata nel nome di Cristo e nello Spirito di Dio, coloro che erano colpevoli di grandi peccati sono diventati membra del corpo di Cristo²¹³. Pertanto Paolo può chiedere conto ai cristiani dell'inabitazione dello Spirito nelle loro anime. Riteniamo che questo passo possa essere letto come un richiamo al battesimo e alla confermazione, fatto per stimolare ad una vita coerente con i sacramenti ricevuti²¹⁴. La nostra colletta chiede proprio questo: che Dio faccia sì che lo Spirito perfezioni i fedeli in un modo che, al contempo, risponde a convenienza ed è arricchimento, cioè per mezzo della sua inabitazione e li renda quindi templi della sua gloria.

3. *La colletta variante*

Nel formulario "A" è prevista una seconda colletta da usarsi come possibile variante rispetto a quella appena studiata.

*Promissionem tuam, quæsumus, Domine,
super nos propitiatus adimple,
ut Spiritus Sanctus adveniens
nos coram mundo testes efficiat
Evangelii Domini nostri Iesu Christi.
Qui tecum vivit.*

²¹³ *1Cor* 6, 9-11: «Non sapete che gli ingiusti non erediteranno il regno di Dio? Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né depravati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né calunniatori, né rapinatori erediteranno il regno di Dio. E tali eravate alcuni di voi! Ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio».

²¹⁴ Così lo legge anche *l'Ambrosiaster (Commentaria in sancti Pauli epistulas: CSEL, vol. 81/2, 63-64)*.

Il verbo principale è l'imperativo *adimple*, rivolto a Dio, definito con il vocativo *Domine*; si tratta del Padre poiché alla fine dell'orazione vi è un riferimento a Cristo. L'unico aggettivo riferito al Padre è *propitiatus*; dall'imperativo della proposizione principale dipende la proposizione finale introdotta da *ut* il cui soggetto è *Spiritus Sanctus*, qualificato dal participio *adveniens*. Il verbo della subordinata finale - *efficiat* - ha come complemento oggetto *nos* e come attributo *testes*; regge inoltre il complemento circostanziale *coram mundo*.

La sintassi manifesta l'andamento trinitario dell'orazione, poiché si rivolge al Padre affinché lo Spirito Santo ci renda testimoni del Vangelo di Cristo. Si può notare un certo parallelismo con la colletta precedente: anche in questo caso allo Spirito è accostato il participio *adveniens*, così come anche qui il Paraclito è l'autore dell'azione richiesta dalla preghiera. Tuttavia in questo caso ciò che si chiede è la trasformazione in testimoni del Vangelo di Cristo; in questo senso non va dimenticato che il participio presente *adveniens* che qualifica *spiritus* lo ritroviamo identico in *At* 2, 2, cioè all'inizio del racconto degli eventi di Pentecoste. Va poi notato che, mentre nella colletta precedente il Padre era definito come *omnipotens et misericors*, qui abbiamo solo *propitiatus* termine tipico del latino liturgico e che è contemporaneamente una definizione ed una preghiera: che Dio si mostri benevolo qual è adempiendo in noi la sua promessa.

Per quanto riguarda alcuni termini interessanti per il nostro studio, sottolineiamo in primo luogo *promissio*: la promessa di Dio, al singolare, vista la restante parte dell'orazione ed il contesto celebrativo nel quale ci troviamo, fa riferimento all'invio dello Spirito Santo (*Lc* 12, 12, *Gv* 14, 16; 15, 26, *At* 1, 8; 2, 33 e *Ef* 1, 13). Vi è poi quel *testes coram mundo*, che indica il fine per il quale viene inviato lo Spirito Santo, il fine della promessa di Dio Padre. La testimonianza di Cristo di fronte al mondo è uno dei contenuti specifici della confermazione. Si noti in questo testo l'eco di *Lc* 24, 49 Vg «*et ego mitto promissum Patris mei in vos vos autem sedete in civitate quoadusque induamini virtutem ex alto*», ma anche, e soprattutto, di *At* 1, 8 Vg «*accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos et eritis mihi testes in Hierusalem et in omni Iudaea et Samaria et usque ad ultimum terrae*». Anche la DCN

sottolinea la dimensione impegnativa della confermazione in quanto all'apostolato²¹⁵ e lo fa citando il n. 11 della *Lumen gentium*: coloro che sono stati segnati dal carattere del sacramento «*perfectius Ecclesiae vinculantur, speciali Spiritus Sancti robore ditantur, sicque ad fidem tamquam veri testes Christi verbo et opere simul diffundendam et defendendam arctius obligantur*»; si cita pure il n. 11 del decreto *Ad gentes* che, parlando della necessità della presenza e della testimonianza dei cristiani nei gruppi umani che non conoscono o negano Dio, afferma:

«*Omnes enim christifideles, ubicumque vivunt, exemplo vitae et testimonio verbi novum hominem, quem per baptismum induerunt, et virtutem Spiritus Sancti, a quo per confirmationem roborati sunt, ita manifestare tenentur, ut ceteri bona eorum opera considerantes glorificent Patrem*»

Anche altre sezioni del programma rituale tornano su questo tema, sottolinearne l'importanza: il frequente ricorso all'idea del *bonus odor Christi* che i confermati devono diffondere intorno a loro è un modo di mostrare la necessità di un' incisiva azione che ricalchi da vicino la vita di Cristo stesso²¹⁶; tutto ciò ovviamente può darsi solo sotto l'azione dello Spirito Santo. In questo senso potremmo dire che anche l'uso del crisma, olio mescolato con balsamo profumato, è un simbolo sintetico di questa realtà.

Il testo del quale ci stiamo occupando è di nuova redazione. L'esistenza di un certo parallelismo con la colletta precedente ci fa supporre che l'autore abbia tenuto presente l'orazione di cui sopra, modificandola per sottolineare temi differenti. Un'altra possibile fonte per questo testo è *LG*, 35/1: parlando della partecipazione dei laici alla funzione profetica di Cristo, il testo conciliare sottolinea che Cristo li «costituisce suoi testimoni provvedendoli del senso della fede e della grazia della parola (cfr. At 2,17-18; Ap 19,10), perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale». Grazie alle virtù teologali essi «mettono a profitto il tempo presente (cfr. Ef 5,16; Col 4,5) e con pazienza aspettano la gloria

²¹⁵ Cfr. PAOLO VI, *Divinae consortium naturæ*, o.c., 10.

²¹⁶ Cfr. ad esempio: *Praenotanda OC*, n. 10 e *OC*, 22.

futura (cfr. Rm 8,25). E questa speranza non devono nasconderla nel segreto del loro cuore, ma con una continua conversione e lotta “contro i dominatori di questo mondo tenebroso e contro gli spiriti maligni” (Ef 6,12), devono esprimerla anche attraverso le strutture della vita secolare».

Essendo stata composta per il formulario della messa rituale, è logico che mostri alcuni elementi propri della confermazione quali la testimonianza del Vangelo di Cristo di fronte al mondo o il riferimento allo Spirito Santo che sta per giungere.

4. *L'orazione sulle offerte*

*Famulorum tuorum, quæsumus, Domine,
suscipe vota clementer, et præsta,
ut, Filio tuo perfectius configurati,
in testimonium eius indesinenter accrescant,
memoriale participantes redemptionis eius,
qua Spiritum tuum nobis ipse promeruit.
Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum.*

L'orazione si rivolge a Dio Padre, definito come Signore; a lui si chiede di accogliere con clemenza le offerte votive (*vota*) dei suoi servi: il riferimento è ovviamente al pane ed al vino presentati sull'altare. Dall'imperativo *suscipe* dipende una proposizione finale introdotta da *ut*, il cui verbo è *accrescant*; all'interno della proposizione finale troviamo due orazioni partecipiali: la prima contiene un participio passato (*configurati*), la seconda uno presente (*participantes*); entrambi i participi sono riferiti a *famuli* della principale. Infine abbiamo una proposizione relativa introdotta da *qua*, il cui antecedente è *redemptionis*; il verbo della relativa è *promeruit* ed il suo soggetto *ipse*, riferito a *Filius*.

Questa *Super oblata* è di nuova redazione; era già presente nel *Missale Romanum, editio typica* del 1970 nella medesima posizione. Pur essendo recente, vi si può percepire l'eco di orazioni antiche, soprattutto per quanto

riguarda *l'incipit*: il vocabolario utilizzato infatti è relativamente frequente²¹⁷.

L'orazione presenta una struttura assai comune per questo genere di testi: si chiede a Dio di accettare i doni che gli vengono presentati e contestualmente gli si chiede che esaudisca un desiderio specifico; come si vede la struttura letteraria è parallela a quella della colletta, ma con un contenuto proprio dato dalla funzione che essa svolge²¹⁸. La *super oblata* infatti è una delle orazioni cosiddette presidenziali²¹⁹; ha la caratteristica di concludere la preparazione dei doni e di disporre alla Preghiera eucaristica; il celebrante la recita con le mani distese ed il popolo vi si unisce con l'Amen finale²²⁰.

Lo scopo della richiesta è compendiato nella proposizione finale: che i fedeli crescano senza sosta nella testimonianza di Cristo. Il termine *famulus*, qui usato al genitivo plurale, indica il servo di Dio; nella famiglia romana era colui che, pur non essendo libero e non avendo legami di sangue con il *pater familias*, tuttavia faceva parte della famiglia e per questo si distingueva

²¹⁷ Cfr. ad esempio: H. HEIMING (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, o.c., n. 1823: «*Suscipe quaesumus domine praeces famulorum tuorum cum oblationibus hostiarum et tua misteria caelebrantes ab omnibus defende periculis: per dominum*». Ma anche E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum IX. S-V Orationes 5539-6121*, Corpus Christianorum Series Latina, CLX H, Brepols, Turnholt 1996, n. 5777a: «*Suscipe, domine, quaesumus, preces et hostias famulorum tuorum et muro custodiae tuae hanc domum circumda, ut, omni adversitate depulsa, sit hoc semper domicilium incolumitatis et pacis*».

²¹⁸ Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2003², 430-431.

²¹⁹ Cfr. R. FALSINI, A. LAMERI (edd.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, o.c., n. 33.

²²⁰ Cfr. *ibid*, n. 77.

dal *servus*²²¹. È un sostantivo usato con frequenza dalla liturgia poiché esprime con una certa analogia la condizione dei fedeli rispetto a Dio: pur non essendo della sua stessa natura, tuttavia facciamo parte della famiglia di Dio, siamo *domestici Dei* (Ef 2, 19).

Qui è interessante verificare a chi sia riferito, se ai confermati solamente o a tutti i fedeli in generale. Nel *Missale Romanum* il termine ricorre 343 volte in tutte le sue forme²²²; nella stragrande maggioranza dei casi il sostantivo è seguito da una indicazione precisa della persona (o delle persone) a cui si riferisce, mediante l'esplicitazione del nome del Santo o della Santa, del fedele o dei fedeli per i quali si sta implorando qualche grazia specifica, o dei defunti in favore dei quali si sta celebrando il Santo Sacrificio²²³. Nei 6 casi in cui ciò non si dà – compreso il nostro – uno studio attento della formula e del contesto rituale ci ha permesso di stabilire se il termine *famulus* si riferisce a tutti i fedeli o ad un gruppo specifico in 4 casi²²⁴. Per quanto riguarda le due formule restanti, il dubbio resta.

²²¹ Cfr. *Thesaurus Linguae Latinae (editus iussu et auctoritate consilii ab academici societatisque diversarum nationum electi)*, 30 voll., G. B. Teubner, Stuttgart - Leipzig 1900ss, s.v.

²²² Cfr. M. SODI, A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002³, s.v.

²²³ I risultati dell'analisi eseguita sulle formule del MR sono i seguenti: 27 forme al femminile, 95 al maschile singolare; tra le forme al maschile plurale, 63 sono riferite ai fedeli defunti, 39 richiedono l'esplicitazione del nome della persona per la quale si prega. Delle 119 forme restanti 50 si riferiscono a tutti i fedeli (di esse 6 sono *orationes super populum*) e in 63 casi il termine *famulus* è seguito da una proposizione relativa o da un altro elemento morfo-sintattico che ne esplicita il riferimento.

²²⁴ Delle quattro formule in questione due appartengono a messe rituali (*In celebratione matrimonii* e *In prima professione religiosa*) e riteniamo che in entrambe il sostantivo non sia riferito a tutti i fedeli ma agli sposi e ai religiosi che fanno la loro prima professione, rispettivamente; la terza è tratta dal formulario *Pro vocationibus ad vitam religiosam* e siamo inclinati a ritenere che in quel contesto

La prima formula è l'orazione sulle offerte proposta per la messa *Pro electione seu inscriptione nominis*²²⁵; dato il contesto, si potrebbe leggere nella richiesta di perfezionamento dei voti di coloro che sperano in Dio e nella cancellazione dei loro peccati un parallelismo con la frase immediatamente precedente (*suscipe tuorum munera et vota famulorum*) e pertanto considerare *famulus* come riferito a coloro i cui nomi vengono iscritti tra i catecumeni che riceveranno i sacramenti dell'iniziazione cristiana nella Pasqua successiva. Tuttavia la formula non è univoca e ammette anche altre letture.

Nel caso che ci interessa, in assenza di prove evidenti a favore dell'una o dell'altra ipotesi, siamo propensi a ritenere che si stia implorando una grazia specifica per i neo-confermati, in ragione delle proposizioni che seguono immediatamente quella che stiamo analizzando. Infatti nella proposizione participiale successiva si afferma che, grazie alla confermazione, i fedeli sono stati configurati più perfettamente a Cristo (*Filio tuo perfectius configurati*): tale espressione è un chiaro rimando ai *Prænotanda* dell'OC, laddove si dice che «*Hac donatione Spiritus Sancti fideles perfectius Christo conformantur*» (OC, 2). Ora ciò è vero per tutti i fedeli se assumiamo che siano stati tutti confermati, ma lo è senza dubbio in maniera singolare per i neo-confermati, dato che hanno appena ricevuto il sacramento.

Per quanto attiene al resto dell'orazione, bisogna notare il parallelismo giocato sui participi che getta una luce interessante sui contenuti: da una parte abbiamo il participio passato *configurati*, che fa riferimento al sacramento della confermazione appena ricevuto; dall'altra, poco più avanti abbiamo il participio presente *participantes*, quale accenno all'Eucaristia che si sta realizzando e alla quale i neoconfermati partecipano.

famulus indichi tutti i fedeli; l'ultima appartiene alla messa votiva *De Spiritu Sancto* e anche qui riteniamo che il vocabolo si riferisca a tutti i fedeli.

²²⁵ Il testo della formula è il seguente: «*Omnipotens sempiternus Deus, qui nos ad æternam vitam in confessione tui nominis baptismatis reparas sacramento, suscipe tuorum munera et vota famulorum, ut in te sperantium et desideria iubeas perfici et peccata deleri*»: MR, 899.

Infine, inclusa tra le due participiali, abbiamo un'altra proposizione - *in testimonium eius indesinenter accrescant* - che mette in evidenza la dimensione della testimonianza quale conseguenza della celebrazione nella vita successiva. In questo senso è possibile leggere l'orazione come un'affermazione del fatto che la testimonianza del Figlio, caratteristica propria dei confermati, cresce nei fedeli grazie alla partecipazione al memoriale della redenzione; si mette dunque in luce il legame tra la dimensione apostolica della vita del cristiano dopo la confermazione e l'Eucaristia, fonte della grazia necessaria per l'apostolato.

Infine è proprio per mezzo della redenzione che Cristo ci ha guadagnato lo Spirito Santo, dono strettamente legato alla testimonianza secondo quanto affermato da Gesù stesso in *Gv* 15, 26-27. Al tempo stesso la configurazione più perfetta a Cristo di cui si parla nell'orazione è anch'essa legata allo Spirito, elargitoci grazie alla redenzione operata da Cristo. Siamo quindi di fronte ad un duplice riferimento pneumatologico, benché a prima vista non del tutto evidente.

Qui è interessante approfondire il significato e l'uso del verbo *promereo*. Si tratta di un verbo non particolarmente frequente nel MR: viene usato infatti solamente 6 volte, compreso il nostro caso²²⁶. In quattro formule il verbo è usato in rapporto alla beatitudine o alla salvezza eterna²²⁷; in un caso è adoperato per indicare il castigo che abbiamo meritato con i nostri peccati²²⁸ e solo nel nostro caso per indicare che Cristo ha meritato per noi lo Spirito Santo per mezzo della redenzione. Il verbo si trova nella Vulgata

²²⁶ Cfr. M. SODI, A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*, o.c., s.v..

²²⁷ Le espressioni sono: *ad promerendam beatitudinem, beatitudinis premia promereri, saluti promerendæ et æternis...gaudiis, quæ...promeruit*.

²²⁸ Il testo dell'orazione colletta è il seguente: «*Propitiare, Domine, populo tuo, et ab omnibus absolve peccatis, ut, quod nostris offensionibus promeremur, tua indulgentia repellatur*»: MR, 1046.

una sola volta, nella lettera agli Ebrei²²⁹, è usato con il significato di compiacersi per tradurre il greco εὐαρεστέω²³⁰. Lo studio del verbo nei sacramentari antichi conferma che l'uso che ne fa la nostra formula è isolato nella storia della liturgia, dato che non se ne trova riscontro altrove²³¹: in effetti gli usi antichi presentano un forte parallelismo con quelli del MR attuale; il verbo è usato in relazione alle cattive azioni compiute, per indicare il castigo meritato²³², ma anche il premio che Dio concede sulla base delle buone azioni compiute dai fedeli: la corona dell'immortalità²³³ o i benefici divini, o ancora il perdono²³⁴. Neppure i documenti del Concilio

²²⁹ «beneficientiae autem et communionis nolite oblivisci talibus enim hostiis promeretur Deus»: Eb 13, 16 Vg.

²³⁰ La *Nova Vulgata* usa il verbo *oblecto* per tradurre l'espressione greca.

²³¹ Cfr. J. DESHUSSES, B. DARRAGON, *Concordances et tableaux pour l'étude des grandes sacramentaires, I: Concordance des pièces, o.c., s.v.* e IDEM, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires, 5: Concordance verbale M-P, Spicilegii Friburgensi subsidia 13, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1983, s.v.*

²³² Così ad esempio il Vr: «Non retribuas nobis, quaesumus, domine, quae malis operibus promeremur; sed quas iure corripis a veritate digressos, protege tua miseratione correctos: per.»: L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, Herder, Roma 1994³, n. 1052.

²³³ Il Supplemento di Aniane, ad esempio, riporta il seguente prefazio *In natale unius martyris*: «Et te in omnium martyrum tuorum triumphis laudare. Quoniam tuis donis atque muneribus beati martyris tui ill. passione hodierna solemnitate veneramur. Qui pro confessione iesu christi filii tui domini nostri diversa supplicia sustinuit, et eadem vincens coronam perpetuitatis promeruit»: J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane, o.c., n. 1712.*

²³⁴ Il Gelasiano Antico propone, ad esempio, questa orazione: «Da quaesumus, omnipotens deus, sic nostram veniam promereri, ut nostros corrigam excessos, sic fatentibus relaxare delictum, ut coercemus in suis pravitatis obstinatos: per.»: L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum), o.c., n. 1235.*

Vaticano II fanno uso del verbo *promeruit*; si tratta dunque di un caso isolato nel *corpus* liturgico romano.

5. *L'antifona alla comunione*

Ant. ad communionem (Cfr. Hebr 6, 4)

Quicumque illuminati estis, qui gustavistis donum caeleste, et participes facti estis Spiritus Sancti, gaudete omnes in Domino (*T.P.* alleluia).

L'antifona alla comunione è tratta da *Eb 6, 4* «*qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum caeleste et participes sunt facti Spiritus Sancti*». Benché il contesto dal quale è stata estratta sia ben diverso, dato che *Eb 6, 4-8* si riferisce specificamente all'apostasia e alle sue conseguenze, tuttavia qui è un invito a gioire nel Signore, fatto a coloro che sono stati illuminati e che hanno gustato il dono celeste e sono stati resi partecipi dello Spirito Santo. Notiamo qui il riferimento al battesimo e in generale all'iniziazione cristiana per la presenza del termine *illuminati*, che anticamente veniva usato per indicare coloro che avevano ricevuto il battesimo.

Participes Spiritus Sancti traduce l'espressione greca μετόχους πνεύματος ἁγίου, nella quale l'aggettivo μέτοχος (partecipe, socio) rimanda al sostantivo μετοχή che significa partecipazione, comunanza e nel Nuovo Testamento è usato come sinonimo di κοινωνία²³⁵. Entrambi sono derivati del verbo μετέχω, che significa aver parte, partecipare ed è usato da S. Paolo nella prima lettera ai Corinzi per indicare la partecipazione sacramentale al sacrificio di Cristo nella celebrazione eucaristica: «il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione (κοινωνία) con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione (κοινωνία) con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo (μετέχομεν) all'unico pane» (*1Cor 10, 15-17*).

²³⁵ Cfr. anche *2Cor 6, 14b*: «Quale rapporto (μετοχή) infatti può esservi fra giustizia e iniquità, o quale comunione (κοινωνία) fra luce e tenebre?».

Abbiamo detto che il contesto della lettera agli Ebrei da cui è tratta questa antifona è assai diverso dal nostro. Tuttavia va anche notato che il capitolo 6 della lettera agli Ebrei si apre con un riferimento all'iniziazione cristiana, come facente parte dei fondamenti, della dottrina iniziale su Cristo: «Passiamo a ciò che è completo, senza gettare di nuovo le fondamenta: la dottrina dei battesimi, l'imposizione delle mani, la risurrezione dai morti e il giudizio eterno» (*Eb* 6, 1b-2). Nei versetti successivi l'autore della lettera prende in considerazione la perdizione degli apostati, ma il v. 4 ricapitola in un certo qual modo il percorso che costoro hanno compiuto: sono stati illuminati, cioè hanno ricevuto il battesimo e sono divenuti partecipi dello Spirito Santo per mezzo dell'imposizione delle mani. È evidente che sarebbe una forzatura voler leggere *Eb* 6, 4, qui usato come antifona alla comunione, come un accenno alla partecipazione sacramentale allo Spirito Santo data dalla confermazione; tuttavia il contenuto semantico dei termini analizzati ed il loro ambito scritturistico possono essere arricchiti se visti alla luce del contesto liturgico.

Non è difficile invece leggere il “gustare il dono del Cielo” come un possibile rimando alla comunione alla quale ci si appresta. L'invito a rallegrarsi nel Signore si basa su *Fil* 3, 1 e 4, 4. L'espressione *gaudete in Domino* traduce il greco χαίρετε ἐν κυρίῳ: non si tratta di una gioia qualunque ma di una gioia che ha il suo fondamento in Dio e che è frutto dello Spirito Santo, come afferma S. Paolo in *Gal* 5, 22-23. È interessante notare che S. Tommaso, parlando dei frutti dello Spirito Santo enumerati da S. Paolo, afferma che: «all'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode sempre nell'unione con l'amato. Ora la carità ha sempre presente quel Dio che ama: “qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo”. Per questo alla carità segue la gioia»²³⁶.

²³⁶ S. Th. I-II, q. 70, a. 3.

6. *L'orazione dopo la comunione*

*Spiritu Sancto, Domine, perunctos
tuique Filii sacramento nutritos
tua in posterum benedictione prosequere,
ut, omnibus adversitatibus superatis,
Ecclesiam tuam sanctitate lætificent,
eiusque in mundo incrementa
suis operibus et caritate promoveant.
Per Christum.*

Questa orazione è di nuova redazione ed era presente già nel MR del 1970 nella medesima posizione. È rivolta a Dio Padre; *l'adiunctum*, che esprime le circostanze nelle quali si prega, è costituito dalle due proposizioni participiali *Spiritu Sancto perunctos* e *tui Filii sacramenti nutritos* entrambe riferite ai fedeli, che hanno ricevuto il sacramento della confermazione e hanno partecipato all'Eucaristia. La richiesta è presentata con l'imperativo *prosequere*, che regge la proposizione finale introdotta da *ut* che a sua volta regge i due congiuntivi *lætificent* e *promoveant*. L'ablativo assoluto *omnibus adversitatibus superatis* chiarisce l'ampiezza del raggio d'azione della benedizione divina.

Questa orazione dunque chiede a Dio Padre di accompagnare in futuro i fedeli con la divina benedizione; tale accompagnamento permetterà loro di superare tutte le avversità, al fine di rallegrare la Chiesa di Dio con la loro santità e promuoverne la crescita nel mondo per mezzo delle opere e della carità dei fedeli stessi.

È interessante notare i numerosi riferimenti allo Spirito Santo: innanzitutto l'esplicito *Spiritu Sancto perunctos*, che è un evidente richiamo al sacramento della confermazione ricevuto nella presente celebrazione. Ma bisogna anche considerare la presenza del tema della benedizione divina di cui il Padre è la sorgente: Egli ci comunica la vita divina per mezzo del Figlio e lo Spirito è il Dono, il contenuto della benedizione stessa²³⁷. Grazie

²³⁷ Cfr. CCC, 1077-1083.

ad essa i fedeli possono rallegrare la Chiesa con la loro santità; anche qui notiamo due riferimenti impliciti all'azione dello Spirito nella Chiesa: da un lato la santità, a cui sono chiamati tutti i battezzati, è meta raggiungibile solo grazie all'azione dello Spirito in noi; dall'altro la gioia che essa produce nella Chiesa è uno dei frutti dello Spirito Santo secondo S. Paolo²³⁸.

Infine la *post communionem* cita le opere e la carità dei fedeli quali mezzi per l'incremento della Chiesa nel mondo. Anche in questo caso notiamo da un lato che la spinta apostolica per la crescita della Chiesa è un frutto specifico della confermazione, del dono dello Spirito ricevuto; dall'altro la presenza della carità è essenziale perché le opere apostoliche non restino sterili.

D. IL FORMULARIO "B" DELLA MESSA RITUALE

1. L'antifona d'ingresso

Ant. ad introitum (Cf. Rom 5, 5; 8, 11)

Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem Spiritum eius in nobis (T.P. alleluia).

L'Antifona d'ingresso proposta è il risultato della fusione e dell'adattamento di due versetti della lettera ai Romani: «*caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*» (Rm 5,5) e «*per inhabitantem Spiritum suum in vobis*» (Rm 8, 11). Ritroviamo il verbo *diffundo*, assai frequente, con altri sinonimi, in tutti i testi che parlano della venuta dello Spirito nel contesto celebrativo della confermazione, ma anche il verbo *inhabito* che abbiamo visto nelle collette del formulario "A", qui come participio presente.

²³⁸ Cfr. Gal 5, 22.

Come antifona d'ingresso è stata assai usata in passato ma sotto la dicitura *in Sabbato in duodecim lectionibus, [statio] ad Sanctum Petrum*²³⁹, cioè nel sabato delle *Tempora* di giugno, nell'ottava di Pentecoste, quando si celebrava una solenne veglia che comprendeva dodici letture e durante la quale potevano essere conferiti gli ordini sacri²⁴⁰. Siamo dunque di fronte ad un contesto celebrativo legato all'invio dello Spirito Santo.

2. La colletta

*Spiritum Sanctum tuum, quæsumus, Domine,
super nos dignanter effunde,
ut omnes, in unitate fidei ambulantes,
et caritatis eius fortitudine roborati,
ad mensuram ætatis plenitudinis Christi occurramus.
Qui tecum.*

La colletta del formulario "B" è di nuova redazione; essa occupava la medesima posizione anche nel messale del 1970. Si tratta di un testo eucologico costruito intorno ad una frase della Scrittura, tratta dalla lettera agli Efesini: «*donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*» (Ef 4, 13), frase celeberrima in rapporto alla confermazione fin da S. Tommaso d'Aquino²⁴¹. Si tratta di un passo presente anche nello schema di omelia proposto dall'OC²⁴².

²³⁹ Cfr. R. HESBERT, *Antiphonale Missarum sextuplex*, Herder, Roma 1985, n. 111.

²⁴⁰ Le veglie del sabato delle Quattro *Tempora* erano caratterizzate dalla possibilità di celebrare le ordinazioni diaconali e presbiterali, oltre che degli ordini minori (cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica, o.c.*, II, 44-45). Va tenuto anche presente che il Messale romano del 1570 prevede per il sabato delle Quattro *Tempora* cinque letture, cui si aggiungono l'epistola ed il Vangelo.

²⁴¹ Cfr. *S. Th.* III, q. 72, a. 1 co.

²⁴² Cfr. OC, 22/3.

Alla citazione della lettera agli Efesini sono state aggiunte due proposizioni; nella prima è contenuta la richiesta specifica, che dà il colore proprio alla celebrazione: *Spiritum Sanctum tuum, quæsumus, Domine, super nos dignanter effunde*. Il riferimento è chiaramente al sacramento che sta per essere celebrato e dunque alla venuta dello Spirito Santo sui confermandi. Tuttavia anche tutti gli altri partecipanti alla celebrazione sono compresi nella richiesta, dato che su tutti è invocato lo Spirito per il raggiungimento della maturità in Cristo.

Tale maturità infatti non è uno stato che si raggiunga una volta per sempre, ma un processo dinamico, iniziato dallo Spirito Santo e da Lui portato avanti nell'anima di ciascuno, che fa sì che ogni fedele cresca nella conoscenza e nell'amore di Cristo per giungere a quella maturità che è la santità, riproduzione in sé dell'immagine del Figlio di Dio. «La maturità cristiana ha il suo prototipo in Gesù Cristo. Perciò si realizza nell'ambito dell'unica fede e nella comunione vitale con Gesù Cristo, Figlio di Dio»²⁴³.

L'altra aggiunta che è stata fatta riguarda l'inciso partecipiale: *et caritatis eius fortitudine roborati*, con il quale, al tema classico del dono dello Spirito *ad robur*, viene accostata la necessità della carità quale virtù che deve animare l'esercizio di tutte le altre. D'altra parte non va dimenticato che la carità è legata al dono dello Spirito Santo, come ricorda S. Paolo in *Rm* 5, 5. In tutta l'orazione si può notare l'eco di *Col* 2, 6-7: «*Sicut ergo accepistis Christum Iesum Dominum, in ipso ambulate, radicati et superaedificati in ipso et confirmati fide, sicut didicistis, abundantes in gratiarum actione*».

3. *L'orazione sulle offerte*

*Hos famulos tuos, Domine,
una cum Unigenito tuo benignus admitte,
ut, qui eius cruce spiritalique sunt unctione signati,
se tibi cum ipso iugiter offerentes,*

²⁴³ *La Sacra Bibbia, o.c.*, nota a p. 1843.

*largiorem in dies effusionem tui Spiritus mereantur.
Per Christum.*

Anche in questo caso siamo di fronte ad un testo di nuova redazione. L'orazione è costituita da una proposizione principale il cui verbo *admitto* si trova all'imperativo, dalla quale dipende una finale introdotta da *ut* e il cui verbo è *mereantur*. Il soggetto della finale è espresso con una proposizione relativa, alla quale è coordinata per giustapposizione una proposizione participiale.

Tutta l'orazione è caratterizzata da un vocabolario oblativo, cosa peraltro non sorprendente visto il genere letterario al quale appartiene. Lo notiamo fin dal verbo della principale, *admitte*, con il quale si chiede a Dio di accettare, di accogliere il sacrificio che è costituito dai suoi stessi *famuli* insieme con il Figlio Unigenito; essi infatti, segnati con la croce di Cristo – altare del sacrificio – e con l'unzione spirituale, si offrono insieme con Lui. Notiamo qui un'applicazione della dottrina petrina della necessità di offrire se stessi come sacrificio spirituale gradito a Dio, unendo il proprio sacrificio a quello di Cristo²⁴⁴.

I riferimenti al contesto celebrativo sono numerosi: si veda, ad esempio, *la cruce spiritalique sunt unctione signati*: questa espressione richiama all'uso del crisma nell'amministrazione della confermazione e ha un chiaro valore pneumatologico; inoltre collega con maggior forza la confermazione e l'Eucaristia: sottolinea infatti come coloro che hanno appena ricevuto lo Spirito Santo con l'unzione crismale sono pronti a offrirsi continuamente al Padre con il Figlio nel sacrificio dell'altare, cosa che può avvenire solo grazie alla presenza e all'azione dello Spirito Santo.

Vi è poi da prestare attenzione all'espressione *largiorem in dies effusionem tui Spiritus mereantur*, che, mentre chiede un'effusione ogni giorno più copiosa dello Spirito, sottolinea l'avvenuta donazione del Paraclito.

²⁴⁴ Cfr. 1Pt 2, 5

4. *L'antifona alla comunione*

Ant. ad communionem (Cf. Ps 33, 6.9)

Accedite ad Dominum et illuminamini: gustate et videte quoniam suavis est (T.P. alleluia).

L'antifona è costituita dall'unione di due versetti del *Sal 34* [33]. Dal punto di vista storico il salmo era in uso nell'*Ordo De reconciliatione pœnitentium, quæ fit in quinta feria cœna Domini* del *Pontificale Romanum* post-tridentino²⁴⁵; durante il giovedì della Settimana Santa si procedeva alla riconciliazione di coloro che erano stati espulsi il mercoledì delle ceneri precedente ed avevano compiuto la penitenza pubblica durante la Quaresima²⁴⁶. Questo salmo veniva cantato – usando come antifona il solo v. 6 – mentre i penitenti, ascoltata l'esortazione del vescovo sulla clemenza divina e la promessa del perdono, entravano in chiesa e si gettavano ai piedi del vescovo²⁴⁷. Dal contesto celebrativo si può dedurre che si volesse far riferimento all'avvicinarsi a Dio per riceverne il perdono, cosa che si manifestava simbolicamente nel prostrarsi ai piedi del vescovo e piangere i propri peccati.

Riteniamo che qui la scelta dei versetti sia dovuta ad un duplice motivo, diverso dall'uso storico testé visto. Dal contesto celebrativo nel suo complesso si può arguire che il riferimento all'avvicinarsi a Dio e

²⁴⁵ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596)*, o.c., nn. 1134-1135.

²⁴⁶ Si tratta di un apparato rituale mutuato dal Pontificale di Guglielmo Durand, il quale a sua volta ricalca i riti raccolti dal Pontificale romano-germanico del X secolo. Nonostante sia il Durand che l'*Editio princeps (1595-1596)* del *Pontificale Romanum* lo riportino con dovizia di particolari esso non era più in uso (cfr. A. MIRALLES, *Teologia liturgica dei sacramenti: Penitenza*, edizione elettronica in www.liturgiaetsacramenta.info (ultimo accesso 18 gennaio 2012), Roma 2009, 54).

²⁴⁷ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596)*, o.c., n. 1136.

all'illuminazione può essere letto come un rimando alla confermazione; come abbiamo già avuto modo di sottolineare, nell'antichità era frequente riferirsi al contesto dell'iniziazione cristiana con termini appartenenti al campo semantico della luce e dell'illuminazione.

D'altra parte però questi due versetti costituiscono la preparazione immediata alla comunione sacramentale; è dunque lecito leggerci un accenno specifico all'accostarsi alla comunione per gustare la dolcezza del Signore.

5. *L'orazione dopo la comunione*

*Quos tui Spiritus, Domine, cumulasti muneribus,
tuique auxisti Unigeniti nutrimento,
fac etiam in plenitudine legis instructos,
ut coram mundo tuæ libertatem adoptionis iugiter manifestent,
et propheticum tui populi munus
sua valeant sanctitate præbere.
Per Christum.*

Questa *post communionem*, di nuova stesura, è costituita da una proposizione principale espressa dall'imperativo *fac*, da cui dipendono una proposizione relativa, una participiale e due complementari, coordinate tra loro, rette da *ut* con il congiuntivo.

Come si vede l'orazione si apre con il ricordo dei sacramenti appena ricevuti: essa infatti è pronunciata a favore di coloro che il Padre stesso ha ricolmato dei doni del suo Spirito e ha rafforzato con il nutrimento del suo Figlio; il linguaggio è allusivo e permette di ampliare l'orizzonte dell'orazione dai neo-confermati a tutti coloro che hanno partecipato alla celebrazione eucaristica.

L'*incipit* dell'orazione utilizza un'espressione che va fatta risalire a LG, 39, ove si dice: «*Christus enim, Dei Filius, qui cum Patre et Spiritu "solus Sanctus" celebratur, Ecclesiam tamquam sponsam suam dilexit, Seipsum tradens pro ea, ut illam sanctificaret, eamque Sibi ut corpus suum coniunxit atque Spiritus Sancti dono cumulavit, ad gloriam Dei*». Le differenze di vocabolario (in LG si

usa *donum* invece del *munus* dell'orazione e lo si usa al singolare invece che al plurale) nulla tolgono all'idea espressa: la Chiesa è stata ricolmata da Cristo del dono dello Spirito Santo. È interessante notare che LG, 39 è il primo punto del capitolo V, dedicato alla chiamata universale alla santità e nelle frasi immediatamente successive a quella appena citata, il Concilio esprime la necessità che la santità della Chiesa si manifesti «nei frutti della grazia che lo Spirito produce nei fedeli» in modo tale che i fedeli portino «nel mondo una luminosa testimonianza e un esempio di questa santità». Siamo dunque perfettamente in linea con quanto espresso non solo dal testo eucologico qui in studio, ma anche, e soprattutto, dal contesto celebrativo nel suo complesso.

Nella partecipiale (*in plenitudine legis instructos*), si chiede che i fedeli siano istruiti nella pienezza della legge in modo tale da realizzare quanto si chiede nelle proposizioni successive che esprimono il fine della petizione; la prima (*ut coram mundo tuae libertatem adoptionis iugiter manifestent*) tocca il classico tema della testimonianza davanti al mondo, ma con la specificità dell'accento all'adozione a figli, data nel battesimo e che la cresima testé ricevuta ha confermato. Anche la seconda complementare (*et propheticum tui populi munus sua valeant sanctitate praebere*) introduce un tema ricorrente quale la santità di vita dei fedeli dopo la celebrazione, ma sottolineandone una particolarità: la capacità di offrire al mondo la funzione profetica del popolo di Dio. Abbiamo qui tre espressioni che troviamo per la prima volta nell'OC e che è opportuno approfondire: *plenitudo legis*, *libertas adoptionis* e *munus propheticum*.

Per quanto attiene al termine *lex*, si tratta di un vocabolo che ha una ricchissima base biblica; rimanda al rapporto tra Dio e il popolo eletto, all'alleanza e alla rivelazione: basti pensare che è questo il nome dato ai primi cinque libri della Sacra Scrittura, su cui si basa l'esistenza stessa del popolo di Israele. La legge che Dio dà a Mosè è il segno dell'appartenenza del popolo a Dio, e pertanto tutta la storia di Israele può essere letta in termini di fedeltà o di infedeltà alla legge, che significa fedeltà o infedeltà a Dio. Volendo limitarci a commentare pochi aspetti più importanti, possiamo far riferimento a S. Paolo: significativo in questo senso è *Gal 4,4-*

5:«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». L'Incarnazione del Figlio di Dio provoca un cambiamento essenziale nel rapporto tra l'uomo e Dio: non è più l'appartenenza ad un popolo e l'osservanza della legge di tale appartenenza a salvare, ma Cristo stesso: lui è la nuova legge («Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati» come afferma in *Gv* 15,12), il modello, il compimento della legge data a Mosè.

E così comprendiamo anche il significato di un altro termine chiave: *plenitudo*. L'abbiamo già incontrato in *Gal* 4, 4, ove si riferisce al tempo, al *kairos* dell'Incarnazione; ma non basta. Cristo stesso infatti afferma: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (*Mt* 5, 17). E tale pienezza di senso è innanzitutto la sua stessa persona: «L'adempimento perfetto della Legge poteva essere soltanto l'opera del divino Legislatore nato sotto la Legge nella Persona del Figlio»²⁴⁸. Con Gesù dunque avviene un cambiamento che non riguarda solo il popolo eletto, ma che è essenziale anche per ciò che attiene al nostro rapporto con la legge: «Con Gesù, la Legge non appare più incisa su tavole di pietra ma scritta nel "cuore" (*Ger* 31, 33) del Servo che, proclamando "il diritto con fermezza" (*Is* 42, 3), diventa l'"Alleanza del Popolo" (*Is* 42, 6)»²⁴⁹.

Per questo S. Paolo può implorare Dio che conceda ai cristiani di Efeso «che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità siate in grado (...) di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (*Ef* 3, 17-18a. 19). Si vede qui come tutto l'organismo spirituale del cristiano è tenuto insieme dall'azione e dalla presenza dello Spirito Santo.

²⁴⁸ CCC, 580.

²⁴⁹ *Ibid.*

S. Tommaso, parlando di principi esterni ai nostri atti che ci spingono al bene, li divide in legge e grazia. Per quanto attiene alla legge, dopo aver spiegato in cosa consista la legge in generale, e aver studiato diversi tipi di legge (eterna, naturale, umana e antica), giunge alla nuova legge, cioè a quella del vangelo. Qui afferma che «la nuova legge principalmente è la stessa grazia dello Spirito Santo, concessa a coloro che credono in Cristo»; cita infatti S. Paolo, laddove questi afferma che la legge è la stessa grazia della fede (*Rm* 3, 27 e soprattutto 8, 2). E conclude: «per questo S. Agostino insegna: “quali sono le leggi divine che Dio stesso ha scritto nei cuori, se non la presenza medesima dello Spirito Santo?”»²⁵⁰. Poco oltre ribadisce in maniera sintetica quanto appena detto: «L'elemento principale della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo che si manifesta mediante la fede operante nella carità»²⁵¹.

Dobbiamo inoltre tener presente che se in *Rm* 13, 10 S. Paolo afferma che la pienezza della legge è l'amore, cioè che la giustizia ha il suo compimento vero nella carità, è altrettanto vero che poco prima (*Rm* 5, 5) egli ha legato la carità allo Spirito Santo. Come si vede, all'espressione *plenitudo legis instructos* non solo soggiace un vastissimo territorio biblico, ma essa apre anche un ampio panorama pneumatologico.

Anche l'espressione *libertas adoptionis* riveste un notevole interesse ed è opportuno considerarne innanzitutto le radici bibliche. Se è vero che nell'espressione utilizzata dalla nostra formula si può percepire un rimando a *Rm* 8, 21 che parla della *libertatem gloriae filiorum Dei* quale fine della Redenzione stessa, va anche sottolineato che S. Paolo approfondisce il tema della libertà in diversi luoghi. Si prenda ad esempio il passo di *Gal* 2, 4 in cui difende con forza la libertà che Cristo ha guadagnato per tutti coloro che credono in Lui, libertà da precetti che in realtà sono dottrina di uomini e che non valgono più nel contesto della nuova legge promulgata dalla passione, morte e risurrezione di Cristo. Sempre nella lettera ai Galati

²⁵⁰ S. Th. I-II, q. 106, a. 1.

²⁵¹ S. Th. I-II, q. 108, a. 1.

insiste ancora sullo stesso argomento: «Cristo ci ha liberati per la libertà! State dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (*Gal* 5, 1).

Tale libertà è frutto della nuova legge, che lo stesso S. Paolo definisce «legge dello Spirito, che dà la vita in Cristo» (*Rm* 8, 2). Ma, come abbiamo già visto, la nuova legge è la grazia dello Spirito Santo; inoltre sappiamo che «*ubi Spiritus, ibi libertas*» (*2Cor* 3, 17). S. Tommaso, commentando questi passi delle lettere di S. Paolo nel corso dell'esposizione sul contenuto della nuova legge, afferma che: «agisce liberamente chi agisce per se stesso. Ora, quando un uomo agisce per abito, agisce per se stesso, se codesto abito è consono alla natura umana (...). E poiché la grazia dello Spirito Santo è come un abito interiore infuso in noi che ci spinge a ben operare, esso ci fa compiere liberamente gli atti che sono in armonia con essa, e ci fa evitare quelli che ad essa si oppongono. Ecco quindi che la nuova legge si chiama legge della libertà per due motivi. Primo, perché non ci obbliga a fare, o ad evitare troppe cose, ma solo quelle indispensabili, o incompatibili con la salvezza, le quali sono comandate o proibite dalla legge. Secondo, perché ci fa osservare codesti precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire per una spinta interiore della grazia»²⁵².

Vi è poi da prendere in considerazione la seconda parte dell'espressione, il termine *adoptio*. Anche in questo caso si tratta di un vocabolo presente – nei termini di nostro interesse – solo nelle lettere di S. Paolo. Ed è particolarmente interessante che il testo eucologico in studio unisca *adoptio* a *libertas*, dato che S. Paolo parla dell'adozione a figli ricevuta con il battesimo in opposizione allo spirito da schiavi: «*non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus Abba Pater*» (*Rm* 8, 15). In effetti tutto il capitolo ottavo della lettera ai Romani è dedicato alla vita secondo lo Spirito. Dopo aver dedicato tre capitoli (dal 5 al 7) al rapporto tra libertà, legge e peccato prima e dopo la redenzione operata da Cristo, in questo capitolo descrive i

²⁵² S. Th. I-II, q. 108, a. 1.

cristiani come coloro nei quali abita lo Spirito di Dio, motivo per il quale essi si comportano quali figli adottivi: «tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio» (*Rm* 8, 14).

Nel capitolo successivo, poi, S. Paolo analizza il rapporto tra la filiazione secondo la carne e quella secondo la promessa, mostrando come la salvezza non viene dall'appartenenza al popolo di Israele ma dall'adozione a figli (*Rm* 9, 3-8). D'altra parte la possibilità di essere ricevuti da Dio come figli adottivi è precisamente il fine dell'Incarnazione, come afferma in *Gal* 4, 4-5. Infine, nel grande inno che apre la lettera agli Efesini, vediamo l'adozione a figli quale culmine delle benedizioni di Dio; come abbiamo già avuto modo di sottolineare, il tema della benedizione è prettamente pneumatologico, e qui a maggior ragione, poiché S. Paolo mostra il disegno eterno del Padre che si realizza in Cristo per mezzo dello Spirito Santo.

Infine il termine *munus propheticum* non compare nella Sacra Scrittura. In tutto il MR questa è l'unica volta in cui appare quest'espressione²⁵³. La ritroviamo invece nella *Lumen Gentium*, laddove si afferma che i laici portano a compimento nella propria vita quotidiana la funzione profetica di Cristo, fino alla sua piena manifestazione²⁵⁴. Ancora una volta il testo eucologico ci riporta alla dottrina sulla vita dopo la confermazione: una vita nella quale i fedeli sono «più strettamente obbligati a diffondere e a difendere la fede con la parola e con l'opera»²⁵⁵.

²⁵³ L'uso di *munus* per indicare compito, ufficio, incarico o simili, è attestato nel MR (ad esempio nei formulari delle messe rituali per le ordinazioni *munus episcopale*, *presbyteratus munus*, *diaconatus munus*; ma anche *pastorale munus*), ma non è molto rappresentato. Inoltre non si fa mai riferimento ai *tria munera* di Cristo (e di conseguenza della Chiesa) in maniera diretta (cfr. M. SODI, A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*, o.c., s.v.).

²⁵⁴ Cfr. *LG*, 35.

²⁵⁵ *Ibid*, 11.

**E. ALIÆ ORATIONES PRO OPPORTUNITATE
ADHIBENDÆ**

L'OC propone, oltre ai due formulari appena studiati, altri tre testi eucologici, che possono sostituire *pro opportunitate* quelli precedentemente offerti. Si tratta di una colletta, una *super oblata* ed una *post communionem* con una storia assai lunga alle loro spalle.

1. La colletta

*Mentes nostras, quæsumus, Domine,
Paraclitus qui a te procedit illuminet,
et inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem.
Qui tecum.*

La struttura sintattica è piuttosto semplice. L'orazione principale è retta da un congiuntivo esortativo (*illuminet*), il cui soggetto è lo Spirito Santo, definito come *Paraclitus qui a te procedit*. Oggetto dell'illuminazione sono le anime dei presenti; inoltre abbiamo un secondo congiuntivo esortativo (*inducat*) coordinato con il precedente e una proposizione avverbiale introdotta da *sicut*.

La preghiera è rivolta al Padre, al quale la Chiesa domanda che lo Spirito Santo, procedente da lui, compia due azioni: illumini le anime dei fedeli e le introduca alla verità tutta intera. Si tratta di una colletta assai semplice, con pochi riferimenti specifici al contesto celebrativo nel quale viene utilizzata. Tuttavia è un testo molto antico e caratterizzato dalla sobria bellezza tipica della liturgia romana.

Va detto innanzitutto che questo testo compare in numerosi codici antichi, primo fra tutti in ordine cronologico, nel Sacramentario

Gregoriano-adrianeo, nonché nel Paduense e nel Tridentino²⁵⁶; siamo dunque di fronte a materiale eucologico che risale all'anno 680 o persino anteriore.

Se le varianti testuali non sono molto numerose, sono invece parecchi gli usi liturgici di questo testo. La stragrande maggioranza dei codici lo riporta come testo per la feria IV dell'ottava di Pentecoste, in alcuni casi come *collecta ad missam matutinalem seu de sollemnitate*²⁵⁷, più spesso come colletta *de ieiunio*²⁵⁸, ma sempre nel contesto di Pentecoste. In questa posizione la ritroviamo, invariata dal punto di vista testuale, anche diversi secoli più tardi, come ad esempio nel *Missale* di Aquileia (1519) o nel *Missale* Lateranense del 1754.

Sono poi attestati altri usi, meno diffusi, ma interessanti, come ad esempio come colletta della messa votiva *de sancto Spiritu* per i giorni feriali²⁵⁹.

Da notare infine che il *Missale Romanum* del 1962 la utilizza come *collecta* della feria IV delle *Tempora* di Pentecoste o *Tempora d'estate*²⁶⁰.

²⁵⁶ Cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum V. I-O. Orationes 3029-3699*, Corpus Christianorum Series Latina, CLXD, Brepols, Turnholt 1994, n. 3333b.

²⁵⁷ Così, ad esempio, il messale dell'abbazia di S. Agostino di Canterbury (n. 53), il *missale parvum* di Vich dell'XI secolo (n. 207) o il messale dell'abbazia di Bec in Francia (n. 90) del XIII secolo.

²⁵⁸ Così, ad esempio, oltre al Gregoriano-adrianeo (n. 538), al Paduense (n. 480) ed al Tridentino (n. 584) poc'anzi citati, anche il Gellonense (n. 1044), il sacramentario di Fulda (n. 987), il *Missale Beneventanum* (n. 122), ed altri.

²⁵⁹ Quest'uso è attestato solo da un Messale premonstratense del XII secolo conservato a Parigi (n. 222).

²⁶⁰ Cfr. M. SODI, A. TONIOLO, P. BRUYLANTS, *Liturgia Tridentina. Fontes - Indices - Concordantia 1568-1962*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, n. 679.

Siamo pertanto di fronte ad un testo assai antico e molto utilizzato nel corso dei secoli; benché non sia stato messo in relazione con la celebrazione della confermazione, tuttavia è evidente il suo rapporto costante con la solennità di Pentecoste e pertanto con l'invio dello Spirito Santo.

Per quanto attiene alle fonti alle quali l'autore di questa colletta ha attinto, dobbiamo tener presente soprattutto il Vangelo di Giovanni; da esso infatti provengono espressioni come Paraclito (*Gv* 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7), il procedere dello Spirito dal Padre (*Gv* 15, 26) o ancora il ruolo dello Spirito nel condurre alla verità (*Gv* 16, 13). Ritroviamo inoltre il tema dell'illuminazione dell'anima da parte dello Spirito, che abbiamo visto nello studio della costituzione apostolica *Divinæ consortium naturæ*. Si tratta quindi di una colletta quanto mai appropriata al contesto liturgico che stiamo studiando.

2. *L'orazione sulle offerte*

*Suscipe, quæsumus, Domine, oblationem familiæ tuæ,
ut, qui donum Spiritus Sancti susceperunt,
et collata custodiant, et ad æterna præmia perveniant.
Per Christum.*

Questa *super oblata* presenta anch'essa una struttura sintattica semplice, nella quale l'imperativo *suscipe* è il verbo principale, il cui complemento oggetto è *oblationem familiæ tuæ*, e dal quale dipendono due proposizioni finali introdotte da *ut*, coordinate tra loro. Il soggetto delle due finali è espresso dalla proposizione relativa *qui donum Spiritus Sancti susceperunt*.

La preghiera anche in questo caso è rivolta al Padre, al quale si chiede di accettare l'offerta sacrificale presentatagli dalla sua famiglia; scopo della petizione è che coloro che hanno ricevuto il dono dello Spirito lo custodiscano e possano giungere ai premi eterni; il plurale *collata* allude ai doni derivati dal dono dello Spirito. Come è proprio di questo genere di orazioni, la richiesta non presenta una sezione anamnetica sviluppata poiché è basata sul sacrificio presentato.

Il testo, per la maggior parte assai antico, presenta un'aggiunta recente costituita da *qui donum Spiritus Sancti susceperunt*. L'orazione originale ha *sub tuæ protectionis auxilio* e compare già nel Gelasiano antico²⁶¹ come *secreta* della *Dominica in Octava Paschae*. Un'ulteriore variante testuale recente riguarda il verbo *custodiant*, che sostituisce l'originale *non perdant*.

Un numeroso gruppo di manoscritti raccoglie il medesimo testo, ma presenta un uso liturgico analogo: in essi infatti lo ritroviamo come orazione *super oblata* o *secreta* della feria III *in albis*. All'interno di questo gruppo troviamo alcuni sacramentari di origine ambrosiana e risalenti al IX-XI secolo che utilizzano questa orazione per la messa *pro baptizatis in ecclesia minore* che si celebrava nella feria III *in albis*²⁶².

La recente sostituzione di alcune parole ha determinato un inserimento più specifico nel contesto liturgico nel quale questo testo viene utilizzato²⁶³; infatti, la storia redazionale che abbiamo qui sommariamente riportato mostra che il contesto liturgico originale ha più a che fare con la Pasqua che con la Pentecoste o con la confermazione, benché l'uso ambrosiano si avvicini all'uso romano attuale dato che è utilizzata in riferimento ai riti dell'iniziazione cristiana.

L'accenno al dono dello Spirito rimanda al discorso di Pietro riportato dagli Atti degli Apostoli, in linea con il contesto di iniziazione nel quale la tradizione ambrosiana l'ha utilizzato: «*Pœnitentiam, inquit, agite, et baptizetur*

²⁶¹ GeV (n. 501). È raccolta anche dal Gellonense (n. 798) e dal coevo sacramentario di Praga (n. 107, 2) un gelasiano gregorianizzato, con il medesimo uso liturgico (cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum IX. S-V Orationes 5539-6121, o.c.*, n. 5827).

²⁶² Sono il sacramentario di Ariberto (n. 444), il *Bergomensis* (n. 583), il sacramentario ambrosiano di Biasca (n. 547) ed il *Sacramentarium Triplex* (n. 1394, 1403); la riporta anche il *Ambrosianae missae ritus et ordo* edito da J. Pamelius nel 1571 (n. 357).

²⁶³ Peraltro questa orazione ricorre solo qui in tutto il MR (cfr. M. SODI, A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani, o.c.*, R2410so).

unusquisque vestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Sancti Spiritus» (At 2, 38).

La richiesta che la Chiesa fa a Dio per mezzo di questa orazione crea un collegamento importante con la vita successiva alla celebrazione ed al suo legame con l'Eucaristia: si chiede infatti di accettare i doni presentati per il sacrificio affinché tutti i fedeli, ma soprattutto i neo-confermati, ricevano la grazia necessaria per custodire il dono ricevuto – senza la grazia di Dio non è possibile perseverare – e per mezzo di esso, giungano a godere del premio eterno.

3. *L'orazione dopo la comunione*

*Spiritum nobis, Domine, tuæ caritatis infunde,
ut, quos uno pane cælesti satiasti,
una facias pietate concordēs.
Per Christum.*

L'orazione presenta un verbo principale (*infunde*) che ha il suo complemento oggetto in *spiritum tuæ caritatis*; dall'imperativo dipende la finale introdotta da *ut* che ha come verbo *facias* e come complemento oggetto la proposizione relativa *quos uno pane cælesti satiasti*. *Concordēs* è un aggettivo con funzione di predicativo; compie anche la funzione di antecedente del pronome relativo *quos*.

Dal punto di vista del vocabolario è interessante notare l'uso dell'espressione *spiritum tuæ caritatis* per definire lo Spirito Santo, espressione da far risalire alla lettera ai Romani: «*caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*» (Rm 5,5). Inoltre va notata la ricorrenza del verbo *infunde*, assai rappresentato in tutto l'apparato eucologico che stiamo studiando.

Con questa orazione si chiede a Dio Padre di infondere lo Spirito della sua carità affinché coloro che si sono accostati alla mensa dell'Eucaristia siano resi concordi nella *pietas*; è interessante notare che la *pietas* è la virtù propria dei figli nei riguardi dei genitori e che pertanto in questo caso

siamo di fronte ad un riferimento implicito alla filiazione divina e al dono di piet , uno dei sette doni tradizionalmente riferiti all'invio dello Spirito Santo²⁶⁴.

Si tratta di un testo assai utilizzato nel corso dei secoli. Lo troviamo infatti in numerosissimi manoscritti, con svariati usi liturgici. Secondo la compilazione di Moeller, Clément e Coppieters 'T Wallant, gli usi possono essere riuniti in sei gruppi distinti²⁶⁵, nel primo dei quali troviamo anche l'attestazione pi  antica: il testo di questa orazione compare infatti per la prima volta nel Sacramentario Veronese come *post communio* di una messa riportata sotto il titolo *in natale episcoporum* del mese di settembre²⁶⁶.

Il secondo gruppo - che comprende una quarantina di manoscritti tra i quali il Gelasiano antico, il Paduense ed il Tridentino²⁶⁷ - utilizza questa orazione come *post communionem* (o *ad complendum*) per una messa votiva *de caritate* (o *pro caritate*, o ancora *pro concordia fratrum*).

Un terzo gruppo, anch'esso assai numeroso (circa una trentina di codici), utilizza questo testo eucologico come *post communionem* nel contesto della quinquagesima; la variazione corrisponde all'uso nella feria V, VI o in giorno di sabato.

²⁶⁴ Cfr. Cap. IV, C.

²⁶⁵ Cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum VIII. R-S Orationes 4955-5538*, Corpus Christianorum Series Latina, CLX G, Brepols, Turnholt 1996, n. 5521a.

²⁶⁶ Si tratta della XIV *Item alia* (cfr. L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, o.c., n. 1049).

²⁶⁷ GeV (n.1330), Paduense (n. 1094) e Tridentino (n. 1308). Le varianti testuali per i manoscritti appartenenti a questo gruppo sono poco numerose e non significative (cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum VIII. R-S Orationes 4955-5538*, o.c., n. 5521a).

Vi è poi un gruppo di cinque manoscritti di ambito ambrosiano²⁶⁸, che riportano questa preghiera come *post communionem* della domenica delle Palme, con *statio ad sanctum Laurentium*; secondo le indicazioni rubricali era usata prima della processione.

Gli ultimi due gruppi di codici sono meno rappresentati; il primo è costituito da alcuni gelasiani misti dell'VIII secolo, nei quali quest'orazione compare ancora una volta come *post communionem* ma nel contesto del tempo di Avvento²⁶⁹. L'ultimo gruppo infine è costituito da tre codici che riportano questa orazione in tre contesti liturgici differenti: il *Missale Gallicanum Vetus* (s. VIII) la propone con la rubrica *oratio post communionem* della *missa paschalis, IV feria* (n. 216); il Sacramentario-Pontificale del vescovo Wolfgang di Ratisbona (s. X) con la rubrica *oratio ad complendum* di una *alia missa quotidiana* (n. 1619); il *Missale parvum* di Vic (s. XI) con la rubrica *postcommunio in die Pentecostes* (n. 203).

Va anche tenuto presente che il *Missale Romanum* del 1962 la utilizza in cinque contesti diversi, sempre come *post communio*: nella feria VI dopo il mercoledì delle ceneri, nella veglia del Sabato Santo, nella messa del giorno di Pasqua e per il lunedì dell'ottava di Pasqua; l'ultimo caso è quello della messa *pro concordia in congregatione servanda*, ove è inclusa tra le *orationes*

²⁶⁸ Sono il sacramentario di Ariberto (n. 385), il *Bergomensis* (n. 460), il sacramentario ambrosiano di Biasca (n. 418), un sacramentario ambrosiano della fine del secolo IX che appartenne al monastero di S. Simpliciano (n. 239) ed il *Sacramentarium Triplex* (n. 1100) (cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum VIII. R-S Orationes 4955-5538*, o.c., n. 5521a).

²⁶⁹ L'*Engolismensis* n. 1556, il *Gellonensis* n. 1692, l'*Augustodunensis* n. 1084 ed il *Sangallensis* n. 1395 la propongono all'interno del formulario di una *alia missa quotidiana de adventu*. Vi è poi da segnalare l'uso che ne fa il ben posteriore sacramentario di Fulda: questo gregoriano gelasianizzato la riporta per la feria IV *inter dominicas IIIam et IVam ante Natale Domini* (n. 1733).

*diversæ*²⁷⁰. Anche in questo caso possiamo leggerne l'uso pasquale in riferimento alla celebrazione dell'iniziazione cristiana. Tuttavia la molteplicità d'uso indica pur sempre che si tratta di un testo privo di un contesto celebrativo specifico.

S. Agostino presenta a più riprese la concordia tra i fedeli e l'unità della Chiesa come effetto dello Spirito Santo. Commentando *1Gv* 3, 23-24 il santo vescovo di Ippona fa riferimento proprio al contesto liturgico della confermazione; chiarisce infatti che il fatto che i fanciulli lì presenti non avessero cominciato a parlare varie lingue dopo aver ricevuto l'imposizione delle mani da parte sua, non era segno che lo Spirito non era sceso su di loro. Infatti: «da cosa ciascuno arriva a conoscere di aver ricevuto lo Spirito Santo? Interroghi il suo cuore: se egli ama il fratello, lo Spirito di Dio rimane in lui. Esamini e metta alla prova se stesso davanti a Dio; veda se c'è in lui l'amore della pace e dell'unità, l'amore alla Chiesa diffusa in tutto il mondo. (...) Se dunque vuoi conoscere se hai ricevuto lo Spirito, interroga il tuo cuore (...) e se là c'è la carità verso il fratello, sta' tranquillo. Non può esserci l'amore senza lo Spirito di Dio»²⁷¹. Altrove, poi afferma: «abbiamo dunque lo Spirito Santo, se amiamo la Chiesa: e l'amiamo se ci manteniamo inseriti nella sua unità e carità»²⁷².

Si può inoltre affermare che il testo dell'orazione contiene la dottrina comune del ruolo dello Spirito Santo nella vita del cristiano: costituito nell'unico Corpo di Cristo che è la Chiesa per mezzo del battesimo e mantenuto nell'unità e accresciuto in essa grazie alla partecipazione al

²⁷⁰ Cfr. M. SODI, A. TONIOLO, P. BRUYLANTS, *Liturgia Tridentina. Fontes - Indices - Concordantia 1568-1962, o.c.*, n. 1069. L'unica differenza testuale è la sostituzione di *una facias pietate* con *tua facias pietate*, che peraltro è attestata in numerosi manoscritti precedenti.

²⁷¹ SANT'AGOSTINO, *In Io. Ep. tr.*, 6, 10: SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, A. VITA, E. GANDOLFO, V. TARULLI, G. MADURINI, L. MUSCOLINO (edd.), *Opera Omnia di Sant'Agostino*, XXIV, Città Nuova, Roma 1968, 1763.

²⁷² SANT'AGOSTINO, *In Io. evang. tr.*, 32, 8: *ibid*, 697-699.

sacrificio della Messa, il cristiano riceve lo Spirito Santo, Spirito di carità, ed è chiamato a vivere questa virtù nella vita quotidiana, ad esercitarla in particolare per mezzo della concordia con gli altri uomini suoi eguali. Tale concordia si manifesta e si alimenta della vita di pietà, della vita di relazione con Dio.

F. IL VOCABOLARIO EUCOLOGICO

Dopo aver preso in considerazione i testi eucologici messi a disposizione dall'OC per la celebrazione della messa rituale, nella presente sezione concentreremo la nostra attenzione sullo studio di alcuni termini che riteniamo cruciali per la comprensione degli aspetti pneumatologici della celebrazione. Studieremo non solo singoli vocaboli, ma anche alcune espressioni, sia per quanto attiene al loro significato specifico nel latino classico e liturgico, sia all'uso che ne hanno eventualmente fatto gli autori cristiani. In tal modo cercheremo di notare anche eventuali riferimenti allo Spirito non immediatamente evidenti.

Dallo studio del materiale eucologico testé fatto, il primo elemento facilmente evidenziabile è che ci troviamo di fronte ad un insieme di formule piuttosto disomogeneo. Al suo interno infatti sono presenti testi di sicura antichità, mescolati ad altri di nuova redazione. La presentazione di una sintesi del vocabolario in esso contenuto – che qui ci prefiggiamo – comporta pertanto un'indubbia difficoltà. Per giungere a detta sintesi procederemo all'analisi delle associazioni verbali, poi prenderemo in esame quelle nominali ed infine le associazioni determinative²⁷³.

²⁷³ Per *associazione verbale* intendiamo le espressioni in cui il termine "Spirito Santo" (o suoi analoghi) è messo in relazione con un verbo sia in quanto soggetto sia come complemento; le *associazioni nominali* sono quelle espressioni in cui il termine "Spirito Santo" (o suoi analoghi) è in rapporto complementare con altri sostantivi; infine le *associazioni determinative* sono quelle espressioni nelle quali

1. Associazioni verbali

L'analisi da noi condotta sui testi, mostra che sono più numerose le associazioni verbali relative allo Spirito Santo rispetto a quelle nominali o determinative.

1.1. *Confirmo*

Il primo termine sul quale intendiamo porre la nostra attenzione è il verbo *confirmo*, il più frequentemente associato allo Spirito Santo all'interno delle formule dell'OC, oltre ad essere all'origine del nome del sacramento.

Confirmo ha sostanzialmente due ambiti di significato: il primo è rafforzare che, applicato ad oggetti di diversa natura significa porre solide fondamenta, consolidare, mentre se applicato a persone significa far crescere sia in termini corporei che morali²⁷⁴. Il secondo ambito semantico è quello di corroborare, fortificare; è questo l'uso che ne fa la Vulgata quando riporta le parole di Cristo a Pietro «*et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*» (Lc 22, 32 Vg). Quando usato in questo senso, ha generalmente come complemento diretto una persona o un gruppo di persone – spesso sono i fedeli che vengono fortificati dall'azione divina²⁷⁵. Vi è poi anche il significato di affermare o costituire, sanzionare.

si attribuisce un aggettivo al termine "Spirito Santo" o a suoi analoghi. Per lo studio della terminologia pneumatologica cfr. A. M. TRIACCA, *Spirito Santo I, o.c.*, 1894. Ovviamente, vista la disomogeneità dei testi, sarà necessario anche tenere in considerazione le eventuali differenze di significato dovute all'evoluzione della lingua latina; inoltre non prenderemo in considerazione tutti i termini che appaiono nei testi succitati, ma solo quelli che riteniamo utili all'analisi degli aspetti pneumatologici degli stessi.

²⁷⁴ Cfr. *Thesaurus Linguae Latinae (editus iussu et auctoritate consilii ab academici societatisque diversarum nationum electi)*, o.c., vol. VI, s.v.

²⁷⁵ Come ad esempio in *Sal 80 (79)*, 16.18 «¹⁶*Et protege eam, quam plantavit dextera tua, et super filium hominis, quem confirmasti tibi.* ¹⁸*Fiat manus tua super virum dexterae tuae, super filium hominis, quem confirmasti tibi.*».

Per quanto attiene più specificamente al sacramento, Botte ed altri autori collocano l'origine dell'uso tecnico di questo verbo - indicante cioè specificamente la seconda tappa dell'iniziazione cristiana - in Gallia, intorno al V secolo²⁷⁶. Botte, dopo aver studiato l'uso di questo verbo all'interno di fonti antiche, sostiene che *confirmare* significherebbe solamente che il rito della confermazione viene ad aggiungere al battesimo una sorta di perfezione. A suo parere voler estrarre da tale parola l'idea di una grazia di forza propria della confermazione è probabilmente un controsenso. A sostegno di questa tesi Botte riporta l'uso del verbo nelle medesime fonti per segnalare anche la comunione sotto le due specie; in particolare si dice che il fedele, che ha ricevuto il Corpo di Cristo, viene confermato con il calice. Il senso di *confirmo* sarebbe dunque equivalente a *perficio*²⁷⁷.

Senza nulla togliere alle conclusioni a cui è arrivato Botte, d'altra parte bisogna considerare diversi ordini di fattori: innanzitutto le fonti antiche citate non sono fonti primarie ma secondarie²⁷⁸; in secondo luogo il campo semantico di *vis/robur* è pienamente tradizionale e strettamente legato a quello della confermazione²⁷⁹, e a tutt'oggi non è affatto estraneo all'OC.

²⁷⁶ Cfr. B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, «La Maison -Dieu» 54 (1958), 17. Concordano con Botte anche L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-Eusebienne de pentecôte: l'origine de la confirmatio en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, o.c. e F. C. QUINN, *Confirmation reconsidered: rite and meaning*, o.c., 360-361.

²⁷⁷ Cfr. B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, o.c., 16-22.

²⁷⁸ Botte ricorre a fonti indubbiamente antiche e universalmente riconosciute come indispensabili per ricostruire la struttura delle celebrazioni nei primi secoli (cita ad esempio il *De Mysteriis* e il *De Sacramentis* di S. Ambrogio, le Lettere di S. Leone Magno o i Canoni di diversi sinodi o concili); tali fonti d'altra parte non sono fonti primariamente liturgiche. È chiaro che il suo obiettivo non è quello di verificare l'uso del verbo nel vocabolario eucologico ma i termini utilizzati per definire il sacramento.

²⁷⁹ Non c'è ormai alcun dubbio che il ricorso al tema della rafforzamento e della lotta per spiegare la confermazione è entrato nella teologia, per così dire "dalla

Infine il nostro obiettivo è considerare l'uso che oggi nell'OC si fa del verbo *confirmo*.

A livello liturgico esso compare nella formula del sacramento nel Pontificale Romano-germanico del X secolo (*Confirmo et consigno te in nomine patris et filii et spiritus sancti*) e passa poi con qualche piccola variazione nei libri liturgici successivi, compreso il *Pontificale Romanum* del 1595 (*Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*), e resterà tale fino all'attuale OC, che invece raccoglie la formula in uso in oriente. Ciò significa che *confirmo* è stato usato in relazione alla confermazione per circa nove secoli.

Nell'OC attualmente vigente il verbo *confirmo* è utilizzato solo dai testi di nuova redazione; pertanto può essere interessante andare a vederne l'uso anche nel *Missale Romanum*, allo scopo di verificarne l'uso in un libro liturgico coevo. Nel MR il verbo, nelle sue diverse forme, compare 74 volte; solo in 18 casi il complemento diretto non è una persona²⁸⁰. Va anche notato che spesso nella stessa orazione vengono utilizzate endiadi comprendenti *confirmo* e un altro verbo come ad esempio *corrobora*, oppure sostantivi come *virtus*.

porta di servizio": esso ha la sua origine nell'omelia di Pentecoste di Fausto di Riez, che ha attraversato il Medioevo sotto diverse attribuzioni e giunta fino a noi grazie all'inclusione nel Decreto di Graziano come Decretale di Papa Melchiade (su questo tema cfr. L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-Eusebienne de pentecôte: l'origine de la confirmatio en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez, o.c., spec. 21-82*). Ora, anche se la verifica dell'errore di attribuzione toglie valore al testo in sé, è pur vero che la lettura teologica della confermazione per secoli ha fatto ricorso al tema del rafforzamento in vista della lotta, e ciò non può essere considerato semplicemente come un errore del passato da eliminare.

²⁸⁰ Dal punto di vista puramente grammaticale dovremmo considerare che la somma totale è di 25, ma in 7 casi il complemento diretto è *corda*, e pertanto riteniamo che questi sette casi debbano essere annoverati tra i complementi diretti personali (cfr. M. SODI, A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani, o.c., s.v.*).

Nell'OC *confirmo* è il verbo più frequentemente associato alla ricezione del sacramento ed è usato con strutture diverse: talvolta è lo Spirito Santo a *confirmare* i fedeli con l'abbondanza dei suoi doni²⁸¹, talaltra è il Padre che si è degnato di farlo attraverso il dono dello Spirito²⁸²; in un caso poi è al Figlio che si chiede di confermare i fedeli nella confessione della vera fede²⁸³. I significati di tale verbo ruotano intorno al concetto di rafforzamento: irrobustire, consolidare, dare conferma, confortare, ecc.²⁸⁴

Molto interessante è la formula di invito alla preghiera presente all'inizio della *impositio manuum*, nella quale si invita il popolo a pregare affinché Dio Padre onnipotente effonda sui suoi figli d'adozione lo Spirito Santo, che li confermi con l'abbondanza dei suoi doni²⁸⁵. È degno di nota il fatto che il verbo abbia come complemento diretto i figli di Dio – siamo pertanto nell'ambito del campo semantico del rafforzare, corroborare – e che ciò avvenga per mezzo dell'abbondanza dei doni dello Spirito Santo. In questo senso comprendiamo meglio il ruolo giocato dai doni dello Spirito e vediamo lo stretto rapporto che sussiste con gli altri termini del vocabolario eucologico, come i verbi *effundo* e *immitto* che fanno riferimento proprio all'abbondanza dei doni stessi.

²⁸¹ Come nell'invito all'orazione dell'*impositio manuum* (Cfr. OC, 24).

²⁸² Come nell'*Hanc igitur* proprio (Cfr. MR, 909).

²⁸³ Nella seconda sezione della *Benedictio in fine Missae* (Cfr. MR, 910); nella prima intenzione dell'*Oratio universalis*, poi, è la stessa donazione dello Spirito a confermare i fedeli (Cfr. OC, 30).

²⁸⁴ Cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.

²⁸⁵ Questo è il testo dell'orazione: «*Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos filios adoptionis suæ, iam in Baptismate æternæ vitæ renatos, Spiritum Sanctum benignus effundat, qui illos abundantia suorum confirmet donorum, et unctione sua Christi, Filii Dei, conformes perficiat*».

1.2. *Perficere*

Perficere è il secondo verbo più utilizzato dall'OC per descrivere la confermazione; si tratta di un verbo assai interessante perché presente già nelle più antiche attestazioni²⁸⁶; inoltre nell'OC esso ricorre sia in un testo antico come la colletta del formulario A, sia in un testo di nuova redazione come l'invito alla preghiera dell'*impositio manuum*.

Per quanto riguarda il significato del verbo, il suo ambito semantico deriva dal suo essere un composto del verbo *facio* con il prefisso *per*-²⁸⁷: condurre a termine, perfezionare. Pertanto è generalmente tradotto in italiano con compiere, perfezionare, rendere.

Botte lo studia insieme al verbo *consummare*, dato che anch'esso viene utilizzato in relazione alla confermazione²⁸⁸. Dagli studi di Botte risulta che esiste una sostanziale sinonimia, che affonda le sue radici nel greco *τελειόω*, da cui entrambi deriverebbero; in ogni caso risulta chiaro che questo verbo sta ad indicare che il dono dello Spirito è presentato come il compimento di ciò che si inizia nel battesimo.

Nell'OC lo ritroviamo in due testi eucologici differenti. Il primo è la colletta del formulario A, un testo di antica redazione; stando a quanto sin qui detto a proposito del verbo *perficere*, possiamo leggere questa orazione in un modo leggermente differente: si chiede che lo Spirito Santo, che sta per sopraggiungere perfezioni l'opera di trasformazione dei fedeli in

²⁸⁶ Come ad esempio nel Sinodo di Elvira in Spagna dei primi anni del IV secolo (cfr. *DH*, 120), ma anche in S. Ambrogio (cfr. Cap. I, B.1.4 del presente lavoro).

²⁸⁷ Tale prefisso indica "portare a compimento", "portare fino in fondo", come ad esempio nel verbo *perago* che significa perseguire un processo fino alla sentenza, o anche in *perfero* che significa portare sino alla meta, ecc (cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.).

²⁸⁸ Botte cita ad esempio l'espressione di S. Cipriano di Cartagine *ut signaculo dominico consummentur*, che lui traduce con "affinché siano consacrati con il sigillo del Signore" (cfr. B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, o.c., 15).

tempio della sua gloria. In questo senso si può vedere come il dono dello Spirito, contenuto proprio della confermazione, sia dato a completamento dell'opera del battesimo.

Il secondo testo dell'OC in cui rinveniamo il verbo *perficere* è l'invito alla preghiera dell'*impositio manuum*. Il testo è di nuova redazione ed il verbo è usato in modo analogo: uno degli effetti della confermazione è il completamento dell'opera di conformazione a Cristo iniziata nel battesimo.

Esiste un terzo testo riportato dall'OC in cui compare questo verbo, *l'oratio super populum*²⁸⁹. Essa però presenta una differenza sintattica che si riflette anche sul significato del verbo; in essa infatti il complemento diretto del verbo *confirmo* non sono i fedeli ma i *mandata* di Cristo e il significato non può dunque essere ricondotto al campo semantico del completamento, del portare a compimento, ma a quello del compiere con perfezione.

1.3. Altri verbi rilevanti

Oltre a *confirmo* e *perficio* ci sono altri verbi messi in relazione con lo Spirito Santo nell'OC. Tra di essi un ruolo rilevante lo riveste il verbo *effundo*; composto di *fundo*, il suo significato è associato al riversarsi di un liquido come in *versare, riversare, spandere, ecc.*²⁹⁰

Nell'OC compare in tre testi eucologici differenti; nel primo - l'Antifona d'ingresso del Formulario A - è usato in senso proprio, poiché ha per complemento diretto *aquam mundam*. Negli altri due casi - la colletta del formulario B e l'invito all'orazione dell'*impositio manuum* - viene usato in senso traslato e riferito direttamente allo Spirito Santo. In entrambi i casi si

²⁸⁹ «*Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis, et Spiritus Sancti dona in cordibus tuorum custodi fidelium, ut et Christum crucifixum coram mundo confiteri non erubescant, et mandata eius devota caritate perficiant. Per Christum*». Per lo studio dettagliato di questo testo eucologico cfr. Cap V, D. del presente lavoro.

²⁹⁰ Cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.

tratta di testi eucologici di nuova composizione, che però fanno riferimento ad un uso consacrato dalla Sacra Scrittura; è lì che troviamo infatti diversi esempi dell'uso di *effundo* in senso traslato e in particolare riferito allo Spirito Santo, come ad esempio in *Gl 3, 1-2* («Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito»). È interessante notare che in entrambi i casi in cui lo troviamo utilizzato tra i testi in esame, si chiede che Dio Padre o il Figlio riversino lo Spirito Santo sui figli d'adozione.

Il verbo *effundo* porta in sé l'idea della sovrabbondanza – tanto che talvolta significa traboccare – e in questo senso è assai consono al contesto che stiamo studiando poiché lo Spirito viene riversato sui fedeli con tutti i suoi doni, che sono quasi la materializzazione dell'abbondanza con cui il Dono viene elargito.

Allo stesso campo semantico possiamo ascrivere anche altri verbi:

- *immittere* (mandare dentro, far entrare, immettere, introdurre)²⁹¹, composto di *mitto*, che sottolinea con maggior forza ad una parte il fatto che lo Spirito viene inviato dal Padre²⁹² e dall'altra l'intimità del dono, grazie al prefisso *in-*;
- *dare* (dare, donare, elargire, concedere)²⁹³, assai legato al concetto stesso di dono;

²⁹¹ Cfr. *ibid*, s.v.; è interessante notare l'assenza di tale verbo in A. BLAISE, A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, o.c., 59.

²⁹² L'unica attestazione di *immitto* nell'OC è rinvenibile nell'orazione *Deus omnipotens* recitata durante l'imposizione delle mani su tutti i confermandi nella quale il verbo ha come soggetto Dio Padre (cfr. OC, 25).

²⁹³ Cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.

- *adimplere* (riempire)²⁹⁴, benché quest'ultimo abbia subito un'evoluzione semantica degna d'attenzione, tanto che nel latino medievale significa anche accordare²⁹⁵;
- *conferre* (assegnare, attribuire, ma anche portare in un luogo, trasferire o ancora versare nel senso di pagare)²⁹⁶.

Citiamo poi il gruppo semantico delle associazioni verbali relative alla tema della rinascita: in diversi testi eucologici si fa riferimento alla nuova nascita che si è data nel battesimo *ex aqua et Spiritu Sancto*: i fedeli vengono definiti come *renatos* o coloro che Dio si è degnato di *regenerare* a partire dall'acqua e dallo Spirito Santo, agente dunque della nuova vita in loro²⁹⁷.

Infine abbiamo alcune altre espressioni che non possono essere annoverate all'interno dei gruppi precedenti. Ci riferiamo al verbo *inhabitare* (abitare, risiedere, dimorare)²⁹⁸ - di uso non frequente nel latino classico, ma che nel latino cristiano e liturgico è diventato quasi un termine tecnico ad indicare che lo Spirito Santo stabilisce la propria dimora nell'anima²⁹⁹ - ma anche al verbo *promerere* (meritare, guadagnare, conquistare) usato in riferimento al fatto che, con la redenzione, Cristo ci ha guadagnato lo Spirito Santo.

²⁹⁴ Cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.

²⁹⁵ Cfr. A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, o.c., s.v.

²⁹⁶ Cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.

²⁹⁷ Cfr. A. BLAISE, A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, o.c., nn. 220 e 335-336.

²⁹⁸ Cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c.; A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, o.c., s.v.

²⁹⁹ Cfr. A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, o.c., n. 221.

Tralasciamo di proposito l'espressione *accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*, poiché riteniamo necessario uno studio unitario dell'espressione in quanto tale all'interno del contesto celebrativo suo proprio, studio che affronteremo più avanti³⁰⁰.

2. Associazioni nominali

L'associazione di un sostantivo al termine Spirito Santo nell'OC è presente sostanzialmente in due modi: o lo Spirito viene definito meglio attraverso uno o più sostantivi al genitivo, oppure è lo Spirito al genitivo che definisce un sostantivo ad esso associato. Gli esempi più numerosi tra i testi qui in studio appartengono al primo tipo; infatti nella orazione dell'*impositio manuum* su tutti i confermandi, citando *Is 11, 2*, la formula elenca con sette genitivi i doni dello Spirito Santo; ad essi va aggiunto anche il genitivo *veritatis* che si riscontra una sola volta, nella *Benedictio in fine missæ*.

Sapientia: corrisponde all'italiano sapienza, intesa non tanto come legata alla conoscenza e quindi allo studio, quanto piuttosto come dono soprannaturale che dà una connaturalità con Dio e porta a compiacersi solo in Lui³⁰¹.

Intellectus: intelletto, nel senso di capacità di comprendere le cose difficili, di capire; qui indica il carisma di penetrare i misteri di Dio, della parola di Dio o della fede in generale³⁰².

Consilium: consiglio, inteso nel senso di intenzione, idea, progetto; qui indica la capacità soprannaturale di penetrare le intenzioni del cuore

³⁰⁰ Cfr. Cap. IV, D.1.

³⁰¹ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 4, a. 8, ag. 2.

³⁰² Cfr. A. BLAISE, A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, o.c., n. 486.

proprio o altrui e pertanto sapere cosa bisogna fare o dire in determinate circostanze.

Fortitudo: forza, intesa sia come capacità di resistere all'avversità e di vincere le tentazioni, sia come conoscenza della propria debolezza e della potenza di Dio³⁰³.

Scientia: scienza quale conoscenza delle cose divine e dei doveri dell'uomo; porta a giudicare gli avvenimenti come li giudica Dio³⁰⁴.

Pietas: virtù centrale dell'etica romana classica (della quale è incarnazione il *pius* Enea virgiliano) essa indica devozione, rispetto, sottomissione, pietà verso gli dèi, la famiglia, la patria, i morti, gli ospiti, ecc. oltre che l'amore filiale³⁰⁵. Negli autori cristiani indica l'onore dovuto a Dio, il rispetto religioso, ma anche la vera conoscenza di Dio e la benevolenza. Quale dono dello Spirito esso permette di coniugare queste diverse sfaccettature nel contesto della filiazione divina: la vera conoscenza di Dio come Padre, fa sì che l'onore a Lui dovuto sia quello di un figlio nei confronti di suo padre, cioè pieno di rispetto ma anche di sincero affetto³⁰⁶.

Timor (Domini): termine incerto a causa del modo in cui ne parla S. Giovanni nella sua prima lettera³⁰⁷; nei Salmi, in molti autori cristiani e

³⁰³ Cfr. A. BLAISE, A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, o.c., nn. 489-490.

³⁰⁴ Cfr. A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, o.c., s.v.

³⁰⁵ Cfr. G. B. CONTE, E. PIANEZZOLA, G. RANUCCI, *Dizionario della lingua latina*, o.c., s.v.

³⁰⁶ Cfr. A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, o.c., s.v.

³⁰⁷ 1 Gv 4, 18: «Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore».

nella liturgia in genere, il timore di Dio esprime la sana preoccupazione di colui che desidera vivere costantemente alla presenza di Dio³⁰⁸.

Veritas: il termine può designare il Verbo ma anche la realtà delle cose, o la veracità³⁰⁹. Qui si parla dello Spirito di verità che il Figlio promise che sarebbe rimasto nella Chiesa³¹⁰; pertanto il riferimento è allo Spirito Santo in quanto garante della vera fede e dell'assistenza alla Chiesa.

Per quanto riguarda il secondo gruppo di sostantivi, specificati attraverso il genitivo di *Spiritus Sanctus*, essi sono *donatio* e *donum*. Essi sono assai rappresentati nell'OC, comparendovi complessivamente otto volte in tutte le loro forme³¹¹.

Per quanto attiene a *donatio*, va precisato che tale termine indica specificamente l'azione del donare, piuttosto che il dono in sé. Esso compare nelle tre forme dell'intercessione propria da impiegare nelle diverse Preghiere eucaristiche e una volta nella preghiera universale, sempre all'interno della medesima perifrasi: *quos confirmare dignatus es donatione Spiritus Sancti*³¹². Da tale espressione si evince che è il Padre l'origine dell'azione del dono e che per mezzo di tale intervento i fedeli rinati con il battesimo sono stati *confirmati*, nel senso che abbiamo più sopra evidenziato.

Per quanto riguarda invece il termine *donum*, esso compare in riferimento allo Spirito Santo quattro volte, due volte al singolare e due

³⁰⁸ Cfr. A. BLAISE, A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, o.c., n. 473.

³⁰⁹ Cfr. A. BLAISE, H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, o.c., s.v.

³¹⁰ Cfr. Gv 16, 13.

³¹¹ Più precisamente *donatio* compare 4 volte in tutto l'OC, mentre le diverse forme di *donum* complessivamente 5 volte, ma in un caso è riferito all'Eucaristia e pertanto non verrà presa in considerazione.

³¹² Nella Preghiera universale l'espressione è leggermente differente ma equivalente: *Pro iis famulis suis quos donatio Spiritus Sancti confirmavit...*

volte al plurale. Delle due forme al singolare, una è quella della formula di crismazione *accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*; tuttavia, come detto, la lasciamo da parte ritenendo necessario uno studio unitario dell'espressione, che affronteremo più avanti. L'altra è inclusa nell'orazione *super oblata* raccolta tra quelle *pro opportunitate adhibendæ*, come abbiamo visto poc' anzi. L'uso liturgico di questo termine riferito allo Spirito Santo ha una solida base scritturistica, dato che Pietro stesso lo usa nel suo discorso a Pentecoste (*At* 2, 38: «Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo»); anche la tradizione patristica ha sempre associato la nozione di *donum* allo Spirito Santo, come attestato ad esempio in S. Agostino, che nel suo Commento al Vangelo di san Giovanni afferma lapidariamente: «*donum dei est spiritus sanctus*»³¹³.

Quanto all'uso di *donum* al plurale, nell'OC ritroviamo l'espressione *abundantia donorum suorum (Spiritus Sancti)* che appartiene all'invito alla preghiera dell'*impositio manuum*, e *custodi dona Spiritus Sancti* nell'*oratio super populum* al termine della celebrazione. In entrambi i casi il riferimento diretto è all'enumerazione dei doni dello Spirito fatta da Isaia e ripresa dai testi eucologici; in tale espressione ritroviamo essenzialmente una materializzazione del concetto della sovrabbondanza del dono dello Spirito, della larghezza e generosità con la quale il Padre invia lo Spirito nelle anime dei fedeli³¹⁴.

³¹³ SANT'AGOSTINO, *In Io. evang. tr.*, 15, 12: SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, A. VITA, E. GANDOLFO, V. TARULLI, G. MADURINI, L. MUSCOLINO (edd.), o.c., 356.

³¹⁴ Cfr. A. BERMEJO, *Spiritus sui Paracliti Donum. On the gift and the gifts of the Holy Spirit*, in E. CARR (ed.), *Spiritus spiritalia nobis dona potenter infundit. A proposito di tematiche liturgico-pneumatologiche. Studi in onore di Achille Maria Triacca, S.D.B.*, *Analecta Liturgica* 25, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2005, 131-142.

3. *Associazioni determinative*

Prendiamo ora in considerazione gli aggettivi che, nell'insieme dei testi eucologici in studio, vengono attribuiti allo Spirito Santo.

Dominum et vivificantem: si tratta di un'endiadi classica perché propria del Simbolo di Nicea-Costantinopoli. Essa sintetizza molta della dottrina sullo Spirito Santo: lo Spirito infatti è *Dominus*, cioè di natura divina come il Padre ed il Figlio e pertanto degno di venerazione come le altre due Persone della Trinità; ed è *vivificans*, ossia che dà la vita, nel senso che è per mezzo dello Spirito che riceviamo la vita soprannaturale, attraverso i sacramenti³¹⁵.

Paraclitus: è un altro termine classico usato per definire lo Spirito Santo. Viene spesso tradotto con consolatore, difensore o avvocato o ancora semplicemente trasposto in Paraclito³¹⁶.

Promissum: participio passato del verbo *promittere*, qui usato con valore aggettivale. Si riferisce alla promessa che Cristo a più riprese ha fatto di mandare lo Spirito Santo, una volta che fosse asceso al Cielo³¹⁷.

Adveniens: participio presente del verbo *advenire* (giungere, venire, arrivare), qui usato con valore aggettivale. Fa riferimento al fatto che sta per giungere lo Spirito Santo perché sta per essere amministrato il sacramento della confermazione.

³¹⁵ Ovviamente la sola analisi di questi due termini ci porterebbe assai lontano, pertanto ci limitiamo ad abbozzare uno spettro di significati; sull'argomento cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18 mag. 1986, *Enchiridion Vaticanum 10*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990; CCC, 683-747; L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 2005².

³¹⁶ Cfr. A. BLAISE, A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, o.c., n. 219.

³¹⁷ Cfr. *Gv* 14, 26; 15, 26; 16, 13.

CAPITOLO III. LA LITURGIA DELLA PAROLA

Volendo studiare la presenza e l'azione dello Spirito Santo nella liturgia della parola nel contesto che abbiamo preso a tema, dobbiamo innanzitutto considerare che in questo segmento liturgico vengono proclamate parti della Sacra Scrittura, scelte in consonanza con i principi enunciati dall'*Ordo Lectionum Missæ*. L'OLM fornisce non solo i criteri di scelta delle letture, ma anche, e soprattutto, le linee guida essenziali per la comprensione del ruolo della liturgia della parola all'interno di una celebrazione. Riteniamo pertanto opportuno fare riferimento innanzitutto ai *Prænotanda* di tale libro liturgico.

Il passo successivo sarà costituito da una proposta per lo studio delle pericopi scritturistiche nel contesto liturgico: la parola di Dio proclamata in una celebrazione liturgica si arricchisce di nuovi elementi interpretativi, costituiti dalla forma stessa della pericope, dagli altri elementi del medesimo segmento liturgico e dal resto della celebrazione. Tutto ciò permette di comprendere in maniera nuova il brano proposto.

Analizzeremo successivamente ciascuna delle diverse letture proposte dall'OC, studiandone i temi e i rapporti interni e le relazioni con gli altri segmenti rituali.

Da questo studio cercheremo di trarre non solo indicazioni sugli aspetti pneumatologici della celebrazione, ma anche un indirizzo per lo studio degli altri segmenti rituali; riteniamo infatti che la proclamazione della

parola di Dio giochi un ruolo determinante nella celebrazione di ciascun sacramento³¹⁸.

A. *ERMENEUTICA PNEUMATOLOGICA DELLA PROCLAMAZIONE LITURGICA DELLA PAROLA DI DIO*

Tutto il primo capitolo dei *Prænotanda* dell'OLM, che costituisce il Proemio del libro, è percorso da riferimenti allo Spirito Santo come da un filo rosso; quasi non vi è punto in cui non si faccia un cenno almeno implicito al ruolo dello Spirito Santo nella proclamazione liturgica della parola di Dio.

Il primo riferimento lo troviamo già nel n. 2; pur essendo un punto dedicato ad un chiarimento a proposito dei termini usati per indicare la parola di Dio, tuttavia vi si afferma che i libri della Bibbia sono stati «scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo»³¹⁹. Si tratta di un dato evidente, tanto che viene citato solo *en passant*; ed al contempo è un dato fondamentale: nella liturgia della parola ciò che si proclama è davvero ed essenzialmente parola di Dio: «la sacra Scrittura è la parola di Dio in quanto consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino»³²⁰.

Lo Spirito Santo dunque è la sorgente stessa della parola di Dio. Ma non solo; sappiamo infatti che la liturgia è un dono di Dio agli uomini e non un

³¹⁸ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, IV, C, 1 citato in BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsinodale *Verbum Domini*, 30 sett. 2010, n. 53, in www.vatican.va (ultimo accesso 1.8.2011).

³¹⁹ *Ordinamento delle letture della Messa*, in A. DONGHI (a cura di), *I "Praenotanda" dei nuovi testi liturgici*, Ancora, Milano 1989, n. 2.

³²⁰ DV, n. 9.

semplice accordo umano fatto a tavolino su elementi da usare, parole da pronunciare o libri da leggere. In questo senso *Dei Verbum*, per definire la sacra tradizione dice:

«Ciò che fu trasmesso dagli apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa del popolo di Dio e all'incremento della fede; così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede»³²¹.

Se tutto quello che la Chiesa è e crede si trasmette di generazione in generazione nella dottrina, nella vita e nel culto della Chiesa stessa, ciò non avviene senza una speciale assistenza dello Spirito Santo.

Pertanto si può affermare che anche alla radice della nascita dei libri liturgici c'è una certa azione dello Spirito Santo, parte di tale continua assistenza alla Chiesa. Detto in altro modo, lo Spirito Santo non può permettere che la Chiesa proponga ai suoi fedeli nel suo culto qualcosa che disdica, contraddica o confonda la sua stessa natura o la fede che essa professa.

Nell'esortazione apostolica *Verbum Domini*, Benedetto XVI in qualche modo ribadisce questo convincimento, laddove afferma che la liturgia è «l'ambito privilegiato in cui Dio parla a noi nel presente della nostra vita»³²² e che «l'ermeneutica della fede riguardo alla Sacra Scrittura deve sempre avere come punto di riferimento la liturgia»³²³. Nel medesimo documento si afferma che «non vi è alcuna comprensione autentica della Rivelazione cristiana al di fuori dell'azione del Paraclito»³²⁴, e questo si dà

³²¹ *Ibid*, n. 8.

³²² BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, o.c., n. 52.

³²³ *Ibid*.

³²⁴ *Ibid*, n. 15.

perché «la comunicazione che Dio fa di se stesso implica sempre la relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo»³²⁵.

Vi è infine da considerare quanto affermato al n. 3 dell'OLM:

«I molteplici tesori dell'unica parola di Dio si manifestano mirabilmente nelle varie celebrazioni, (...) sia quando si celebrano i sacramenti e i sacramentali della Chiesa, sia quando i singoli fedeli rispondono all'intima azione dello Spirito Santo. Allora infatti la stessa celebrazione liturgica, che poggia fundamentalmente sulla parola di Dio e da essa prende forza, diventa un nuovo evento e arricchisce la parola stessa di una nuova efficace interpretazione»³²⁶.

Quando la Chiesa, convocata dallo Spirito Santo per la celebrazione liturgica, proclama il mistero di Cristo nelle Scritture non sta semplicemente ricordando eventi passati che riguardano il suo fondatore; essa sta vivendo un nuovo evento, che è tale per la potenza dello Spirito Santo, e sta leggendo con una chiave di lettura sempre nuova quei testi che, proprio perché hanno Dio per autore³²⁷, non cessano di mostrare la propria ricchezza. Il fatto che la celebrazione liturgica arricchisca la parola di Dio di una nuova interpretazione ha delle conseguenze pratiche da tenere presenti al momento dell'analisi dei testi.

Quanto sin qui detto chiarisce il sostrato pneumatologico della liturgia della parola in qualsiasi celebrazione liturgica, ma non esaurisce il contributo che lo Spirito Santo dà alla proclamazione liturgica della parola di Dio.

È a proposito della celebrazione della parola di Dio infatti che l'OLM sottolinea con maggiore ricchezza il ruolo dello Spirito Santo: dapprima descrive la presenza di Cristo nella parola quando essa è proclamata nella celebrazione liturgica. Pur essendo diversi i modi e l'efficacia della proclamazione, tuttavia Cristo è sempre presente; e attuando il mistero

³²⁵ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini*, o.c., n. 15.

³²⁶ *Ordinamento delle letture della Messa*, o.c., n. 3.

³²⁷ Cfr. DV, n. 11.

della salvezza, santifica gli uomini e rende il culto perfetto al Padre (n. 4/1). Le tre azioni descritte - l'attuazione del mistero della salvezza, la santificazione degli uomini e il culto perfetto del Padre - possono essere portate a termine solo nello Spirito Santo; infatti se l'economia della salvezza raggiunge il suo pieno significato proprio nell'azione liturgica, in modo che la stessa celebrazione liturgica diventa una continua, piena ed efficace proclamazione della parola di Dio (n. 4/2), ciò può darsi solo grazie alla potenza dello Spirito Santo:

«Pertanto la parola di Dio, costantemente annunziata nella liturgia, è sempre viva ed efficace per la potenza dello Spirito Santo, e manifesta quell'amore operante del Padre che giammai cessa di operare verso tutti gli uomini»³²⁸.

Quando poi si passa a considerare il rapporto tra parola di Dio e partecipazione liturgica dei fedeli, ancora una volta l'OLM fa ricorso al ruolo dello Spirito Santo: quando Dio si rivolge all'uomo attende da lui una risposta, che viene definita come adorazione in Spirito e verità, secondo l'espressione giovannea (*Gv* 4, 24). Tale atteggiamento nasce nel fedele grazie all'azione dello Spirito Santo: è Lui che rende efficace la risposta dell'uomo, in modo che ciò che questi ascolta nell'azione liturgica lo attui poi anche nella propria vita.

Più avanti, al n. 9, si esplicita ulteriormente il rapporto tra la parola di Dio proclamata e l'azione dello Spirito Santo. Lo Spirito agisce nel cuore, operando ciò che il fedele ascolta: «sotto la sua ispirazione e con il suo aiuto la parola di Dio diventa fondamento dell'azione liturgica, e norma e sostegno di tutta la vita»³²⁹. Lo Spirito dunque opera a tre livelli diversi con la sua ispirazione ed il suo aiuto:

1. rende la parola di Dio fondamento dell'azione liturgica: il significato della celebrazione nel suo complesso e di ciascun elemento che la compone risiede non solo nel valore antropologico

³²⁸ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 4/3.

³²⁹ *Ibid*, n. 9.

che essi hanno ma anche, e soprattutto, nel valore che Dio ha voluto concedere loro.

2. trasforma la parola di Dio in norma per la vita dell'uomo: grazie all'azione dello Spirito Santo l'uomo ha come punto di riferimento costante della propria vita la parola di Dio; in tal modo lo Spirito aiuta a scoprire qual è la volontà di Dio in ogni momento.
3. fa sì che la parola di Dio sia sostegno per la vita di ciascun fedele: non solo traccia una strada da percorrere, ma dà anche la forza di farlo; grazie all'inabitazione nell'anima dello Spirito Santo che ricorda ogni cosa (cfr. *Gv* 14, 26), la parola di Dio diventa forza efficace per la trasformazione del mondo.

L'OLM può dunque concludere:

«L'azione dello stesso Spirito Santo non solo previene, accompagna e prosegue tutta l'azione liturgica, ma a ciascuno suggerisce nel cuore tutto ciò, che nella proclamazione della parola di Dio vien detto per l'intera assemblea dei fedeli, e mentre rinsalda l'unità di tutti, favorisce anche la diversità dei carismi e ne valorizza la molteplice azione»³³⁰.

Sottolinea dunque da un lato l'azione personale dello Spirito nell'anima di ogni fedele e dall'altro il servizio ecclesiale che essa rende: unità e carismi non sono in contrasto tra loro perché provengono dal medesimo Spirito che spinge ogni cristiano all'azione a servizio dei fratelli³³¹.

Anche i *Prænotanda* dell'OC vanno nella stessa linea laddove si occupano del valore della celebrazione della parola di Dio:

«Proviene infatti dall'ascolto della parola di Dio l'azione multiforme dello Spirito Santo nella Chiesa e in ogni battezzato o cresimato, e proprio per essa si manifesta nella vita cristiana la volontà del Signore» (*RC*, 13/5).

Il primo capitolo dell'OLM si chiude con il n. 10, dedicato al rapporto tra la parola di Dio ed il mistero eucaristico. Pur non essendoci riferimenti

³³⁰ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 9.

³³¹ Anche lo schema di omelia proposto dall'OC esprime la medesima idea (cfr. *OC*, 22/3 e 22/5).

espliciti allo Spirito Santo, tuttavia è facile ravvisarvi un sostrato pneumatologico significativo.

Il punto si apre con il ricordo della costante venerazione tributata dalla Chiesa alla parola di Dio ed al mistero eucaristico: «[la Chiesa] ha voluto e stabilito che si tributasse la stessa venerazione, anche se non lo stesso culto»³³². Si cita poi l'esempio di Cristo come fonte della costante celebrazione del mistero pasquale; e si aggiunge che la Chiesa si è sempre riunita «insieme per leggere “in tutte le Scritture ciò che a lui si riferiva” (Lc 24, 27)»³³³. Qui il riferimento allo Spirito è chiaro: lo stesso OLM al n. 7 ha chiarito che è lo Spirito che riunisce la Chiesa nella celebrazione liturgica per annunciare e proclamare la parola di Dio. A corroborare questa tesi l'OLM cita in nota sia la stessa tradizione liturgica - e specificamente le collette dei formulari delle Messe *pro Sancta Ecclesia*³³⁴ - sia S. Agostino e S. Cipriano³³⁵.

Inoltre l'OLM spiega che la riunione della comunità cristiana ha per scopo la celebrazione del memoriale del Signore e dei sacramenti, nei quali si attualizza l'opera della salvezza³³⁶. Ancora una volta siamo di fronte ad

³³² *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 10.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ Esse vengono citate ricorrendo all'*editio typica* del 1970 alle pagine 786, 787, e 790; ma anche alla versione italiana del 1973 alle pagine 673-676. La copia del *Missale Romanum* del 1970 che abbiamo consultato (*Typis Poliglottis Vaticanis*) riporta detti formulari alle pagine 771-775. Da notare in particolare la colletta del formulario C, che cita esplicitamente la celebre definizione della Chiesa di S. Cipriano quale *plebs de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti adunata*.

³³⁵ Vengono citati rispettivamente il *Sermo* 71, 20, 33: PL 38, 463 s. e il *De oratione dominica* 23: PL 4, 553. Si tratta dei medesimi passi citati da LG, 4 in nota alla ben conosciuta affermazione: «così la Chiesa universale si presenta come “un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”».

³³⁶ Cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 10.

un riferimento implicito all'azione dello Spirito Santo, garanzia di efficacia del rito memoriale.

Il n. 10 dell'OLM si chiude con queste parole:

«Nella parola di Dio si annunzia la divina alleanza, mentre nell'Eucaristia si ripropone l'alleanza stessa, nuova ed eterna. Lì la storia della salvezza viene rievocata nel suono delle parole, qui la stessa storia viene ripresentata nei segni sacramentali della liturgia. Si deve quindi sempre tener presente che la parola di Dio, dalla Chiesa letta e annunziata nella liturgia, porta in qualche modo, come al suo stesso fine, al sacrificio dell'alleanza e al convito della grazia, cioè all'Eucaristia»³³⁷.

Quanto sin qui detto esplicita la necessità della presenza ed azione dello Spirito nella celebrazione liturgica, in particolare laddove si celebra il Santo Sacrificio dell'altare, ed il rapporto strettissimo tra l'azione dello Spirito e la proclamazione della parola di Dio.

Va poi considerato quanto affermato da Benedetto XVI a proposito del rapporto tra la parola di Dio e la celebrazione dei sacramenti: da un lato egli ricorda che «la liturgia della Parola è un elemento decisivo nella celebrazione di ciascun sacramento della Chiesa»³³⁸, dall'altro aggiunge che «nella relazione tra Parola e gesto sacramentale si mostra in forma liturgica l'agire proprio di Dio nella storia mediante il carattere performativo della Parola stessa (...). Non c'è separazione tra ciò che Dio dice e opera (...). Al medesimo modo, nell'azione liturgica siamo posti di fronte alla sua Parola che realizza ciò che dice»³³⁹. Se è vero che queste parole possono essere riferite più direttamente al rito e quindi all'amministrazione del sacramento nel rapporto tra materia e forma, è altrettanto vero che la liturgia della parola non può e non deve essere avulsa da essi, quasi che fossero

³³⁷ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 10/2.

³³⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, o.c.*, IV, C, 1 citato in BENEDETTO XVI, *Verbum Domini, o.c.*, n. 53.

³³⁹ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini, o.c.*, n. 53.

compartimenti stagni all'interno di un'unica celebrazione. La liturgia della parola è parte integrante dell'unico atto di culto che è la Santa Messa³⁴⁰.

La prima parte dei *Prænotanda* dell'OLM - *De Verbo Dei in Missæ celebratione* - si apre con il secondo capitolo, intitolato *De celebratione liturgiæ verbi in Missa*³⁴¹. Pur non essendo tanto numerosi come nel Proemio, tuttavia anche in questo secondo capitolo troviamo diversi riferimenti allo Spirito Santo.

In primo luogo si afferma che «con la sua parola trasmessa per iscritto, "Dio parla ancora al suo popolo" (SC, 33), e con l'assiduo ricorso alla sacra Scrittura, il popolo di Dio, con la luce della fede reso docile all'azione dello Spirito Santo, potrà dare, con la sua vita, testimonianza a Cristo dinanzi al mondo»³⁴². Il rimando è ancor più interessante se notiamo il riferimento alla testimonianza a Cristo, tema proprio della confermazione, come si nota, ad esempio, nello schema dell'omelia proposto dall'OC (OC, 22/5) ma anche nella *Super oblata* del formulario "A" della Messa rituale³⁴³ e altrove. L'OLM dunque, a partire dal fatto che Dio parla al suo popolo per mezzo della Scrittura, afferma che il popolo di Dio, reso docile allo Spirito Santo per mezzo dell'assiduo ricorso alla Scrittura, potrà rendere testimonianza a Cristo di fronte al mondo con i propri costumi e con la vita. E non vi è dubbio che nella liturgia il popolo di Dio ha la possibilità di un contatto frequente con la parola di Dio.

³⁴⁰ Cfr. SC, 56.

³⁴¹ Cfr. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missæ, editio typica altera*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, XVII.

³⁴² *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 12.

³⁴³ «*Famulorum tuorum, quæsumus, Domine, suscipe vota clementer, et præsta, ut, Filio tuo perfectius configurati, in testimonium eius indesinenter accrescant, memoriale participantis redemptionis eius, qua Spiritum tuum nobis ipse promeruit. Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum*»: MR, 908.

Un secondo, importante punto relativo alla presenza ed all'azione dello Spirito Santo, riguarda il silenzio nella liturgia della parola. L'OLM afferma:

«La liturgia della Parola si deve celebrare in modo che essa favorisca la meditazione (...). Il dialogo tra Dio e gli uomini, sotto l'azione dello Spirito Santo, richiede brevi momenti di silenzio, adatti all'assemblea, durante i quali la parola di Dio penetri nei cuori e provochi in essi una risposta nella preghiera»³⁴⁴.

Lo Spirito Santo è quindi il motore del dialogo tra Dio e gli uomini e il suo modo di agire reclama la presenza del silenzio. «La parola può essere pronunciata e udita solamente nel silenzio, esteriore ed interiore (...) e solo in esso la Parola può trovare dimora in noi»³⁴⁵. È proprio per mezzo dei momenti di raccoglimento che «con l'aiuto dello Spirito Santo, la Parola di Dio viene accolta nel cuore»³⁴⁶.

L'ultimo riferimento esplicito alla presenza ed all'azione dello Spirito Santo nella liturgia della parola è rinvenibile nel n. 47 dell'OLM. Parlando dei compiti dei fedeli in questo segmento liturgico, l'OLM prende in considerazione l'ascolto attento della parola di Dio proclamata e l'unione delle offerte dei fedeli all'unico sacrificio di Cristo. In questo senso gioca un ruolo fondamentale la fede, sia nell'accoglienza della parola tramite l'ascolto sia nella risposta ad essa; si tratta di un circolo virtuoso: l'accoglienza della parola di Dio e la sua penetrazione nella vita dei fedeli si basano sulla fede, ma la fede cresce proprio per mezzo della proclamazione e dell'ascolto della parola di Dio: «la sacra Scrittura infatti, specialmente nella proclamazione liturgica, è fonte di vita e di vigore spirituale»³⁴⁷. Risultato di questo duplice movimento basato sulla fede è un più profondo

³⁴⁴ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 28.

³⁴⁵ BENEDETTO XVI, *Verbum Domini, o.c.*, n. 66.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 47.

inserimento nel mistero celebrato³⁴⁸. L'ascolto e la meditazione della parola di Dio nella celebrazione liturgica permette ai fedeli di dare una risposta che l'OLM definisce come «*actuosa responsione fide, spe, caritate repleta*»³⁴⁹ che non si limita alla sola celebrazione ma prosegue in tutta la loro vita³⁵⁰. Anche in questo caso notiamo la corrispondenza con i temi dell'eucologia: l'orazione su tutti i confermandi infatti ricorre proprio al rapporto tra la discesa dello Spirito Santo, il rafforzamento dell'uomo interiore basato sulla crescita nelle virtù teologali ed il conseguente slancio apostolico che materializza la testimonianza cristiana di fronte al mondo³⁵¹.

Tutto questo è possibile solo grazie all'azione dello Spirito Santo, come spiega l'OLM:

«Quando [la parola di Dio] viene annunciata dalla Chiesa ed entra nella pratica della vita, illumina i fedeli sotto l'azione dello Spirito Santo e li spinge a rendere in se stessi operante tutto il mistero del Signore»³⁵².

Anche in questo caso siamo di fronte ad un aspetto che ci riguarda da vicino, se consideriamo la testimonianza che i confermati devono dare della loro vita di fede davanti al mondo tramite il *bonus odor Christi*.

Vi è però un ultimo accenno da fare, per amore di completezza, a proposito dello Spirito Santo. Nella spiegazione del fine pastorale del libro liturgico, si cita in una nota la Cost. Ap. *Missale Romanum* di Paolo VI quale esempio dello scopo più volte riaffermato dal Concilio Vaticano II di preparare con maggiore abbondanza la mensa della parola di Dio³⁵³. In tale

³⁴⁸ Cfr. *ibid*, nn. 44-45.

³⁴⁹ *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera, o.c., n. 48.*

³⁵⁰ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c., n. 48.*

³⁵¹ Cfr. Cap. IV, C.1.

³⁵² *Ordinamento delle letture della Messa, o.c., n. 47.*

³⁵³ Cfr. SC, 51.

citazione si afferma che «tutto ciò è ordinato in modo da far aumentare sempre più nei fedeli “quella fame... d’ascoltare la parola del Signore” (*Am* 8, 11) che, sotto la guida dello Spirito Santo, spinga il popolo della nuova Alleanza alla perfetta unità della Chiesa»³⁵⁴. Vi è quindi da tener presente anche l’unità della Chiesa quale effetto dell’accoglienza della parola di Dio realizzata sotto la guida dello Spirito Santo. Anche in questo caso possiamo percepire le stesse risonanze che si trovano nella traccia dell’omelia proposta dall’OC, laddove si afferma che le grazie elargite dallo Spirito Santo sulla Chiesa, vengono distribuite ai singoli per l’edificazione del corpo mistico di Cristo nell’unità e nella carità³⁵⁵.

B. I CRITERI PER L’USO DELL’ORDO LECTIONUM MISSÆ

Dopo aver visto la forte valenza pneumatologica della liturgia della parola, è opportuno occuparci dei criteri stabiliti dall’OLM per la scelta delle letture, laddove tale scelta è permessa. In effetti il n. 78 dell’OLM concede una certa facoltà di scelta proprio nel caso delle Messe rituali, oltre che ovviamente anche in altre eventualità³⁵⁶. Lo faremo assai rapidamente nella presente sezione e nella successiva; sono criteri di lettura molto generali, sui quali non occorre soffermarsi, ma che vanno comunque tenuti presenti.

³⁵⁴ PAOLO VI, Cost. ap. *Missale Romanum*, citato in *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, nota 96.

³⁵⁵ Cfr. OC, 22/5.

³⁵⁶ Si citano le celebrazioni dei santi le Messe per varie necessità, quelle votive e quelle dei defunti (cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 78).

1. *Le due letture ed il Vangelo*

Innanzitutto va chiarito che la serie delle letture per le messe rituali ha un ordinamento proprio³⁵⁷, non segue cioè la distribuzione in due anni propria del Lezionario feriale, né quella in tre anni del Lezionario festivo. Inoltre bisogna considerare il criterio della concordanza tematica quale punto di riferimento per la scelta dei testi³⁵⁸ che nel nostro caso non sono dati ma devono essere selezionati in base ad esigenze specifiche. Per quanto attiene alle letture prima del Vangelo, il principio guida è la scelta in armonia con il Vangelo³⁵⁹.

È importante inoltre tener presente che ad ogni lettura è assegnato un titolo, elemento assai utile per lo studio che ci accingiamo a svolgere, dato che «il titolo preposto ai singoli testi è stato scelto con cura (per lo più dalle stesse parole del testo), sia per indicare il tema principale della lettura, sia

³⁵⁷ Cfr. *ibid*, n. 65.

³⁵⁸ Laddove infatti, come nel nostro caso, non interessa tanto la lettura semicontinua, propria del Tempo ordinario, prevale il criterio della concordanza tematica, secondo il quale «gli insegnamenti e i fatti riferiti nei testi del Nuovo Testamento hanno una relazione più o meno esplicita con fatti e insegnamenti dell'Antico Testamento»: *ibid*, n. 67.

³⁵⁹ L'OLM dà tre criteri per la scelta: «si dia la preferenza a quella delle due prime letture che meglio si armonizza col Vangelo, o a quella che (...) favorisce meglio lo sviluppo di una catechesi organica, oppure a quella che consente di leggere in forma semicontinua un determinato libro»: *ibid*, n. 79. Tuttavia la lettura semicontinua di un determinato libro non ha attinenza diretta con la celebrazione della confermazione, dato che presuppone un certo dispiegamento lungo le domeniche o le settimane precedenti e successive. Per quanto attiene allo sviluppo di una catechesi organica, lo studio del lezionario dell'OC che svolgiamo a continuazione mette in luce i diversi temi rilevanti e potrebbe essere d'aiuto per la scelta delle letture consone ad una preparazione della celebrazione prolungata nell'anno..

anche, quando necessario, per porre in rilievo, già dai titoli stessi, il nesso fra le varie letture di una data Messa»³⁶⁰.

Infine non è pleonastica la notazione che la facoltà di scelta ha una finalità pastorale e deve tener presente dunque il bene spirituale dei fedeli³⁶¹.

Da quanto fin qui esposto risulta evidente che quando si devono scegliere le letture di una Messa sarà necessario in primo luogo individuare una pericope evangelica che si attagli alle necessità pastorali della comunità, ed accordare poi le altre letture ed il salmo al tema del Vangelo.

2. *Il salmo responsoriale ed il canto al Vangelo*

Il salmo responsoriale è parte integrante della liturgia della parola; con esso non solo Dio parla al suo popolo, ma il popolo stesso risponde a Dio con la sua stessa parola; da ciò si comprende la preoccupazione dell'OLM perché i fedeli siano istruiti «sul modo di accogliere la parola che Dio rivolge loro nei salmi e di volgere i salmi stessi in preghiera della Chiesa»³⁶².

La modalità di esecuzione che è preferibile secondo l'OLM è quella responsoriale ed in canto; infatti «il canto del salmo o anche del solo ritornello è un mezzo assai efficace per approfondire il senso spirituale del salmo stesso e favorirne la meditazione»³⁶³.

Mentre nel Lezionario feriale e festivo il salmo è abbinato alla prima lettura, nel caso delle Messe rituali «la scelta del salmo responsoriale vien

³⁶⁰ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 123.

³⁶¹ Cfr. *ibid*, n. 78.

³⁶² *Ibid*, n. 19. A questo scopo propone la possibilità di «brevi monizioni che illustrino la scelta del salmo e del ritornello e la loro concordanza tematica con le letture».

³⁶³ *Ibid*, n. 21.

lasciata al celebrante, che si servirà di questa possibilità in base al principio dell'utilità pastorale dei partecipanti»³⁶⁴. Pertanto anche i salmi proposti dovranno essere oggetto di studio al fine di determinarne temi e contenuti per vedere come si possano accordare con il Vangelo e le letture.

L'altro canto, quello prima del Vangelo, costituisce un rito o un atto a sé stante³⁶⁵, con il quale i fedeli accolgono e salutano il Signore che sta per rivolgere loro la sua parola, ed esprimono con esso la loro fede. Può essere indicato per ogni singola Messa e accordarsi col Vangelo stesso, oppure – come è il nostro caso – essere lasciato alla libera scelta a partire da un elenco³⁶⁶.

C. LA PAROLA DI DIO NEL CONTESTO CELEBRATIVO

«I molteplici tesori dell'unica parola di Dio si manifestano mirabilmente nelle varie celebrazioni, (...) sia quando si rievoca nel suo ciclo annuale il mistero di Cristo, sia quando si celebrano i sacramenti e i sacramentali della Chiesa, sia quando i singoli fedeli rispondono all'intima azione dello Spirito Santo. Allora infatti la stessa celebrazione liturgica, che poggia fondamentalmente sulla parola di Dio e da essa prende forza, diventa un nuovo evento e arricchisce la parola stessa di una nuova efficace interpretazione. Così la Chiesa segue fedelmente nella liturgia quel modo di leggere e di interpretare le sacre Scritture, a cui ricorse Cristo stesso, che a partire dall' "oggi" del suo evento esorta a scrutare tutte le Scritture»³⁶⁷.

³⁶⁴ *Ibid*, n. 89.

³⁶⁵ «*Demum ex aliis formulis: nonnullæ ritum seu actum per se stantem, uti hymnus Gloria, psalmus responsorius, Alleluia et versus ante Evangelium, Sanctus, acclamatio anamneseos, cantus post Communionem, constituunt*»: IGMR, n. 37.

³⁶⁶ Cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 23.

³⁶⁷ *Ibid*, n. 3.

La lettura liturgica della parola di Dio porta con sé un nuovo contesto interpretativo della pericope proposta; tale contesto è costituito da diversi elementi: in primo luogo l'individuazione della pericope, che viene "ritagliata" dal libro scritturistico in modo specifico; poi le altre letture; infine i testi eucologici propri della celebrazione. Per comprendere come questi diversi elementi entrano in rapporto tra loro, faremo riferimento alla metodologia proposta da R. De Zan³⁶⁸.

1. *La fisionomia della pericope*

Il primo punto su cui soffermarsi è la fisionomia della pericope biblica, intesa come l'aspetto che essa assume quando passa dalla Sacra Scrittura al Lezionario. Gli interventi da essa subiti possono riguardare l'*incipit*, l'*explicit* o alcuni versetti all'interno della pericope stessa (sottrazione di versetti).

L'*incipit* - cioè l'inizio della pericope - ha la funzione di legare o separare il brano in oggetto rispetto a ciò che lo precede; è quindi un elemento interpretativo poiché può indicare un cambiamento di destinatario o di luogo, ecc. che incide sulla comprensione del significato del brano. L'*incipit* liturgico, pur non essendo testo ispirato, deve essere preso in considerazione nell'interpretazione del nuovo brano biblico, poiché sottolinea i rilievi che la liturgia intende proporre a chi ascolta³⁶⁹.

³⁶⁸ Cfr. R. DE ZAN, «I molteplici tesori dell'unica Parola». *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Messaggero, Padova 2008, 102-135; l'Autore propone un metodo costituito da sette passi, ma, poiché l'ultimo si riferisce alla comprensione del formulario all'interno ciclo liturgico, non lo prenderemo in considerazione nel presente lavoro. Infatti, nella fattispecie della Messa *In conferenda confirmatione*, il tempo liturgico non ha valore specifico, dato che può essere celebrata in qualunque momento dell'anno (nei *Praenotanda* non si accenna ad un tempo più o meno opportuno; cfr. OC, 1-19).

³⁶⁹ Si consideri, ad esempio, la differenza tra l'*incipit* del brano della Trasfigurazione nella Sacra Scrittura - "Dopo sei giorni", Mc 9, 2-10 che si

L'*explicit* - cioè il versetto con il quale termina la pericope - ha la funzione di chiudere il brano, ma anche quella di chiarire i rapporti con ciò che segue. Anche questo elemento non è indifferente all'analisi interpretativa perché può aggiungere o togliere peso a qualche elemento³⁷⁰.

Anche la sottrazione di versetti all'interno della pericope apporta dei cambiamenti al significato del brano nel suo complesso. In alcuni casi si tratta di una semplificazione che riguarda brani con notevoli difficoltà esegetiche (mancanza di consenso sull'originarietà dei versetti in questione, ecc.); in altri lo scopo è quello di dare maggiore rilievo ad un tema o ad un aspetto; siamo quindi di fronte ad una vera e propria modificazione del significato³⁷¹.

2. Il nuovo contesto

Una volta studiata la pericope biblica nella sua forma originaria e nella forma proposta dal Lezionario, siamo in grado di comprenderne le differenze e quindi alcune delle tematiche. Tuttavia, prima di procedere all'interpretazione, il quadro deve essere completato dallo studio del nuovo

riferisce all'annuncio della Passione da parte di Cristo con cui si è chiuso il capitolo 8 di *Mc* -, rispetto all'*incipit* del Vangelo della II domenica di Quaresima, anno B - "In quel tempo" in cui il quadro teologico è quello dello stretto rapporto tra Gesù e i suoi discepoli (cfr. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*». *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, o.c., 105-107).

³⁷⁰ Continuando con l'esempio precedente, il Lezionario termina la pericope evangelica al v. 10, diversamente da come proposto da parecchi biblisti al v. 8 o al v. 13. Di conseguenza si comprende che il Lezionario vuole legare il tema della Trasfigurazione con quello della Risurrezione (cfr. *ibid*, 142).

³⁷¹ Cfr. *ibid*, 111-114.

contesto. Esso consta di due sezioni: il contesto letterario ed il contesto rituale³⁷².

Per contesto letterario si intende l'insieme delle letture proposte dal Lezionario; nel nostro caso - come nelle domeniche e nelle feste - da prima lettura, versetto responsoriale e salmo, seconda lettura, versetto alleluatico e Vangelo³⁷³.

Il contesto rituale invece è il programma rituale nel suo complesso, costituito dalle diverse formule eucologiche (antifona o canto d'ingresso, colletta, *super oblata*, antifona alla comunione, *post communionem*) ma anche dall'eucologia maggiore e, nel nostro caso specifico, dall'amministrazione del sacramento della confermazione³⁷⁴.

³⁷² De Zan specifica che «quando in liturgia si parla di *contesto* è giusto sapere che si indicano sempre tre cose: il *contesto letterario*, il *contesto rituale*, il *contesto della liturgia del giorno*»: R. DE ZAN, «I molteplici tesori dell'unica Parola». *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia, o.c.*, 114 (corsivo nell'originale). Come già detto prenderemo in considerazione solo i primi due elementi, dato che il terzo è costituito dalla Liturgia delle Ore propria del giorno, che nel nostro caso non sussiste.

³⁷³ «Se un testo biblico possiede, ad esempio, dieci tematiche, è comprensibile che il contesto del libro biblico in cui la pericope si trova evidenzierà la tematica 1, 4, 7. Le altre tematiche, la 2 - 3 - 5 - 6 - 8 - 9 - 10, verranno giudicate dall'esegeta come secondarie. Quando la stessa pericope viene tolta dal suo luogo naturale, cioè il libro biblico, e viene inserita in un nuovo contesto, il Lezionario, è chiaro che qualche cosa cambia. La pericope fondamentalmente resta sempre se stessa, ma la sua comprensione subisce alcuni mutamenti. Cambiando contesto, potrebbe succedere che le tematiche principali, 1 - 4 - 7, diventino secondarie e alcune delle precedenti secondarie diventino principali»: *ibid*, 116-117.

³⁷⁴ Ci sembra rilevante far notare che la fisionomia della pericope ed il nuovo contesto arricchiscono di significato il brano biblico e gli conferiscono nuove e più profonde possibilità di lettura (cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 3). Il lavoro che ci apprestiamo a svolgere mira quindi non tanto a mostrare ciò che si è perso nel trasferimento della pericope biblica all'interno del nuovo contesto, quanto piuttosto a sottolineare ciò che si è guadagnato. In questo senso, pur accettando le linee metodologiche fondamentali di De Zan,

3. *La comprensione delle letture*

Grazie allo studio della fisionomia della pericope e del nuovo contesto, si può procedere ad un'interpretazione liturgica del brano del Vangelo proposto nel Lezionario. La lettura del Vangelo, infatti, occupa un posto preminente nella celebrazione; le altre letture hanno il compito di preparare l'assemblea all'ascolto del Vangelo. Esiste dunque una relazione bidirezionale tra le letture: da una parte la pericope evangelica è il culmine della proclamazione della parola di Dio, dall'altra le letture che la precedono giocano un ruolo importante di preparazione. Tutto questo dovrà essere tenuto in considerazione a livello interpretativo.

Lo stesso metodo viene applicato successivamente alla prima lettura, letta insieme al Salmo responsoriale, e alla seconda lettura³⁷⁵.

Il legame tra la prima lettura ed il brano evangelico può essere di tipo profetico (quando il testo della prima lettura è considerato una profezia dalla tradizione cristiana e trova il proprio adempimento nel Vangelo),

dissentiamo dal suo modo di applicarle, almeno in alcuni casi, come ad esempio in R. DE ZAN, *Il Lezionario dei riti di ordinazione: tipologie bibliche e rapporti con l'eucologia*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura di), *Le Liturgie di Ordinazione*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 86, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1996, spec. 109-115. Molto interessanti sono invece le sue considerazioni sul ruolo dello Spirito Santo nel rapporto tra Bibbia e Liturgia esposte ad una Settimana liturgica nazionale di alcuni anni fa: IDEM, *Linguaggio liturgico e azione dello Spirito Santo*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella Liturgia*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Sectio pastoralis 19, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1999, 25-42.

³⁷⁵ Bisogna anche tener presente che, nel Lezionario, la seconda lettura entra in consonanza con le altre letture e con la celebrazione nei tempi forti ma non nel tempo ordinario; inoltre di solito tale consonanza è particolare: le pericopi sono scelte con l'obiettivo di suggerire non solo riflessioni teologiche, ma anche e soprattutto valori e comportamenti conformi all'ottica con cui si celebra il mistero pasquale di quella domenica o festa (cfr. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*». *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, o.c., 126-127).

tipologico (quando il testo della prima lettura anticipa – negli avvenimenti narrati o nei personaggi o nelle cose sacre cui si riferisce – realtà che si presenteranno nel loro pieno significato nel Vangelo) o sapienziale (quando il brano della prima lettura ha un intento pedagogico rispetto al contenuto del Vangelo). Un aiuto nell'interpretazione del rapporto che intercorre tra la prima lettura ed il Vangelo viene dal titolo delle letture³⁷⁶.

D. IL LEZIONARIO DELL'ORDO CONFIRMATIONIS

1. I criteri interpretativi

Chi si accosta allo studio del Lezionario dell'OC, e più in generale a qualsiasi Lezionario rituale, si trova di fronte ad una problematica rilevante. Laddove le letture per una celebrazione sono obbligate esiste una relazione tra di esse che, pur non essendo esplicita, è facilmente indagabile. Nel caso delle Messe rituali invece le letture sono a scelta; la scelta sarà dettata da criteri pastorali, sulla base dei contenuti delle letture stesse. A livello di interpretazione teologico-liturgica del Lezionario ciò pone, come detto, una problematica di un certo rilievo: lo studio delle pericopi evangeliche infatti dovrà tener conto dei rapporti con le altre letture; allo stesso tempo però lo studio delle prime e delle seconde letture non può fare a meno di considerare i temi presenti nei brani del Vangelo proposti. C'è quindi una sorta di circolarità che a livello analitico va spezzata, se si vogliono studiare i temi teologici del Lezionario.

Se è vero che la scelta delle letture dev'essere fatta a partire da quella del brano evangelico più adatto, d'altra parte è pur vero che nella celebrazione

³⁷⁶ Cfr. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*». *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, o.c., 124-131.

le altre letture giocano un ruolo importante perché preparano all'ascolto del Vangelo e questo è un fattore chiave a livello interpretativo.

Il criterio da adottare dunque è quello celebrativo: vanno cioè studiate le pericopi nell'ordine in cui si presentano nella celebrazione. Ciò significa cominciare a studiare innanzitutto le prime letture e seguire poi il corso normale della celebrazione, concludendo con l'analisi delle pericopi evangeliche.

Il criterio celebrativo ha un ulteriore vantaggio: esso permette di tener conto nello studio del Lezionario solo degli elementi celebrativi che precedono la proclamazione della parola di Dio. In effetti il nostro contatto con la liturgia è sempre inserito in una celebrazione, ed essa è caratterizzata da uno svolgimento nel tempo e nello spazio. Ciò comporta che la nostra esperienza non possa tener conto di tutti gli elementi propri della celebrazione contemporaneamente, ma debba sottostare alla legge del tempo. Pertanto nello studio analitico terremo conto di tutto quello che precede la liturgia della parola, perché esso influisce sulla comprensione delle pericopi proposte.

Poiché la scelta delle letture dipende da molti fattori che qui non possono essere presi in considerazione – tra cui, ad esempio, il giorno in cui viene celebrata la Messa nella quale si amministra la confermazione, le caratteristiche del popolo fedele e dei confermandi, ecc. – cercheremo di seguire le indicazioni dell'OLM, ipotizzando che l'amministrazione della confermazione avvenga in una Messa domenicale. Pertanto dobbiamo tener presente la norma secondo la quale la domenica ogni Messa presenta tre letture³⁷⁷. Inoltre la prima lettura dovrebbe essere desunta dall'Antico Testamento (a meno che non si celebri nel Tempo pasquale, durante il

³⁷⁷ Cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 66/1.

quale è tradizionale l'uso degli Atti degli Apostoli o dell'Apocalisse) e la seconda dall'Apostolo³⁷⁸.

Un'ultima notazione di rilievo che ci preme far presente è che un'interpretazione teologico-liturgica particolareggiata può essere fatta solo studiando una celebrazione nel suo complesso, cioè prendendo in considerazione le scelte specifiche fatte in termini di formulario eucologico e di letture per la liturgia della parola, immerse nel contesto celebrativo concreto. Pertanto lo studio del Lezionario dell'OC che ci apprestiamo ad intraprendere sarà necessariamente limitato, dal momento che non può prendere in considerazione tutte le combinazioni possibili; d'altra parte riteniamo che possa essere uno studio estremamente utile sia dal punto di vista metodologico, sia dal punto di vista teologico³⁷⁹.

³⁷⁸ L'OLM non dà indicazioni precise a proposito delle Messe rituali, ma rimanda semplicemente a quanto detto a proposito del Comune dei santi: «Nelle Messe rituali (...) quando vengono proposti più testi per una medesima lettura, la scelta si faccia con gli stessi criteri sopra descritti per la scelta delle letture dal Comune dei santi»: *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 87. Il rimando ci sembra indicare quanto proposto per le solennità dei calendari particolari, poiché in nessun altro caso si fa riferimento alla possibilità di scelta di tre letture ed ai criteri per la scelta delle stesse, nel caso in cui ne vengano proposte diverse: «Nelle solennità dei calendari particolari si propongano tre letture, delle quali la prima dall'Antico Testamento (nel Tempo di Pasqua dagli Atti degli Apostoli o dall'Apocalisse), la seconda dall'Apostolo, la terza dal Vangelo»: *ibid*, n. 84/b.

³⁷⁹ Ci preme sottolineare che non abbiamo trovato in letteratura uno studio del Lezionario dell'OC. Le uniche pubblicazioni specifiche al riguardo che abbiamo individuato sono: J. DHEILLY, *Le lectionnaire de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 93 (1968), 94-102, che è una panoramica del lezionario fatta al momento della sua pubblicazione nell'OLM con alcuni suggerimenti di possibile utilizzo di stampo catechetico; S. RINAUDO, *La liturgia della Parola nel nuovo Rito della Confermazione*, «Rivista Liturgica» 3 (1972), 324-339 che però è più un commento spirituale e una proposta di associazione tra letture che non uno studio teologico-liturgico del Lezionario; e G. BOGGIO, *Il Messale romano del Vaticano II: orazionale e lezionario*, in AA.VV., *Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova serie 7*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1981, 350-356 che presenta i temi più significativi

2. Una panoramica del Lezionario dell'OC

Le letture proposte dall'OC per la celebrazione della confermazione sono numerose. L'elenco si trova nei nn. 61-65 dell'OC; a ciascun numero corrisponde una diversa fonte da cui sono tratte: in primo luogo le letture desunte dall'Antico Testamento, poi quelle dal Nuovo Testamento, i Salmi proposti come canti interlezionari ed infine i brani evangelici³⁸⁰.

L'OC presenta i diversi brani con uno schema fisso³⁸¹; esso consta in primo luogo del riferimento ai versetti da leggere. A ciò segue il titolo assegnato alla lettura, che, come detto poc'anzi, costituisce un elemento ermeneutico di certa importanza e che terremo in debita considerazione nello studio analitico. Infine vengono indicati l'*incipit*, eventuali altri punti complessi (come ad esempio nel brano di Isaia contrassegnato dal n. 3, nel quale si specifica espressamente fino a dove e da dove leggere i versetti) e talvolta anche l'*explicit*, laddove esso non corrisponda alla fine del versetto, vuoi perché il versetto viene interrotto prima della sua fine propria vuoi per altre ragioni.

Per quanto attiene ai temi trattati nelle diverse letture, protagonista indiscusso di tutte è lo Spirito Santo, che vi appare in modo esplicito o

piuttosto che fare un commento dettagliato ad ogni singola lettura. In ogni caso non ci sono riferimenti specifici e dettagliati all'eucologia, ma solo accenni al contesto rituale. Potrebbe essere interessante verificare quanto dice sull'argomento F. DAL CIN, *Mysterium - Doni Spiritus Sancti - bene intelligere. Esercizio di teologia liturgica dal Rito della confermazione*, (diss.) Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2011, che dedica più di cento pagine al tema; purtroppo al momento non è stata pubblicata la parte della tesi relativa al Lezionario.

³⁸⁰ Le annotazioni riguardanti i libri e i versetti da cui sono tratte le diverse letture, vennero segnalate nell'OC (la cui *editio typica* è del 1971) sulla base della *Vulgata*; tuttavia l'OLM (la cui *editio typica altera* è del 1981) riporta le medesime letture con le annotazioni riferite alla *Neo-Vulgata*. Abbiamo seguito l'OLM sia per l'individuazione delle pericopi sia per i titoli dati alle stesse, dato che in alcuni casi l'OLM è intervenuto con alcune piccole correzioni.

³⁸¹ Abbiamo riportato il contenuto dei nn. 61-65 dell'OC nell'Appendice II.

implicito. Inoltre vengono descritti gli effetti della sua presenza nella vita dei fedeli e in alcuni casi anche le modalità di comunicazione dello Spirito stesso.

Delle cinque letture veterotestamentarie, tre sono tratte da Isaia e sono tutte di chiara matrice messianica; in esse il Messia è descritto come colui in cui dimora lo Spirito con la pienezza dei suoi doni (*Is* 11, 1-4a) e che pertanto agisce secondo quanto Dio ha stabilito (*Is* 42, 1-3 e *Is* 61, 1-3a. 6a. 8b-9). La presenza del Messia inaugura un tempo nuovo, nel quale l'effusione dello Spirito riguarderà tutto il popolo di Dio perché Egli dimorerà in modo nuovo in mezzo a loro (*Gl* 2, 23a. 26-3, 1-3a); lo Spirito sarà dunque il principio della vita nuova in ciascuno, poiché farà agire l'uomo in consonanza con la volontà di Dio (*Ez* 36, 24-28).

Le cinque letture tratte dagli Atti degli Apostoli descrivono l'ampliarsi del raggio d'azione dello Spirito a partire dalla promessa di Cristo (*At* 1, 3-8) e dopo l'effusione dello Spirito Santo sugli Apostoli nel giorno di Pentecoste (*At* 2, 1-6. 14. 22b-23. 32-33): prima agli appartenenti al popolo ebraico (*At* 8, 1. 4. 14-17), successivamente a pagani residenti in Palestina (*At* 10, 1. 33-34a. 37-44) per poi arrivare a tutti, senza distinzione (*At* 19, 1b-6a). In esse ritroviamo pure alcune caratteristiche importanti relative alle modalità di comunicazione dello Spirito ai fedeli: il Paraclito, pur essendo libero di comunicarsi a chiunque Egli scelga e in piena autonomia (*At* 10, 1. 33-34a. 37-44), tuttavia viene dato nella Chiesa a chi ha ricevuto il battesimo (*At* 8, 1. 4. 14-17 e *At* 19, 1b-6a) mediante un rito esterno.

Dalle lettere di S. Paolo sono tratte sette pericopi: tre provengono dalla lettera ai Romani, una è tratta dalla prima ai Corinzi, una da quella ai Galati e le ultime due dalla lettera agli Efesini. In esse si precisano le caratteristiche dello Spirito dato da Dio ai battezzati (*Rm* 5, 1-2. 5-8; *Gal* 5, 16-17. 22-23a. 24-25; *Ef* 1, 3a. 4a. 13-19a; *Ef* 4, 1-6), ma ne emerge pure la presenza del Paraclito come Persona (*Rm* 8, 14-17 e *Rm* 8, 26-27) alla pari con il Figlio ed il Padre (*1Cor* 12, 4-13). Inoltre Paolo descrive la presenza e l'azione dello Spirito Santo nelle anime dei fedeli a partire dall'agire da figli di Dio (*Rm* 8, 14-17): vivere come figli di Dio è possibile proprio grazie alla

presenza dello Spirito in noi (*Rm* 5, 1-2. 5-8) che ci assiste continuamente intercedendo per noi presso il Padre (*Rm* 8, 26-27). L'azione dello Spirito poi si differenzia in ciascuno a seconda dei doni che distribuisce per l'utilità comune (*1Cor* 12, 4-13) e attraverso i frutti che produce nei fedeli (*Gal* 5, 16-17. 22-23a. 24-25 ma anche *Ef* 1, 3a. 4a. 13-19a e *Ef* 4, 1-6).

I salmi responsoriali sono sei; in tre di essi si proclamano le grandi opere del Signore nella prospettiva della testimonianza di fronte a tutti i popoli (*Sal* 21, 95 e 116). Negli altri tre, pur essendo presente anche la medesima tematica, è sottolineata maggiormente la bontà di Dio verso tutte le sue creature (*Sal* 144 e 103) o la provvidenza amorosa di Dio personalizzata (*Sal* 22).

Come detto poc'anzi nello studio di ciascuna pericope procederemo innanzitutto ad un inquadramento del contesto biblico originario; esso sarà necessariamente sintetico: per ovvie ragioni non approfondiremo lo studio nella letteratura specifica ma ci limiteremo ad utilizzare alcuni commentari esegetici che godono di prestigio e che possono aiutare a sottolineare i temi principali e quanto la liturgia vuole mettere in evidenza con il loro uso. Inoltre per ragioni di semplicità espositiva chiameremo "pericope biblica" il brano scritturistico così come appare nella Sacra Scrittura e "pericope liturgica" la sua individuazione secondo le indicazioni date dal libro liturgico³⁸².

3. *Le pericopi veterotestamentarie*

3.1. *Is 11, 1-4a*

Il primo brano veterotestamentario è il noto passo di Isaia tratto dal capitolo 11:

³⁸² All'inizio di ogni paragrafo dedicato ad una pericope evangelica, riporteremo la "pericope liturgica" così come indicata dall'OC.

«¹Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. ²Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e d'intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. ³Si compiacerà del timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ⁴ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli umili della terra»

Si tratta di un brano appartenente alla prima sezione di Isaia, costituita dai primi 12 capitoli³⁸³; nonostante le numerose posizioni diverse degli esegeti, riteniamo utile e ben fondata la lettura dei capitoli 7-11 come una sezione caratterizzata da una certa unità e denominata il "Libro dell'Emmanuele"³⁸⁴. Esso sarebbe costituito da diversi quadri tutti centrati sulla nascita di un bambino, considerato segno della presenza salvatrice di Dio, del Dio con noi o Emmanuele (*Is* 7, 14)³⁸⁵. Dopo aver annunciato la nascita dell'Emmanuele nel contesto dell'imminente invasione di Giuda da parte dei re di Siria e Israele seguono due serie di riflessioni sull'Emmanuele: la prima corrisponde a *Is* 9, 5-6 ed è una reinterpretazione

³⁸³ Il libro di Isaia è stato oggetto di moltissimi studi e la letteratura su di esso è amplissima; anche le proposte per possibili suddivisioni interne al libro sono numerose e variamente giustificate; basti pensare che Jensen e Irwin sostengono, assieme a molti altri studiosi, la necessità di dividere il libro in tre parti corrispondenti a tre fasi redazionali diverse (cfr. J. JENSEN, W. H. IRWIN, *Isaia 1-39*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 299-324), mentre Coggins ritiene necessario studiare Isaia così come ci è pervenuto e pertanto come un'unità (cfr. R. COGGINS, *Isaiah*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 433-486).

³⁸⁴ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos*, Ediciones Palabra, Madrid 2009, 128-138. Anche E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica*, Elle Di Ci, Torino 1990⁵, 219, 222-230 presenta una sezione denominata "libro dell'Emmanuele" ma la individua in *Is* 6, 1—12, 6.

³⁸⁵ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 128.

della figura dell'Emmanuele nel contesto dell'avanzata degli assiri, vissuta come una liberazione perché legata alla nascita di un nuovo popolo intorno al profeta. La seconda serie di riflessioni invece occupa i vv. 11, 1-9; in essa la venuta dell'Emmanuele è chiaramente rinviata ad un tempo lontano, nel quale Dio farà risorgere la nazione grazie ad un discendente di Davide; questi avrà la pienezza dello Spirito con i suoi doni ed incarna la sintesi dei grandi personaggi del passato come Salomone, Davide e Mosè³⁸⁶. Dopo aver elencato i doni dello Spirito di cui sarà ricolmo l'Emmanuele (vv. 1-5), il profeta passa a descrivere le conseguenze della venuta dell'Emmanuele in termini di un trionfo della giustizia, caratterizzata in termini di perfetta armonia tra gli uomini e la creazione con chiari accenti paradisiaci ed escatologici (vv. 6-9).

La pericope liturgica ritaglia il brano in maniera assai decisa: da una parte vengono tralasciati tutti i riferimenti alla potenza di Dio ed alla sua vendetta che precedono il capitolo 11 (cfr. ad esempio *Is* 10, 33ss); dall'altra all'interno dell'unità *Is* 11, 1-9 non vengono presi in considerazione i vv. 4b-9 che contengono la descrizione di alcune caratteristiche dell'Emmanuele nell'amministrazione della giustizia e del suo futuro regno pieno di armonia. Tutta l'attenzione è concentrata sul dono dello Spirito del Signore e sulla sua caratterizzazione; anche il titolo assegnato al brano dall'OC - *Requiescet super eum Spiritus Domini* - ci orienta in questo senso.

Riveste un notevole interesse per il nostro studio soffermarci su questo brano per la comprensione del contenuto del dono dello Spirito nella confermazione.

Il primo punto importante è dato dal verbo *requiescere*, riferito allo Spirito rispetto all'Emmanuele; affiora qui il tema della permanenza del dono dello Spirito su colui che ne è il termine. Continuando a giovarci dell'applicazione messianica del brano, vediamo una chiara corrispondenza con la discesa dello Spirito su Gesù nel suo battesimo al Giordano (*Mc* 1, 10) e sui discepoli a Pentecoste (*At* 2, 3).

³⁸⁶ Cfr. *ibid*, 132-133.

In secondo luogo per quanto riguarda il contenuto del dono dello Spirito, esso è caratterizzato da tre coppie di termini indicanti doni particolari³⁸⁷. Il primo binomio esprime le capacità necessarie ad un buon re per governare bene: la sapienza, modellata sulla sapienza divina presente nella creazione, insegna ad agire secondo il volere di Dio e dà la possibilità di realizzare azioni a livello divino; l'intelligenza permette un retto agire ed un giusto giudicare anche per quel che attiene all'amministrazione della giustizia. La seconda coppia di doni si riferisce in particolare alla volontà: il dono di consiglio porta a eseguire il progetto appropriato e la fortezza ad affrontare le difficoltà che si danno nella messa in pratica di tali progetti. Infine, il terzo abbinamento fa riferimento alla vita di relazione con Dio: tramite il dono della scienza, Dio stesso insegna a leggere negli avvenimenti la sua azione di salvezza nella storia e porta all'obbedienza amorosa; con il timore si indica il riconoscere Dio come Signore e Padre che porta ad un culto pieno di rispetto e ad un'obbedienza generosa³⁸⁸.

Infine i vv. 3b-4a mostrano l'applicazione di questi doni alle situazioni concrete nelle quali si troverà ad operare il re messianico ed il suo modo di agire improntato alla giustizia e al servizio dei più deboli. È facile applicare tutto questo alla vita terrena di Gesù che, unto da Dio con lo Spirito Santo, *pertransivit benefaciendo...quoniam Deus erat cum illo*, secondo la descrizione che ne fa Pietro al centurione Cornelio (At 10, 38).

³⁸⁷ I termini qui raccolti si ritrovano anche altrove nella Bibbia; ad esempio la prima coppia si riscontra anche in *Is* 10, 13; 29, 44 ma anche in *Prv* 4, 5; 23, 23 e il concetto di scienza in *Os* 2, 22; 4, 26; 6, 6. Per quanto riguarda il numero dei doni, mentre nel testo masoretico essi sono sei, i LXX e la Vulgata ne riportano sette per via della traduzione dello stesso termine una volta con il sostantivo "pietà" e la seconda volta con "timore di Dio" (cfr. E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 230, nota 54).

³⁸⁸ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 133-134; E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 229-230.

Questo brano di Isaia può essere utilizzato come prima lettura in consonanza con diversi brani del Vangelo, come ad esempio quello che raccoglie le beatitudini nella narrazione di Matteo (*Mt* 5, 1-12a) o il battesimo del Signore nella versione di Marco (*Mc* 1, 9-11), ma anche in altri contesti.

Il presente brano di Isaia presenta alcune consonanze tematiche con i Salmi 95 e 103, che possono quindi essere utilizzati come salmi responsoriali in una celebrazione che utilizzi *Is* 11, 1-4a come prima lettura. Se infatti il Salmo 95 invita a proclamare le opere meravigliose di Dio, *Is* 11 ha per tema centrale le meraviglie operate da Dio nel suo Messia. D'altra parte il Salmo 103 chiede a Dio che mandi il suo Spirito a rinnovare la faccia della terra e nella presente lettura troviamo proprio gli effetti dell'invio dello Spirito da parte di Dio sul suo eletto³⁸⁹.

Quanto poi al contesto eucologico, è da notare che tutte le collette proposte dall'OC si riferiscono esplicitamente all'effusione dello Spirito sui partecipanti alla celebrazione; anche l'Antifona d'ingresso del formulario "B" permette un aggancio con questa lettura poiché cita espressamente lo Spirito *inhabitantem*.

3.2. *Is* 42, 1-3

«Così dice il Signore: ¹Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni. ²Non griderà né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, ³non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta; proclamerà il diritto con verità"»

Il frammento qui proposto appartiene a uno dei 16 capitoli che compongono il Deutero-Isaia (cap. 40-55), spesso definito il "Libro della

³⁸⁹ La versione italiana dell'OC propone come associazione con questo brano di Isaia il *Sal* 21. Probabilmente la concordanza tematica riscontrata è centrata sulla lode di Dio per le opere da Lui compiute, individuata nell'invio del Messia, germoglio che Dio fa nascere da un moncone d'albero.

consolazione” a causa delle parole con le quali inizia il cap. 40; d’altra parte la consolazione costituisce il tema di fondo di tutta la sezione³⁹⁰. Gli esegeti hanno dedicato notevoli sforzi allo studio di questo libro e ne sono scaturite parecchie interpretazioni e suddivisioni interne³⁹¹. I vv. di nostro interesse fanno parte di un esteso inno (40, 12—42, 12) caratterizzato dalla profezia della venuta di un liberatore per Israele: Dio non si è dimenticato del suo popolo, ma continua ad essere il signore della storia e della creazione; Egli, fondamento della salvezza di Israele, susciterà il liberatore e tutte le creature, i monti, le isole ed il deserto canteranno la salvezza di Dio (42, 10-12).

I tre vv. qui proposti appartengono al primo dei cosiddetti “carmi del Servo di Yahvè”, sui quali c’è gran disparità di opinioni sia per quanto attiene all’estensione³⁹², sia per ciò che riguarda la loro interpretazione³⁹³. In

³⁹⁰ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 139.

³⁹¹ Trascende i limiti del nostro lavoro proporre una bibliografia in merito. Basti pensare che un volume introduttivo segnala circa 25 titoli di riferimento a tale proposito (cfr. *ibid.*, 440-441).

³⁹² Ad esempio E. Testa propone come primo cantico *Is* 42, 1-4 (cfr. E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 445), mentre B. Marconcini preferisce *Is* 42, 1-7 (cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 139). C’è anche chi ritiene che non abbia fondamento l’individuazione stessa dei cantici come un corpo separato all’interno di Isaia (cfr. R. COGGINS, *Isaiah, o.c.*, 467-468).

Gli altri cantici corrispondono – nella selezione offerta da Marconcini – ai passi 49, 1-9a; 50, 4-9a; 52, 13-53, 12.

³⁹³ In genere gli esegeti tendono a riunirsi intorno a due posizioni polarizzate: da una parte c’è chi legge la figura del Servo di Yahvè in termini collettivi (cfr. R. COGGINS, *Isaiah, o.c.*, 468), dall’altra chi preferisce vedervi una persona singola (cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 152 e 153-154 spec. nota 36). Personalmente preferiamo inclinarci per quest’ultima posizione in forza delle ragioni addotte dall’Autore.

questo primo carne troviamo descritta una nuova figura di profeta, oggetto del favore divino, caratterizzata dalla presenza dello Spirito di Dio su di lui (v. 1); egli sarà uno strumento nelle mani di Dio a favore del popolo eletto, in vista di una nuova salvezza che si realizzerà in un modo nuovo (4b-6). Caratteristica significativa di questa nuova figura sarà la decisione di portare fino in fondo la propria missione, senza mai venir meno (vv. 3b-4). L'interpretazione cristologica di questo passo è data da *Mt* 12, 18-20 in cui questi vv. sono citati a dimostrazione del compimento delle parole del profeta.

La pericope liturgica concentra la propria attenzione sul dono dello Spirito fatto da Dio al suo servo; ciò è evidenziato dal titolo attribuitole - *Dedi Spiritum meum super servum meum* - ma anche dall'*incipit*, che pone tutta la pericope in bocca a Dio, e dall'*explicit* che mette in secondo piano altri aspetti messianici della missione del servo di Yahvè (come ad esempio quelli citati nei vv. 4. 6-7 e non presenti in 1-3: perseveranza nella missione, libertà degli oppressi, vista per i ciechi, ecc.) e gli elementi propri dell'onnipotenza divina (v. 5: dominio sui cieli e sulla terra, vita degli esseri viventi).

Utilizzata come prima lettura per la celebrazione della confermazione, questa pericope può entrare in risonanza con il Vangelo del battesimo di Gesù (*Mc* 1, 9-11), grazie all'espressione del favore di Dio nei confronti del suo servo: «*Ecce servus meus, (...) electus meus, complacet sibi in illo anima mea*», che richiama la voce del cielo udita al termine del battesimo: «*Tu es Filius meus dilectus; in te complacui*». Ovviamente non va dimenticata l'espressione-principe di questa pericope: «*dedi spiritum meum super eum*»; essa, oltre a servire da titolo, può essere messa in relazione con diversi dei brani evangelici proposti da OC, fra tutti *Lc* 4, 16-22a.

Inoltre il riferimento allo Spirito presente nel titolo della pericope rende adatta la scelta del Salmo 103, nel quale si celebra proprio l'invio dello Spirito Santo che rinnova la faccia della terra. Anche il Salmo 95 potrebbe essere utilizzato come salmo responsoriale in associazione alla presente

lettura, grazie alla celebrazione delle grandi opere di Dio, la maggiore delle quali è proprio l'invio al mondo del suo eletto.

Quanto poi alle seconde letture, tutte si compaginano bene con il presente brano di Isaia, vuoi perché presentano lo Spirito come dono di Dio (come ad esempio *Rm* 5, 1-2. 5-8), vuoi perché mostrano l'azione dello Spirito in noi (per es. le due pericopi tratte da *Rm* 8), o ancora perché ne espongono l'efficacia tramite gli effetti visibili (ad es. *1Cor* 12, 4-13).

Per quanto riguarda poi il contesto celebrativo può essere utile sottolineare che l'espressione centrale di questo brano veterotestamentario - *dedi spiritum meum* - è come il filo rosso che attraversa tutto l'apparato eucologico dell'OC: dall'antifona di ingresso del formulario "A", passando per le collette, praticamente tutte le formule fanno riferimento al dono dello Spirito Santo, ciascuna a suo modo e sottolineandone aspetti diversi. In questo senso può essere interessante mostrare le consonanze dei diversi testi eucologici con le caratteristiche del servo di Yahvè qui presentate: il diritto e la giustizia, il giudizio nella verità, la sua attenzione verso i deboli e la forza dimostrata con i potenti e la decisione nel portare a termine la missione, possono essere esplicitati quali contenuti della testimonianza di Cristo al mondo o del *munus* profetico dei neoconfermati³⁹⁴.

3.3. *Is* 61, 1-3a. 6a. 8b-9

«¹Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, ²a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti, ^{3a}per dare agli afflitti di Sion una corona invece della cenere, olio di letizia invece dell'abito da lutto, veste di lode invece di uno spirito mesto. ^{6a}Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti. ^{8b}Così dice il Signore: "Io darò loro fedelmente il salario, concluderò con

³⁹⁴ Cfr. la Colletta del formulario "A".

loro un'alleanza eterna. «Sarà famosa tra le genti la loro stirpe, la loro discendenza in mezzo ai popoli. Coloro che li vedranno riconosceranno che essi sono la stirpe benedetta dal Signore»»

La pericope biblica appartiene al cosiddetto Trito-Isaia, sezione del libro del profeta Isaia costituita da undici capitoli (*Is* 56-66) contenente materiale assai diverso. Il capitolo 61 costituisce il cuore di questa sezione³⁹⁵ e annuncia la venuta di un profeta, segno della novità escatologica raccolta dai capitoli 60 e 62. Gli 11 versetti di questo capitolo sono stati oggetto di numerosi studi che hanno cercato di individuarne diverse sottosezioni³⁹⁶. La prima (vv. 1-5), oltre a sottolineare con enfasi il nome di Dio, descrive i contenuti e gli obiettivi della missione del suo consacrato (evangelizzare, fasciare le piaghe dei cuori spezzati, ecc.); la seconda raccoglie l'esortazione rivolta da Dio per mezzo di Mosè al popolo uscito dall'Egitto: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (*Es* 19, 6). Viene in tal modo rinnovata la proposta di un'alleanza in termini assai favorevoli a Israele (vv. 8-9). La terza unità (vv.10-11) traduce in termini sponsali tale promessa e tutto il quadro descritto fino a questo momento.

La pericope liturgica è caratterizzata da parecchie differenze rispetto a quella biblica. In primo luogo vengono eliminati i riferimenti alla

³⁹⁵ Anche in questo caso le posizioni degli esegeti sono assai diverse tra loro; tuttavia è possibile rintracciare un certo accordo sulla posizione centrale occupata dal cap. 61 (cfr. E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 475-477 e M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 166-167).

³⁹⁶ Alcuni esegeti leggono il cap. 61 come bipartito (cfr. E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 475), altri preferiscono una tripartizione (cfr. R. COGGINS, *Isaiah, o.c.*, 481-482), altri ancora vi vedono una struttura basata su quattro coppie di versetti, eccetto i primi tre che costituirebbero un'unità a se stante (cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 176 ove B. Marconcini presenta diverse posizioni esegetiche). Per ragioni di semplicità e coerenza seguiremo la proposta di B. Marconcini della seguente tripartizione: vv. 1-5, 6-9 e 10-11.

riedificazione di città in rovina (v. 4) quale segno della nuova era messianica, al rapporto tra il popolo eletto ed altri popoli stranieri (v. 5), nonché all'apporto delle ricchezze di questi stranieri alla potenza di Israele (v. 6b). Inoltre vengono soppressi gli accenni alla giustizia di Dio nei confronti dei popoli stranieri (v. 7-8a). Infine non vengono riportati i vv. 10-11, che, pur costituendo un'unità a se stante, riferiscono con espressioni diverse i contenuti dell'alleanza.

Tale rielaborazione della pericope ottiene come effetto finale quello di porre tutta l'attenzione sul consacrato di Dio e sulle conseguenze della sua missione in mezzo al popolo. Il titolo attribuito alla pericope dall'OC - *Unxit me Dominus et ad annuntiandum læta mansuetis misit me, et dare eis oleum gaudii* - ci orienta verso questo tipo di interpretazione; inoltre la doppia sottolineatura dell'unzione (*unxit, oleum*) e della missione (*ad annuntiandum læta...misit me*) vuol essere un chiaro punto di contatto con il contesto rituale della confermazione.

Un'espressione degna di nota di questa pericope è quella contenuta nel v. 6a: «*Vos autem Sacerdotes Domini vocabimini. Ministri Dei nostri dicitur vobis*». L'espressione è riferita ai destinatari della missione del Messia: lo spirito del Signore è sopra di lui in ragione dell'unzione, ed egli è stato inviato a portare la salvezza ai poveri di Yahvè. Parte della missione dell'Unto di Dio consiste nel consolare gli afflitti, sostituendo l'abito del lutto con olio di letizia; di conseguenza essi verranno chiamati sacerdoti del Signore, ministri di Dio. Tale definizione, proclamata nel nostro contesto rituale, si attaglia perfettamente al cristiano rinato per mezzo del battesimo e unto con "olio di letizia" nella confermazione; ciò implica che l'espressione "sacerdoti di Dio" può essere applicata ai confermati quale descrizione degli effetti dell'unzione con il crisma. Vi si può leggere un riferimento al sacerdozio comune dei fedeli.

Nell'ultimo versetto poi si afferma che *isti sunt semen, cui benedixit Dominus*. Anche in questo caso siamo di fronte ad un'espressione implicitamente pneumatologica. Infatti la benedizione divina è strettamente legata allo Spirito Santo: Egli è la benedizione di Dio per

eccellenza: il Padre, fonte di ogni benedizione, ci comunica la vita divina per mezzo del Figlio e lo Spirito è il Dono, il contenuto della benedizione stessa³⁹⁷. Anche il termine “stirpe” (*semen*) ha risonanze pneumatologiche poiché fa riferimento all’appartenenza alla famiglia di Dio, quella filiazione divina donataci nel battesimo per mezzo dello Spirito Santo³⁹⁸.

Il contesto letterario ci fornisce numerose possibilità di contatto, in primo luogo con le pericopi evangeliche. Si veda soprattutto l’attualizzazione che di questo brano fa Gesù stesso nella sinagoga di Nazareth, riportata in *Lc* 4, 16-22: le parole del Trito-Isaia acquisiscono pieno significato in Gesù e annunciano e realizzano la salvezza³⁹⁹. Ma anche la pericope delle Beatitudini, riportata in *Mt* 5, 1-12 può permettere una lettura particolarmente feconda: qui come pure in Matteo si parla della cura di Dio per i poveri (si tratta del famoso termine *ánawîm*, reso dai LXX con *πτωχοῖς* e che Vulgata e Neovulgata traducono con *mansuetis* ma che in *Lc* 4, 18 viene tradotto con *pauperibus*) e delle attenzioni da Lui riservate a coloro che piangono.

Il Salmo 21 riprende il termine *ánawîm* proprio nel suo centro logico e pertanto può essere un buon punto di riferimento quale salmo responsoriale. Anche il Salmo 22 può essere molto utile per via dei connotati escatologico-messianici che presenta, come pure il Salmo 95, che ha per tema la celebrazione dei *magnalia Dei*, e può essere utilizzato come salmo responsoriale a sottolineare la grandezza dell’opera compiuta da Dio nell’inviare il suo Spirito.

Quanto ai rapporti con l’apparato eucologico notiamo alcuni interessanti punti di contatto. In primo luogo in tutte le collette vi è il riferimento allo Spirito Santo che sta per essere inviato (*adveniens*) o che viene richiesto

³⁹⁷ Cfr. CCC, 1077-1083.

³⁹⁸ È ciò che afferma lo schema dell’omelia proposto dall’OC (cfr. OC, 22 e OC *Prænotanda*, n. 9).

³⁹⁹ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos*, o.c., 180.

(Colletta del formulario "B"): Egli porterà con sé quanto descritto in questa pericope di Isaia. Inoltre è presente il tema della missione: Isaia descrive in modo dettagliato il contenuto della missione di colui che è stato inviato da Dio al suo popolo con accenti quasi commossi. L'eucologia si sofferma spesso a segnalare che il neo-confermato è chiamato più strettamente alla una testimonianza di Cristo di fronte al mondo: ne è un esempio la colletta del formulario "A".

3.4. Ez 36, 24-28

«Così dice il Signore: ²⁴Vi prenderò dalle nazioni, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo. ²⁵Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, ²⁶vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. ²⁷Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. ²⁸Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio»

Il capitolo 36 del profeta Ezechiele appartiene ad una macro-sezione del libro contenente oracoli di restaurazione del popolo di Israele (capp. 33-39)⁴⁰⁰. Essa a sua volta è stata diversamente suddivisa dagli esegeti, ma c'è un certo accordo sul fatto di considerare i capp. 35 e 36 come un dittico che ha per tema le minacce contro Edom, cui fanno da contraltare le promesse di salvezza per Israele⁴⁰¹. Il punto centrale di questo dittico è costituito dalla spiegazione dell'intima ragione dell'operato di Dio: salvaguardare l'onore del proprio Nome santo, profanato da Israele in mezzo alle nazioni.

⁴⁰⁰ Cfr. J. GALAMBUSH, *Ezekiel*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 537.

⁴⁰¹ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 278-279.

Nello specifico, i vv. 24-28 appartengono all'unità costituita da Ez 36, 16-38 che descrive come verrà restaurato l'onore di Yahvè⁴⁰². L'oracolo, dopo aver ricordato il peccato di Israele e che il motivo dell'agire di Dio è il rispetto verso il proprio Nome (vv. 16-23), descrive l'azione di Yahvè in termini di purificazione del suo popolo (vv. 24-29); tale purificazione avrà effetti anche sulla terra e si manifesterà in una notevole abbondanza di frutti, tale da potersi comparare con il giardino dell'Eden (vv. 30. 35).

Il passaggio più interessante per noi è costituito dal vv. 25-27. In essi si parla della purificazione di Israele in termini di sostituzione del cuore di pietra con un cuore di carne, capace di porre in pratica la legge di Dio. Tale sostituzione è opera dello spirito infuso da Dio nell'uomo; essa non consiste solo nell'abbandono degli idoli ma in un cambiamento nel modo di giudicare se stessi in vista di una piena conversione⁴⁰³.

La pericope liturgica raccoglie solamente il passo relativo alla conversione del cuore; *l'incipit* e *l'explicit* eliminano ogni riferimento al Nome di Yahvè e alla profanazione di tale Nome compiuta da Israele, nonché qualsiasi accenno alla ricchezza messianico-escatologica espressa in termini di abbondanza di frutti o di armenti. Ciò permette di concentrare l'attenzione solo sulla conversione, ad un tempo richiesta ed offerta da Dio al suo popolo, e pertanto ad ogni cristiano. Il titolo dato alla pericope - *Spiritum novum ponam in medio vestri* - ci orienta in questo senso.

Inserita nel contesto celebrativo della confermazione questa pericope presenta numerosi punti interessanti. Innanzitutto c'è l'accenno al lavacro con l'espressione *aqua munda* che può rimandarci facilmente al battesimo: la trasformazione operata dall'invio dello Spirito consiste nel cambiamento del cuore. Esso comporta un doppia dimensione: l'uomo riceve un cuore nuovo - una nuova condizione, potremmo dire una condizione ontologica

⁴⁰² Cfr. E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 395.

⁴⁰³ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 279.

differente – che gli consente di mettere in pratica la legge di Dio (*in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiat et operemini*), cioè una dimensione operativa nuova, una forza che prima non aveva. In tal modo si capisce che l'uomo, trasformato dallo spirito di Dio riesce a comprendere che può realizzare se stesso solo se accetta di essere come Dio lo ha pensato⁴⁰⁴.

Il riferimento, presente nel v. 24, al fatto che Dio radunerà il suo popolo *de gentibus et...de universis terris* può aiutare a mettere in relazione questa lettura con tutte le pericopi tratte dagli Atti degli Apostoli (qualora esse siano usate come seconde letture): in esse infatti si mostra come la Chiesa primitiva non solo annunciava il Vangelo, ma amministrava anche l'iniziazione cristiana a persone provenienti da tutte le genti, compresi i pagani.

Il Salmo 21 ben si presta ad essere utilizzato come salmo responsoriale unito a questa pericope grazie al riferimento al tema della conversione e dell'impegno per una nuova vita. Anche il Salmo 95 può essere messo in relazione con la presente lettura sulla base del tema della celebrazione dei *magnalia Dei*, come pure il Salmo 103 per via del riferimento all'invio dello Spirito Santo.

Tra le pericopi tratte dalle lettere di S. Paolo spiccano per consonanza con la presente di Ezechiele *Rm* 5, 1-2. 5-8 per via del riferimento alla carità di Dio riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito (*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem Spiritum eius in nobis*), e *Gal* 5, 16-17. 22-23a. 24-25 grazie all'accenno al "camminare nello Spirito", espressione che ricorda il "vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme" di Ezechiele.

Gettando uno sguardo alle pericopi evangeliche, salta all'occhio la consonanza speciale che esiste con due di esse: in *Mt* 5, 1-12a Gesù presenta

⁴⁰⁴ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c., 279.*

il contenuto della nuova legge, quella legge secondo la quale Dio vuole che viviamo in Ezechiele; *Gv* 7, 37b-39 invece si lega alla presente pericope per via del riferimento all'acqua viva, simbolo dello Spirito Santo.

Per quanto attiene ai rapporti con l'apparato eucologico, oltre all'evidente rimando reciproco con l'Antifona d'ingresso del formulario "A", costituita proprio dai vv. 25-26 di questo brano, l'espressione "metterò dentro di voi uno spirito nuovo" ci permette di legare questa pericope sia all'Antifona d'ingresso dell'altro formulario (*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem Spiritum eius in nobis*) sia alle prime tre collette: quelle del formulario "A" per via dell'accento allo Spirito *adveniens*, mentre quella del formulario "B" grazie all'uso del medesimo verbo *effundere*.

Infine non va passato sotto silenzio che il richiamo alla conversione presente in questa pericope si unisce in maniera perfettamente logica alla rinuncia a Satana, primo membro della rinnovazione delle promesse battesimali: abbandonare Satana, le sue opere e le sue seduzioni è il primo passo sulla strada della vera conversione del cuore, che culmina con l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima del fedele.

3.5. *Gl 2, 23a. 26—3, 1-3a*

«^{2,23a}Voi, figli di Sion, rallegratevi, gioite nel Signore, vostro Dio. ²⁶Mangerete in abbondanza, a sazietà, e loderete il nome del Signore, vostro Dio, che in mezzo a voi ha fatto meraviglie: mai più vergogna per il mio popolo. ^{3,1}Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. ²Anche sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito. ^{3a}Farò prodigi nel cielo e sulla terra»⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Come detto all'inizio della presente sezione (cfr. Cap. III, D.2 nota 380), abbiamo seguito la notazione della Neovulgata, che presenta 4 capitoli. Per i LXX e la Vulgata il libro del profeta Gioele è costituito da tre capitoli, dato che entrambe

Va ricordato innanzitutto che il tema unificante del libro di Gioele è “il giorno del Signore”: un tempo indefinito nel quale Dio interverrà nella storia in modo decisivo per castigare i colpevoli e salvare i giusti⁴⁰⁶. In relazione a tale intervento, è costante in tutto il libro l’invito alla conversione e l’annuncio di tempi caratterizzati dall’abbondanza dei raccolti e da una prosperità che contrasta con le carestie del passato.

Il brano di Gioele qui riportato è composto da versetti appartenenti a unità differenti. Infatti *Gl* 2, 21-27 costituisce un annuncio della benedizione divina, caratterizzata in termini di profusione di beni e di conseguente sazietà⁴⁰⁷. Il capitolo 3 apre la seconda e ultima parte del libro; i vv. 1-5 costituiscono un’unità nella quale viene descritto il dono dello spirito concesso da Dio agli uomini. Tale unità può essere considerata il centro del libro di Gioele: lo Spirito di Yahvè verrà riversato in abbondanza sugli Israeliti e porterà con sé il dono della profezia, «una conoscenza cioè teorica e pratica della salvezza (...) comunicata attraverso sogni e visioni»⁴⁰⁸. Particolarmente significativo nella pericope biblica appare il v. 5 nel quale si afferma che «Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato». In tal modo si chiarisce che il dono viene concesso a tutti – e non solo a pochi

le versioni uniscono gli ultimi due capitoli del testo masoretico (cfr. E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 620).

⁴⁰⁶ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 382.

⁴⁰⁷ Keller individua l’unità nel vv. 18-27 (cfr. C. KELLER, *Joel*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 578).

⁴⁰⁸ E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 626 (Cfr. anche M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 386).

privilegiati, secondo la convinzione comune del tempo – e si traduce in una trasformazione della mente e del cuore⁴⁰⁹.

Ai fini del nostro studio risulta importante notare che questo passo viene citato da Pietro nel discorso di Pentecoste (*At 2, 16-21*): con la venuta dello Spirito Santo con potenza, la profezia di Gioele giunge a pienezza e può essere compresa nella sua totalità quale compimento delle speranze escatologiche del popolo eletto e di tutta l'umanità⁴¹⁰.

Anche qui, come nel caso delle pericopi veterotestamentarie viste in precedenza, l'OC ci orienta verso un punto ben preciso per mezzo del titolo che le assegna – *Super servos meos et ancillas effundam Spiritum meum* – e per mezzo della fisionomia della pericope. Innanzitutto l'*incipit* separa l'invito alla gioia dalle manifestazioni agresti di abbondanza presenti nei versetti immediatamente precedenti (v. 22: «Non temete, animali della campagna, perché i pascoli del deserto hanno germogliato, perché gli alberi producono i frutti, la vite e il fico danno il loro vigore»). Inoltre vengono soppressi la seconda parte del v. 23 e i vv. 24-25 contenenti anch'essi riferimenti alla ricchezza dei raccolti. L'*explicit* poi sopprime tutti i rimandi escatologici tipici del genere apocalittico, quali la trasformazione del sole in tenebre e della luna in sangue, ecc., oltre a quelli propri dell'universalità della salvezza, compreso il succitato v. 5. In tal modo tutto il brano è indirizzato alla profezia dell'effusione dello Spirito sui servi di Dio, come sottolineato dal titolo.

Il riferimento iniziale alla sazietà che proveranno i servi del Signore ci può rimandare con facilità al brano di Matteo delle Beatitudini (*Mt 5, 1-12a*): in esso troviamo l'attualizzazione di tale abbondanza non tanto nel fatto materiale in sé, quanto piuttosto nella sazietà dalla fame e dalla sete di giustizia. Il brano di Marco che riferisce il battesimo di Gesù può trovare

⁴⁰⁹ Cfr. M. Á. TÁBET, B. MARCONCINI, G. BOGGIO, *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos, o.c.*, 386.

⁴¹⁰ Cfr. C. M. TUCKETT, *Mark*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 889.

una certa consonanza con la presente pericope veterotestamentaria se consideriamo il riferimento alla venuta dello Spirito Santo come il compimento delle speranze escatologiche espresse da Gioele. Se poi prendiamo in considerazione anche le pericopi tratte dagli Atti quali possibili seconde letture, chiaramente troviamo nella seconda di quelle proposte dall'OC un punto di riferimento chiaro; in essa, infatti, pur essendo soppressi i versetti relativi alla citazione diretta di Gioele, troviamo il contesto storico in cui la profezia giunge a compimento.

Per quanto riguarda i Salmi che possono essere messi in relazione con questa lettura, notiamo che quasi tutti quelli proposti dall'OC presentano qualche motivo di risonanza con la presente lettura. Si notino ad esempio il Salmo 21 ed il 144 che contengono un accenno al tema della sazietà, così proprio del presente brano di Gioele e in sintonia con il dono dello Spirito. D'altra parte anche il Salmo 95, che proclama le grandi opere del Signore, potrebbe essere utilizzato come salmo responsoriale: anche Gioele, con modi e temi propri, celebra i *magnalia Dei*. Infine anche il Salmo 103, con il suo chiaro riferimento all'invio dello Spirito, può essere ben accostato a questa lettura veterotestamentaria.

Per quanto attiene al contesto rituale, notiamo un collegamento con la celebrazione nel suo complesso: l'affermazione dell'effusione dello spirito può essere facilmente ricollegata con il sacramento della confermazione. Nel v. 26, ad esempio, troviamo un riferimento all'abbondanza e alla sazietà che proveranno i servi del Signore nel suo giorno. L'attualizzazione di questo genere di profezia richiede il passaggio dalla realtà puramente materiale dell'abbondanza di frutti della terra, ad una ricchezza che si esprime in termini spirituali ed interiori⁴¹¹. In questo senso vi si può leggere un rimando all'abbondanza dei doni di Dio, che dona senza misura fino al punto di effondere Colui che è il Dono per eccellenza, lo Spirito Santo.

⁴¹¹ Cfr. E. TESTA, B. MARCONCINI (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica, o.c.*, 88-90.

Il testo eucologico che si compagina meglio con questo brano di Gioele è la colletta del formulario “B”, grazie al fatto che per chiedere l’invio dello Spirito utilizza la medesima espressione del profeta: *effundere spiritum*. L’idea è comunque presente anche nelle Antifone d’ingresso, pur con modalità linguistiche differenti.

4. *Le pericopi tratte dagli Atti degli Apostoli*

L’OLM propone l’uso di pericopi tratte dagli Atti 75 volte nel *Proprium de tempore* e 69 volte nella seconda sezione, dedicata alle letture delle messe del *Proprium de Sanctis*, dei *Communia*, *Rituales*, *Pro variis necessitatibus*, *Votivæ* e *defunctorum*⁴¹².

Per quanto riguarda il *Proprium de tempore* l’uso degli Atti è riservato quasi esclusivamente al Tempo Pasquale e sempre solo come prima lettura; le uniche due eccezioni a tale duplice regola, sono la messa *in vigiliam* di Natale e quella *in Baptismate Domini*, in cui gli Atti sono usati come seconda lettura.

Nella seconda sezione gli Atti degli Apostoli compaiono una sola volta come seconda lettura, per la Messa *in die* della solennità *In nativitate S. Ioanni Baptistæ*; in tutti gli altri casi vengono utilizzati come prima lettura durante il Tempo Pasquale⁴¹³.

⁴¹² Cfr. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missæ, editio typica altera, o.c.*, 482-484 e 514-515.

⁴¹³ Va precisato che nelle messe dei *Communia*, e *Pro variis necessitatibus* gli Atti compaiono sempre sotto la dicitura *Lectiones I e Novo Testamento Tempore Paschali*. Nelle messe Rituali vengono elencate le pericopi degli Atti, insieme con altre letture delle Epistole, con la dicitura *Lectiones e Novo Testamento*. La suddetta dicitura ricompare parzialmente per le letture della messa *In conferenda unctione infirmorum* come *Lectiones e Novo Testamento Tempore Paschali* e per intero nell’elenco delle letture per la messa *In dedicatione altari* e per le messe *Votivæ* e *defunctorum*.

Sulla base della preferenza d'uso verificata nell'OLM - e fatta salva la possibilità, per ragioni pastorali, di utilizzare letture tratte dagli Atti sia al di fuori del Tempo Pasquale, sia come seconde letture - ci sembra opportuno inquadrare lo studio di tali pericopi come prime letture per il Tempo Pasquale; ciò significa anche un più stretto rapporto con i brani tratti dal Vangelo di Giovanni.

4.1. At 1, 3-8

«³Ai suoi apostoli Gesù si mostrò vivo, dopo la sua passione, con molte prove, durante quaranta giorni, apparendo loro e parlando delle cose riguardanti il regno di Dio. ⁴Mentre si trovava a tavola con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'adempimento della promessa del Padre, "quella - disse - che voi avete udito da me: ⁵Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito Santo". ⁶Quelli dunque che erano con lui gli domandavano: "Signore, è questo il tempo nel quale ricostituirai il regno per Israele?". ⁷Ma egli rispose: "Non spetta a voi conoscere tempi o momenti che il Padre ha riservato al suo potere, ⁸ma riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra"»

Il primo capitolo degli Atti degli Apostoli costituisce il preludio del libro; è composto da 26 versetti, che gli esegeti suddividono in unità ciascuno secondo criteri propri⁴¹⁴. La prima parte del capitolo è occupata da un'introduzione, che riprende alcuni elementi della chiusa del Vangelo di Luca e fa da cerniera con esso. I vv. 1-11 non sono una semplice

⁴¹⁴ Si va da una semplice bipartizione come in L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 21-36 a una suddivisione in quattro unità come in R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 59-108 e in A. LOVEDAY, *Acts*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 1030-1031. Questi ultimi due poi non sono tra loro concordi nell'individuazione dei versetti che compongono ciascuna unità. Non rientra nei nostri obiettivi approfondire la questione; dallo studio svolto ci sembra coerente e utile la bipartizione proposta da Johnson.

giustapposizione rispetto al Vangelo, ma hanno in comune con la prima opera il soggetto e possono essere letti come una rielaborazione di Lc 24, 36-53⁴¹⁵. Dallo studio di questi primi versetti risulta chiaro che l'autore pone speciale attenzione alla profezia sulla missione degli apostoli quali testimoni e sul messaggio dato ai discepoli al momento dell'ascensione. Da un parte Luca sottolinea che la restaurazione del regno di Israele come popolo di Dio non è una questione politica ma è la legge di Dio nei cuori umani; dall'altra che gli apostoli riceveranno la forza dello Spirito Santo proprio in vista della testimonianza⁴¹⁶.

At 1, 1-11 costituisce dunque un'unità che raccoglie gli ultimi momenti di Gesù sulla terra, il suo legato e la sua assunzione al cielo. Nel contesto del libro degli Atti questi versetti aprono al successivo sviluppo degli eventi, in particolare la discesa dello Spirito Santo e la conseguente diffusione del messaggio evangelico presso tutti i popoli.

Le pericope liturgica astraе in primo luogo dal rapporto con il Vangelo di Luca: che esso sia un punto di riferimento per l'evangelista e i suoi lettori è pressoché ininfluenza per il programma celebrativo; questo effetto è ottenuto dall'*incipit*, che tralascia i vv. 1-2. L'*explicit* poi mette in secondo piano il racconto dell'ascensione e della visione dei due uomini in bianche vesti ed il riferimento escatologico alla seconda venuta di Cristo⁴¹⁷. L'attenzione è concentrata sulla promessa dell'invio dello Spirito Santo sugli apostoli; anche il titolo della pericope - *Accipietis virtutem superveniente Spiritu Sancto in vos, et eritis mihi testes* - indirizza in questo senso e permette una duplice sottolineatura: innanzitutto che lo Spirito Santo sta per sopraggiungere e in secondo luogo che proprio lo Spirito fornirà ai discepoli la forza necessaria in vista della testimonianza.

⁴¹⁵ Cfr. L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 25.

⁴¹⁶ Cfr. *ibid*, 25-26.

⁴¹⁷ L'orizzonte escatologico non è obliterato poiché vi sono numerosi riferimenti ad adempimenti futuri; tuttavia il tema prevalente non è più strettamente legato agli eventi ultimi.

Ritroviamo qui diversi elementi interessanti per il nostro studio, come ad esempio la promessa del Paraclito: i brani tratti dal Vangelo di Giovanni per l'OC sono tutti intessuti di tale promessa e pertanto si sposano bene con questa pericope utilizzata come prima lettura; ma anche nell'eucologia ritroviamo con frequenza accenni a tale promessa. Un particolare interessante proviene dallo studio dell'originale greco: la promessa dello Spirito, espressa con il verbo λήψεσθε (futuro di λαμβάνω), diventa una missione, individuata dal verbo ἔσεσθε futuro con valore di imperativo, quasi a voler sottolineare l'obbligatorietà della missione⁴¹⁸. Tale obbligo però non è lasciato alla sola buona volontà dei discepoli: la forza che lo Spirito elargisce è l'equipaggiamento dei testimoni. Lo Spirito di Dio scende sugli apostoli per renderli idonei alla loro attività come Gesù all'inizio del suo tempo era stato abilitato alla sua⁴¹⁹.

Se usata come prima lettura, può essere fatta seguire dal Salmo 21 o dal Salmo 116 che riprendono la tematica dell'annuncio ai fratelli delle grandi opere compiute dal Signore; anche il Salmo 103 è adatto perché con esso l'assemblea attualizza la richiesta a Dio di inviare il suo Spirito, facendo seguito alla promessa di Cristo prima della sua Ascensione al Cielo.

Anche in questo caso ci sono punti di contatto con l'OC, come ad esempio nelle collette del formulario "A", in particolare nella colletta variante: in entrambe si definisce lo Spirito *adveniens* e nella seconda si accenna anche all'invio come testimoni di coloro che riceveranno lo Spirito.

Un ulteriore elemento rilevante è che gli apostoli riceveranno lo Spirito come un dono. Si tratta forse dell'aspetto principe dell'OC: il dono dello Spirito Santo come contenuto specifico del sacramento della confermazione.

⁴¹⁸ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 73.

⁴¹⁹ Cfr. *ibid.*

4.2. At 2, 1-6. 14. 22b-23. 32-33

«¹Mentre stava compendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. ²Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano. ³Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, ⁴e tutti furono colmati di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi. ⁵Abitavano allora a Gerusalemme Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. ⁶A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. ¹⁴Allora Pietro con gli Undici si alzò in piedi e a voce alta parlò a loro così: "Uomini di Giudea, e voi tutti abitanti di Gerusalemme, vi sia noto questo e fate attenzione alle mie parole: ^{22b}Gesù di Nàzaret - uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso fece tra voi per opera sua, come voi sapete bene -, ²³consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, voi, per mano di pagani, l'avete crocifisso e l'avete ucciso. ³²Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. ³³Innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire"»

Tutto il capitolo 2 degli Atti degli Apostoli è occupato dagli eventi del giorno di Pentecoste; esso può essere suddiviso in quattro sezioni: la venuta dello Spirito Santo (vv. 1-4), le reazioni della folla (vv. 5-13), il discorso di Pietro (vv. 14-36) e le reazioni al discorso (vv. 37-41). Segue una chiusa (vv. 42-47) che descrive la vita della primitiva comunità cristiana⁴²⁰.

La pericope biblica ha come centro il discorso di Pietro: esso occupa ben 22 versetti e costituisce un primo esempio dell'esegesi dell'Antico Testamento fatta dalla primitiva comunità cristiana alla luce dei fatti di

⁴²⁰ Tutti i commentari da noi consultati sono sostanzialmente concordi su questa suddivisione; le differenze sono trascurabili e non modificano l'interpretazione del testo che ci interessa (cfr. *ibid*, 114-165; L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 36-56; A. LOVEDAY, *Acts, o.c.*, 1031-1033; B. CORSANI, *Dal libro degli Atti degli Apostoli (saggi di esegesi)*, in M. LACONI (ed.), *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Logos. Corso di studi biblici 5, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1994, 505-508).

Cristo. Nel suo discorso, per mezzo di citazioni tratte dal profeta Gioele e dai Salmi, Pietro mostra con chiarezza che Gesù è il Messia. A tale ragionamento la folla reagisce con sentimenti di dolore per quanto commesso e la richiesta di chiarimenti sul da farsi. Seguono numerosi battesimi e l'ampliamento della comunità cristiana.

La pericope liturgica presenta un fisionomia ben diversa da quella biblica. Pur aprendosi nello stesso modo, e riportando i fatti di Pentecoste, ben presto se ne discosta: le reazioni della moltitudine alla discesa dello Spirito Santo sono ridotte a due soli versetti ed il discorso di Pietro ne occupa solo cinque. Inoltre non viene riportata né la risposta della folla al discorso, né la descrizione della vita della comunità. Il centro dell'interesse è il compimento della promessa di Cristo di inviare lo Spirito Santo, con tutte le conseguenze che ciò comporta; in questo senso ci orienta anche il titolo attribuito alla pericope: «*Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et cœperunt loqui*».

Diversi aspetti di questa pericope possono essere interessanti nel contesto che stiamo studiando. Innanzitutto c'è da considerare che l'effusione dello Spirito non riguarda solo i 12 ma tutti i discepoli. Infatti l'*omnes* che apre il racconto degli eventi di Pentecoste si riferisce ai 120 precedentemente citati (*At 1, 15*)⁴²¹; inoltre la predicazione del mistero di Cristo ha una portata universale, come si evince dal fatto che i discepoli parlano le lingue degli uomini religiosi provenienti *ex omni natione, quæ sub cælo est*. Riscontriamo qui la medesima universalità del dono di Dio proclamata in *Gl 3, 1ss*⁴²², che è pure una delle letture proposte dall'OC, e la chiamata a testimoniare Cristo di fronte al mondo, tanto presente in tutto l'apparato eucologico.

La descrizione dello Spirito con l'immagine del fuoco permette all'evangelista di collegare il dono del Paraclito con la concessione della

⁴²¹ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 120.

⁴²² Cfr. *ibid*, 144.

Torah: il fuoco infatti è spesso utilizzato come simbolo della Legge e Luca ricorre con frequenza alla tipologia di Mosè nel racconto di Gesù⁴²³. Anche Matteo ricorre alla tipologia di Mosè, ad esempio per descrivere la promulgazione della nuova legge instaurata da Cristo con il sermone della Montagna, l'esordio del quale è proposto come prima pericope evangelica dall'OC. Il fatto poi che la festa ebraica di pentecoste commemora la concessione della Torah sul monte Sinai al popolo eletto, mostra un collegamento diretto tra l'antica e la nuova legge, quella Nuova Legge che è lo Spirito Santo⁴²⁴.

C'è poi la manifestazione della discesa dello Spirito Santo: la glossolalia. Essa non è tanto un annuncio quanto piuttosto un'estatica lode di Dio, delle sue grandi azioni; nel giorno di Pentecoste essa appare come l'espressione della nuova fede di coloro che dal venerdì santo hanno intrapreso la via della conversione⁴²⁵. In questo senso possiamo riscontrarvi non solo una perfetta consonanza con tutti i salmi responsoriali proposti dall'OC, che hanno come tema centrale proprio la lode di Dio a motivo delle grandi opere da Lui compiute, ma anche una corrispondenza con il tema della conversione che abbiamo trovato nella lettura tratta dal profeta Ezechiele. Ad un livello diverso, perché più esplicito, è chiaro il rimando a *1Cor 12, 4ss* in cui S. Paolo chiarisce l'importanza dei carismi, tra i quali il dono delle lingue per il servizio della comunità.

Tutti i salmi proposti possono essere accostati a questa pericope poiché tutti hanno per tema centrale la lode di Dio per le opere meravigliose da Lui compiute. D'altra parte possono essere particolarmente adatti il Salmo

⁴²³ Cfr. L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 40-41.

⁴²⁴ Abbiamo avuto modo di farlo notare nello studio dell'apparato eucologico. Si veda, ad esempio, l'espressione *plenitudo legis* dell'orazione dopo la comunione del formulario "B", ma anche il riferimento, presente nello schema dell'omelia, al fuoco dello Spirito che i confermati sono chiamati a diffondere abbondantemente su tutta la terra.

⁴²⁵ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 127-128.

95 e il 116 per via dell'accenno alla lode in mezzo a tutti i popoli, come pure il 103: lo Spirito che rinnova la faccia della terra si manifesta anche per mezzo di un modo nuovo di esprimersi.

Per quanto attiene ai rapporti con l'eucologia è importate far notare che nel v. 2 si parla di *sonus tamquam advenientis spiritus vehementis*: il participio *advenientis* che qualifica *spiritus* è lo stesso che troviamo anche in entrambe le collette del formulario "A". Un ultimo dettaglio degno di nota è il fatto che nel discorso di Pietro a Pentecoste, Gesù, esaltato alla destra di Dio, ha ricevuto la promessa dello Spirito dal Padre e ha effuso lo Spirito come i presenti possono vedere ed udire. Tale dinamica è ripresa sia nei brani di Giovanni proposti come Vangelo (cfr. *Gv* 7, 37b-39; 15, 18-21. 26-27; 16, 5-7. 12-13a) sia in diverse orazioni, come ad esempio nella colletta *pro opportunitate*.

4.3. At 8, 1. 4. 14-17

«¹In quel giorno scoppiò una violenta persecuzione contro la Chiesa di Gerusalemme; tutti, ad eccezione degli apostoli, si dispersero nelle regioni della Giudea e della Samaria. ⁴Quelli però che si erano dispersi andarono di luogo in luogo, annunciando la Parola. ¹⁴Frattanto gli apostoli, a Gerusalemme, seppero che la Samaria aveva accolto la parola di Dio e inviarono a loro Pietro e Giovanni. ¹⁵Essi scesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; ¹⁶non era infatti ancora disceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. ¹⁷Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo»

I primi tre versetti del capitolo 8 degli Atti vengono generalmente ritenuti dagli esegeti come la conclusione delle vicende narrate nel capitolo precedente⁴²⁶; pertanto spesso *At* 7, 54—8, 3 viene individuata come

⁴²⁶ Così si inclinano L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 119-124 e R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 344-356. Ciò ha una sua logica visto che il cap. 8 si apre con l'affermazione dell'approvazione di Saulo alla lapidazione di Stefano.

un'unità, comprendente la lapidazione di Stefano e la conseguente persecuzione della comunità. La pericope successiva è generalmente indicata in *At* 8, 4-25 ove sono narrate le vicende relative a Filippo e gli effetti della sua predicazione in Samaria, compreso l'episodio di Simon Mago. Nel contesto del libro degli Atti siamo ad un chiaro punto di svolta narrativa: fin qui sono stati riportati i fatti svoltisi a Gerusalemme che costituiscono i primi 185 vv. degli Atti; dopo la vicenda di Stefano (circa 72 vv.) si apre il racconto del passaggio del Vangelo alla Giudea, alla Samaria e poi ai pagani (183 vv.) con il quale si conclude la prima grande unità del libro, composta dai capp. 1-12⁴²⁷.

La pericope liturgica ha una fisionomia propria assai marcata. *L'incipit* elimina qualsiasi riferimento a Saulo e con esso alla lapidazione del primo martire; l'unico accenno a Gerusalemme - che potrebbe collegare la pericope alle vicende precedenti - compare per giustificare il fatto che i discepoli se ne allontanano. Le vicende di Stefano e della comunità gerosolimitana non rientrano nell'orizzonte celebrativo; i riferimenti alla Giudea e alla Samaria sono presenti allo scopo di illustrare che il Cristo viene già testimoniato presso tutti i popoli, a dimostrazione del compimento della profezia dello stesso Gesù in *At* 1, 8.

Vengono pure soppressi tutti i versetti che riportano gli effetti della predicazione in Samaria: la gioia prodotta dai miracoli compiuti, la conversione di Simon Mago, ecc. Anche *l'explicit* va in questa linea, tralasciando il peccato di simonia ed il dialogo tra Pietro e Simon Mago.

L'attenzione è rivolta alla discesa di Pietro e Giovanni in Samaria e al gesto dell'imposizione delle mani che essi compiono su coloro che erano stati battezzati dal diacono Filippo. Non a caso il titolo dato alla pericope è: «*Imposuerunt manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum*».

Diversamente la pensa A. LOVEDAY, *Acts, o.c.*, 1038-1039, che separa la fine del cap. 7 dall'inizio del cap. 8 e legge come un'unità *At* 8, 1-4.

⁴²⁷ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 353.

Questa pericope contiene molti elementi che concernono il sacramento della confermazione. Innanzitutto c'è da notare la separazione del battesimo dall'imposizione delle mani che concede il dono dello Spirito Santo⁴²⁸. Dato che il nostro contesto celebrativo è proprio quello dell'amministrazione della confermazione nella Messa, si presuppone che tutti i confermandi siano stati già battezzati in un tempo precedente.

Vi è poi da considerare il ruolo di Pietro e Giovanni: come sottolinea efficacemente lo schema dell'omelia proposto dall'OC⁴²⁹, essi hanno ricevuto a Pentecoste lo Spirito Santo e con esso il potere di portare a compimento l'opera iniziata con il battesimo; oggi il loro ruolo è svolto dai vescovi, e vescovo è il celebrante principale nella Messa *In conferenda Confirmatione*. Egli, come gli apostoli, impone le mani e prega perché lo Spirito discenda sui battezzati; ed in seguito a tale preghiera e a tale gesto discende lo Spirito Santo.

Non v'è dubbio, inoltre, che Pietro e Giovanni sono tra le colonne della chiesa primitiva e pertanto garanti della diffusione del vangelo lontano da Gerusalemme. La loro presenza in Samaria ratifica il lavoro svolto in precedenza da Filippo e ne conferma l'annuncio. Possiamo qui riscontrare un elemento importante per il nostro studio: la presenza del vescovo nella celebrazione non è un complemento più o meno opzionale; non è neppure il compimento di un requisito canonico, ma svolge un ruolo di conferma nella fede del singolo battezzato e di tutta la comunità, poiché mostra visivamente il vincolo con la Chiesa universale, ratifica il lavoro svolto nell'evangelizzazione e invita a proseguirlo: potremmo dire che si tratta di una chiamata all'apostolato sotto la guida e con l'appoggio del vescovo.

⁴²⁸ Tale distinzione ha fatto di *At* 8, 14-15 uno dei fondamenti scritturistici della confermazione. Per una rassegna storica dell'uso della presente pericope in tal senso cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 372-375.

⁴²⁹ Cfr. OC, 22/1 e 22/2.

Quanto fin qui detto aiuta a vedere i possibili collegamenti con altri brani scritturistici, come ad esempio con tutte le pericopi del Vangelo di Giovanni poiché tutte presentano il tema della promessa del Paraclito.

4.4. *At 10, 1. 33-34a. 37-44*

«In quei giorni ¹vi era a Cesarèa un uomo di nome Cornelio, centurione della coorte detta Italica. Questi disse a Pietro: “³³Ho mandato a chiamarti e tu hai fatto una cosa buona a venire. Ora dunque tutti noi siamo qui riuniti, al cospetto di Dio, per ascoltare tutto ciò che dal Signore ti è stato ordinato”. ³⁴Pietro allora prese la parola e disse: “³⁷Voi sapete ciò che è accaduto in tutta la Giudea, cominciando dalla Galilea, dopo il battesimo predicato da Giovanni; ³⁸cioè come Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nàzaret, il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui. ³⁹E noi siamo testimoni di tutte le cose da lui compiute nella regione dei Giudei e in Gerusalemme. Essi lo uccisero appendendolo a una croce, ⁴⁰ma Dio lo ha risuscitato al terzo giorno e volle che si manifestasse, ⁴¹non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti da Dio, a noi che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua risurrezione dai morti. ⁴²E ci ha ordinato di annunciare al popolo e di testimoniare che egli è il giudice dei vivi e dei morti, costituito da Dio. ⁴³A lui tutti i profeti danno questa testimonianza: chiunque crede in lui riceve il perdono dei peccati per mezzo del suo nome”. ⁴⁴Pietro stava ancora dicendo queste cose, quando lo Spirito Santo discese sopra tutti coloro che ascoltavano la Parola»

Nel contesto originale il brano fa parte di una scena più ampia, che occupa *At 10, 1—11, 18*⁴³⁰. In essa possono essere individuati quattro quadri: le due visioni rispettivamente del centurione Cornelio (*At 10, 1-8*) e di Pietro (*At 10, 9-16*) occupano i primi due quadri; il terzo è costituito dal

⁴³⁰ Seguiamo qui la suddivisione riportata in R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 440-472. Altri autori presentano piccole variazioni (ad esempio A. LOVEDAY, *Acts, o.c.*, 1040-1042 anticipa l'inizio della scena a *At 9, 32* ma senza che ciò incida sull'interpretazione; invece L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 154-172 la divide in tre unità), ma tutti concordano nel vedere nel cap. 10 e nell'inizio del cap. 11 una continuità narrativa importante.

discorso di Pietro nella casa di Cornelio insieme alla cosiddetta “pentecoste dei pagani” (At 10, 17-48). Infine il quarto quadro riassume tutta la vicenda nell’ambito della difesa di Pietro davanti ai cristiani di Gerusalemme (At 11, 1-8).

In questa ampia sezione degli Atti il tema centrale è la venuta alla fede dei pagani: la conversione di Cornelio e di tutta la sua casa implica un atteggiamento nuovo da parte dei cristiani nei confronti dei pagani. Essi non possono più essere considerati come impuri perché Dio ha concesso loro gli stessi doni che ha elargito alla primitiva comunità cristiana proveniente dall’ebraismo. In questo senso sono illuminanti, da una parte, la visione di Pietro, con il suo chiaro messaggio («ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano») e, dall’altra, la spiegazione che Pietro dà alla comunità gerosolimitana che lo accusava di aver comunicato alla mensa di pagani («Se dunque Dio ha dato a loro lo stesso dono che a noi per aver creduto nel Signore Gesù Cristo, chi ero io per porre impedimento a Dio?»). Ci troviamo nel medesimo ambito della disputa di Antiochia tra Paolo e Pietro⁴³¹.

La pericope liturgica non è interessata alle discussioni sull’impurità legale; il centro dell’attenzione è la venuta dello Spirito Santo, come ci avverte il titolo della pericope: *Cecidit Spiritus Sanctus super omnes qui audiebant verbum*. Tuttavia resta in evidenza anche il tema dell’ammissibilità dei pagani alla comunità cristiana. Essa infatti si apre con la presentazione del centurione Cornelio, che ha fatto chiamare Pietro ed è pronto ad ascoltare ciò che ha da dire; subito dopo Pietro espone il messaggio centrale dell’annuncio kerigmatico e senza soluzione di continuità scende lo Spirito Santo. Il discorso di Pietro, che nella pericope biblica occupa dieci versetti, qui è ridotto a sette, con la soppressione proprio dei primi tre nei quali Pietro spiega la sua comprensione del ruolo dei pagani nella nuova Alleanza. *L’explicit* poi elimina ogni riferimento alla

⁴³¹ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 451.

polemica gerosolimitana e alla spiegazione che Pietro è costretto a dare del proprio comportamento.

La scelta di questa lettura può essere opportuna in relazione a tutti i brani del Vangelo di Giovanni, in particolare laddove si cita la promessa dello Spirito per coloro che credono (*Gv* 7, 37b-39), ma anche il fatto che lo Spirito resterà sui credenti (*Gv* 14, 15-17) e li condurrà alla verità nella sua interezza (*Gv* 16, 5-7. 12-13a). Quanto al rapporto con le pericopi paoline, il presente brano può essere efficacemente accostato a *Rm* 5, 1-2. 5-8 in maniera da sottolineare il fatto che l'effusione dello Spirito è frutto del mistero pasquale di Cristo, che è morto per tutti gli uomini; ma può essere associato anche a *Rm* 8, 14-17, che mostra la filiazione divina quale conseguenza della presenza dello Spirito nei battezzati, e a *1Cor* 12, 4-13 che verso la fine fa proprio riferimento all'unità della Chiesa generata dallo Spirito ricevuto nel battesimo.

Tra i Salmi quelli che meglio si attagliano a questa pericope sono il *Sal* 21, soprattutto per via del v. 28, che cita esplicitamente la conversione di tutte le nazioni; il *Sal* 103, che al v. 30 loda Dio per l'effusione dello Spirito che rinnova la faccia della terra, e il *Sal* 116, che invita tutti i popoli a lodare Dio.

In relazione al contesto celebrativo possiamo sottolineare alcuni particolari. In primo luogo ancora una volta siamo di fronte alla discesa dello Spirito come dono, tanto più immeritato dato che Cornelio e i suoi non hanno nemmeno ricevuto il battesimo. Come abbiamo avuto modo di vedere, si tratta di uno degli elementi ricorrenti in tutto l'OC. Inoltre va notato che tale dono si colloca in continuità con l'ascolto: *cecidit Spiritus Sanctus super omnes, qui audiebant verbum*. Questo particolare mostra la necessità dell'annuncio evangelico per la conversione delle genti, annuncio che non è necessariamente legato ad una ritualità, ma è affidato a tutti i cristiani. Così infatti prega la Chiesa nella colletta variante del formulario "A".

In secondo luogo non va trascurata la presenza di Pietro, che è una ratifica della genuinità del dono dello Spirito, come quella del vescovo nel nostro contesto celebrativo.

Il fatto poi che Cornelio fosse un pagano, ci permette di vedere l'apertura universalistica che l'annuncio kerigmatico deve avere, come attestato nello schema dell'omelia, laddove si afferma che i confermati sono inviati come Cristo per riversare con larghezza (*effundere*) su tutta la terra il fuoco dello Spirito (cfr. OC, 22/4). E tale annuncio ha le caratteristiche del servizio indiscriminato a tutti, sull'esempio di Cristo che non è venuto per farsi servire ma per servire (cfr. OC, 22/6).

4.5. *At 19, 1b-6a*

«In quei giorni, ^{1b}Paolo scese a Èfeso. Qui trovò alcuni discepoli ^{2e} disse loro: "Avete ricevuto lo Spirito Santo quando siete venuti alla fede?". Gli risposero: "Non abbiamo nemmeno sentito dire che esista uno Spirito Santo". ³Ed egli disse: "Quale battesimo avete ricevuto?". "Il battesimo di Giovanni", risposero. ⁴Disse allora Paolo: "Giovanni battezzò con un battesimo di conversione, dicendo al popolo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù". ⁵Udito questo, si fecero battezzare nel nome del Signore Gesù ^{6a}e, non appena Paolo ebbe imposto loro le mani, discese su di loro lo Spirito Santo»

Il presente passo degli Atti si trova all'interno dei fatti relativi al terzo viaggio missionario di Paolo (*At 18, 24-21, 16*). Tutta questa sezione, pur narrando fatti relativi a diversi luoghi, ha come centro ideale la città di Efeso. È qui che compare la figura di Apollo, un colto alessandrino, discepolo del Battista, che predicava che Gesù è il Cristo (*At 8, 24-28*). La pericope della quale ci stiamo occupando, nella sua formulazione biblica (*At 19, 1-7*)⁴³² si apre proprio riportando l'assenza di Apollo da Efeso quando vi giunge Paolo. Dopo aver narrato la discesa dello Spirito Santo sugli efesini per l'imposizione delle mani da parte di Paolo, Luca aggiunge un particolare: «erano in tutto circa dodici uomini». Sembrerebbe un dettaglio senza importanza, ma va letto nel contesto del rapporto tra il popolo eletto, la predicazione di Giovanni il Battista e la nuova Alleanza stabilita da Gesù e predicata dagli apostoli. In questo caso il numero dodici

⁴³² Cfr. A. LOVEDAY, *Acts, o.c.*, 1052 e R. PESCH, *Atti degli Apostoli, o.c.*, 719-724.

rappresenta simbolicamente il popolo di Israele e pertanto il nuovo popolo che si va formando grazie alla predicazione apostolica e all'azione dello Spirito Santo⁴³³. La discesa dello Spirito Santo nella pericope biblica manifesta l'appartenenza di coloro che lo ricevono alla Chiesa, distinguendoli in tal modo da altri gruppi di "discepoli" che, come i cristiani, si differenziano dalla sinagoga e praticano un battesimo⁴³⁴.

La pericope liturgica non intende entrare nella polemica giudeocristiana ma è interessata precipuamente alla discesa dello Spirito Santo tramite l'imposizione delle mani da parte di Paolo. *L'incipit* infatti elimina il riferimento ad Apollo e *l'explicit* l'accenno simbolico al nuovo popolo di Israele.

Quanto al titolo assegnatole - *Si Spiritum Sanctum accepistis credentes?* - è tratto dal v. 2; nella pericope biblica esso svolge la funzione letteraria di stabilire una distinzione definitiva tra Giovanni e Gesù, mentre nella pericope liturgica vi si può intravedere un tentativo di mostrare la completezza anche rituale dell'iniziazione cristiana: il primo annuncio fatto da Giovanni è completato dall'istruzione catechetica di Paolo (v. 4); subito dopo viene il battesimo (v. 5), cui segue l'imposizione della mani e la ricezione dello Spirito Santo (v. 6).

Questo brano degli Atti presenta notevoli punti di contatto con tutte le pericopi evangeliche tratte dal Vangelo di Giovanni, sulla base del tema della promessa dell'invio dello Spirito in esse contenuta. Ovviamente poi la scelta dell'una o dell'altra pericope permetterà sottolineature di volta in volta differenti. Il riferimento alla glossolalia e al dono di profezia poi, permette di mettere in relazione questo brano con tutti i Salmi proposti come salmi interlezionari dato il carattere di lode estatica di tale dono.

Quanto ai rapporti con il contesto rituale essi sono numerosi: vi troviamo innanzitutto il duplice riferimento al battesimo e all'imposizione

⁴³³ Cfr. L. T. JOHNSON, *Atti degli Apostoli*, o.c., 286.

⁴³⁴ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, o.c., 720.

delle mani visto rispettivamente nella rinnovazione delle promesse battesimali e nell'imposizione delle mani propria del rito della confermazione⁴³⁵. Vi è poi il tema del compimento della promessa di Cristo di inviare lo Spirito Santo, presente di diversi testi eucologici, come ad esempio nella colletta alternativa del formulario "A"; nella colletta *pro opportunitate adhibenda* troviamo anche il riferimento all'origine dello Spirito Santo (*qui a te procedit*).

5. *I salmi responsoriali*

L'OC propone sei salmi responsoriali, senza aggiungere ulteriori indicazioni rituali e senza suggerire un abbinamento tra prima lettura e salmo. Ciò risponde, tra l'altro, al criterio enunciato nell'OLM secondo il quale nelle messe rituali la scelta del salmo è lasciata al celebrante, che dovrà effettuarla secondo l'utilità pastorale dei fedeli⁴³⁶.

5.1. *Sal 21, 23-24. 26-27. 28 e 31-32*

R. (23a): Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli.

o (*Gv 15, 26-27*): Quando verrà il Paràclito voi date testimonianza.

²³Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli, ti loderò in mezzo all'assemblea.

²⁴Lodate il Signore, voi suoi fedeli, gli dia gloria tutta la discendenza di Giacobbe, lo tema tutta la discendenza d'Israele.

²⁶Da te la mia lode nella grande assemblea; scioglierò i miei voti davanti ai suoi fedeli. ²⁷I poveri mangeranno e saranno saziati, loderanno il Signore quanti lo cercano; il vostro cuore viva per sempre!

⁴³⁵ L'accento al battesimo è una costante lungo tutto l'OC, come confermano l'*Hanc igitur* proprio e la Benedizione finale, ma anche l'invito alla preghiera dell'*impositio manuum*.

⁴³⁶ Cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 89.

²⁸Ricorderanno e torneranno al Signore tutti i confini della terra; davanti a te si prostreranno tutte le famiglie dei popoli.

³¹Lo servirà la mia discendenza. Si parlerà del Signore alla generazione che viene; ³²annunceranno la sua giustizia; al popolo che nascerà diranno: "Ecco l'opera del Signore!".

Il Salmo 22⁴³⁷ è uno dei salmi più famosi e più commentati dell'intero Salterio⁴³⁸, soprattutto a causa dei suoi primi versetti che Gesù pronunciò sulla croce poco prima di morire: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34). Gli esegeti sono soliti dividere in tre sezioni questo salmo: la prima (vv. 2-22) è tutta occupata dalla lamentazione, la seconda (vv. 23-27) raccoglie un ringraziamento rivolto a Dio e la terza (vv. 28-32) è dedicata a Yahvè quale re universale⁴³⁹. I commentatori si sono concentrati soprattutto sulla prima sezione per i suoi chiari riferimenti cristologici: la lettura attualizzante, basate sulle parole dello stesso Cristo riportate dagli evangelisti, permette di mettere sulla bocca del Messia tutto il salmo; la seconda parte (vv. 23-32) diventa così il ringraziamento di Cristo, esaudito dal Padre e liberato dai suoi carnefici.

Gli studiosi vedono nella seconda unità la struttura propria di una *tôdah*, una liturgia di ringraziamento, per quanto ridotta ai minimi termini. Essa consta di un'introduzione (v. 23) che descrive la convocazione dell'assemblea da parte di Yahvè; prosegue poi nel canto corale (vv. 24-25), nel quale si esplicita il motivo della lode riassunto nel v. 25: «perché egli non ha disprezzato né disdegnato l'afflizione del povero, il proprio volto

⁴³⁷ Mentre nel titolo di ciascun paragrafo dedicato ai salmi riportiamo la notazione dell'OLM, nel commento seguiremo la numerazione ebraica, essendo la più frequente a livello scientifico e la maggiormente diffusa rispetto a quella della Vulgata e dei LXX (cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (Salmi 1-50), EDB, Bologna 1986³, 13).

⁴³⁸ Cfr. J. NESMY (a cura di), *I Padri commentano il Salterio della Tradizione*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1983, 99-110.

⁴³⁹ Cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (Salmi 1-50), o.c., 401-403.

non gli ha nascosto ma ha ascoltato il suo grido di aiuto». Vi è poi il canto del solista, ridotto al solo v. 26 ed infine la liturgia si chiude con un sacrificio di comunione (v. 27)⁴⁴⁰.

La terza sezione (vv. 28-32) è in genere considerata un'aggiunta posteriore al salmo, una sorta di espansione finale del canto di ringraziamento, caratterizzata da un orizzonte universalistico associato al tema della regalità di Yahvè⁴⁴¹.

La proposta dell'OC tralascia tutta la prima sezione del salmo e prende in considerazione versetti tratti solamente dalla seconda e dalla terza. In tal modo viene messo da parte ogni eventuale riferimento a Cristo crocifisso e l'attenzione è concentrata unicamente sul ringraziamento; l'omissione dei vv. 29-30 svolge un ruolo analogo, dato che elimina il riferimento più diretto alla regalità di Yahvè. Il risultato è un salmo responsoriale tutto dedicato alla lode di Dio, al ringraziamento e all'impegno di proclamare le meraviglie operate da Dio per noi.

Nella proclamazione liturgica del salmo, una funzione importante è svolta dal ritornello, che spesso ne è la chiave di lettura. In questo caso vengono proposti due ritornelli in alternativa; il primo - *Narrabo nomen tuum fratribus meis* - corrisponde alla prima parte del v. 23 e porta l'attenzione sull'annuncio dei *magnalia Dei* da parte del fedele agli altri uomini. Nel nostro contesto celebrativo può essere collegato alla dimensione apostolica e di annuncio propria della confermazione. Anche il secondo ritornello proposto - *Cum venerit Paraclitus, vos testimonium perhibebitis de me* - tratto dal Vangelo di Giovanni, prende a tema la testimonianza ma sottolineandone più esplicitamente la dimensione pneumatologica: grazie alla venuta del Paraclito i fedeli renderanno testimonianza a Cristo.

⁴⁴⁰ Cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (Salmi 1-50), o.c., 419-421.

⁴⁴¹ Cfr. *ibid*, 421-424.

Da notare infine alcuni particolari relativi al vocabolario di questo salmo che possono essere utili per metterlo in rapporto con le letture. In primo luogo l'uso del termine *ánawîm* nel v. 27, che ritroviamo anche in *Is* 61, 1ss e in *Mt* 5, 1ss. Nello stesso versetto ritroviamo l'accento al sacrificio di comunione che, per assonanza terminologica e tematica, ci rimanda al brano di Gioele, nel quale la sazietà è frutto delle meraviglie operate dal Signore e motivo della lode a Lui rivolta.

Nel v. 28 troviamo i verbi *reminiscere* e *convertere*: il primo è il verbo della fede che è memoriale delle azioni salvifiche di Dio; il secondo rimanda ad un impegno esistenziale nuovo, richiesto a chi cambia il cammino errato della sua vita⁴⁴². Il tema della conversione e del nuovo impegno per la vita lo abbiamo già visto in *Ez* 36, 24ss⁴⁴³.

5.2. *Sal* 22, 1-3. 4. 5. 6

R. (1): Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla.

¹Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla. ²Su pascoli erbosi mi fa riposare, ad acque tranquille mi conduce. ³Rinfranca l'anima mia, mi guida per il giusto cammino a motivo del suo nome.

⁴Anche se vado per una valle oscura, non temo alcun male, perché tu sei con me. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza.

⁵Davanti a me tu prepari una mensa sotto gli occhi dei miei nemici. Ungi di olio il mio capo; il mio calice trabocca.

⁶Sì, bontà e fedeltà mi saranno compagne tutti i giorni della mia vita, abiterò ancora nella casa del Signore per lunghi giorni.

⁴⁴² Cfr. *ibid*, 422.

⁴⁴³ Per quanto riguarda eventuali collegamenti con le letture veterotestamentarie, notiamo che la versione italiana dell'OC propone questo salmo in unione con *Is* 11, 1-4a (cfr. *Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Rito della Confermazione*, (ristampa del 1995), Conferenza Episcopale Italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1972, 101-102).

Il Salmo 23 è assai breve e consta dei soli sei versetti qui proposti dalla liturgia come salmo responsoriale. È uno dei salmi più citati e commentati del Salterio per la sua armonia interna e per il messaggio che trasmette.

Esso è strutturato intorno a due nuclei simbolici: la figura del buon pastore (vv. 1-4) e quella dell'ospite (vv. 5-6)⁴⁴⁴; in entrambi i casi i personaggi rappresentati sono due: il salmista e l'interlocutore, e quest'ultimo è Dio⁴⁴⁵. Il pastore è colui che guida ciascuno ed il popolo nel suo insieme attraverso le difficoltà del percorso ed è perennemente fedele: vi è quindi la duplice dimensione della relazione personale tra il fedele e Dio da una parte, e quella del rapporto tra Dio e il suo popolo dall'altra, dimensioni che si integrano a vicenda dato che ogni persona non è mai sola davanti a Dio ma sta alla sua presenza sempre come membro del popolo di Dio⁴⁴⁶.

Il secondo nucleo simbolico ruota intorno al pane, al vino e all'olio, segni dell'accoglienza ospitale e presenta i connotati del sacrificio di comunione⁴⁴⁷.

Inserito nel contesto della Messa e dell'amministrazione della confermazione, questo salmo presenta ulteriori interessanti livelli di lettura, nonché alcuni rimandi al contesto letterario e all'apparato eucologico.

Il v. 1, utilizzato come ritornello responsoriale, chiarisce che Dio è il padrone della storia, non solo in termini generici ma anche e soprattutto in termini personali; per questa ragione nulla manca ai fedeli.

Segue un'esplicitazione di come Dio si prende cura di ciascuno; ovviamente tali cure sono descritte con termini presi a prestito dalla

⁴⁴⁴ Cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (Salmi 1-50), o.c., 434-438.

⁴⁴⁵ Cfr. *ibid*, 435.

⁴⁴⁶ Cfr. *ibid*, 436-437.

⁴⁴⁷ Cfr. *ibid*, 437.

pastorizia, ma che racchiudono una notevole ricchezza. Si pensi ad esempio all'idea delle *aquas quietis*: non si tratta solo di un luogo di riposo, poiché il termine utilizzato nell'originale ebraico (menûḥah) è «un sinonimo di šhalôm-pace, dono divino che si connette a quello della terra promessa (Dt 12,9; 25,19; 28,65) è un segno della benedizione divina. (...) Le acque sono segno d'un dono pieno ed esaltante, quasi "sabbatico" (il riposo), che ricolma il fedele di pace e di serenità (...). E la precisazione di questo riposo la si ha nel v. 3a: Dio "restituisce la vita"»⁴⁴⁸. Tutti questi riferimenti (la benedizione divina, la pace, il dono della vita, ecc.) sono implicitamente pneumatologici.

Anche nel v. 4 troviamo un collegamento con il nostro contesto celebrativo; si parla infatti di *valle umbrae mortis*, che indica ben più che il semplice passaggio di una valle oscura da parte del gregge: è la presenza di un pericolo estremo affrontato e scampato grazie alla presenza del buon pastore⁴⁴⁹. Come abbiamo avuto modo di notare altrove, il tema delle difficoltà che i confermati dovranno affrontare è caro all'OC: il dono dello Spirito li abilita a confessare con coraggio la loro fedeltà a Cristo⁴⁵⁰.

Ancora nel v. 4 troviamo un verbo, che in latino viene tradotto con *consolor* (consolare, confortare), che nell'originale significa dare forza, coraggio, confortare nel senso etimologico. Esso si adatta perfettamente alla confermazione, spesso descritta con verbi appartenenti al medesimo campo semantico.

Veniamo infine all'immagine descritta nel v. 5 che racchiude diversi segni rilevanti per il nostro studio. Innanzitutto si tratta di un banchetto che presenta connotati escatologico-messianici, proprio come in *Is* 61, 3a. L'accenno all'olio rimanda immediatamente alla materia del nostro

⁴⁴⁸ *Ibid*, 440.

⁴⁴⁹ Cfr. *ibid*, 441-442.

⁴⁵⁰ Cfr. ad esempio il prefazio *De Spiritu Sancto II* o la *Oratio super populum*.

sacramento, con tutta la ricchezza di significati che presenta⁴⁵¹. A proposito dell'unzione del capo qui citata, secondo diversi Padri essa è la σφραγίς il sigillo della consacrazione a Dio, analogo al marchio delle pecore⁴⁵².

Anche il riferimento alla coppa traboccante è un'immagine di pienezza, che possiamo facilmente ricondurre al dono dello Spirito Santo. Infine non vanno trascurati i segni del pane e del vino che, se da una parte costituiscono con l'unzione il nucleo dell'accoglienza degli ospiti in oriente, d'altra parte sono gli elementi essenziali del sacrificio eucaristico, centro della nostra celebrazione.

5.3. *Sal 95, 1-2a. 2b-3. 9-10a. 11-12*

R. (3): Dite a tutti i popoli le meraviglie di Dio⁴⁵³.

¹Cantate al Signore un canto nuovo, cantate al Signore, uomini di tutta la terra. ^{2a}Cantate al Signore, benedite il suo nome.

^{2b}Annunciate di giorno in giorno la sua salvezza. ³In mezzo alle genti narrate la sua gloria, a tutti i popoli dite le sue meraviglie.

⁹Prostratevi al Signore nel suo atrio santo. Tremi davanti a lui tutta la terra. ^{10a}Dite tra le genti: "Il Signore regna!"

¹¹Gioiscano i cieli, esulti la terra, risuoni il mare e quanto racchiude; ¹²sia in festa la campagna e quanto contiene, acclamino tutti gli alberi della foresta.

Il Salmo 96 è un cantico di lode a Dio, appartenente al gruppo di salmi che costituiva la base della liturgia sabbatica; in esso si esalta Yahvè quale

⁴⁵¹ Cfr. Cap. IV, D.2 del presente lavoro.

⁴⁵² Cfr. J. NESMY (a cura di), *I Padri commentano il Salterio della Tradizione, o.c.*, 114.

⁴⁵³ Il Lezionario del RC propone come ritornello "In mezzo ai popoli narriamo i suoi prodigi", che è una fusione del verbo del v. 3a con il resto del v. 3b. Poiché ci siamo basati sull'ultima traduzione della CEI (2008), abbiamo preferito rimanere più aderenti al testo biblico e al latino *Annuntiate in omnibus populis mirabilia Dei*.

re e giudice di tutti i popoli⁴⁵⁴. La struttura del salmo può essere suddivisa in due quadri giustapposti: il primo (vv. 1-9) è caratterizzato dalla ripetizione dell'espressione "canto nuovo", il secondo (vv. 10-13) ha come centro il tema di Yahvè re e giudice.

All'interno del primo quadro possiamo individuare un'ulteriore suddivisione in tre unità. In primo luogo troviamo un solenne invitatorio (vv. 1-3) che descrive come la lode sale a Dio da tutta la terra: «è una possente litania cosmica che ha per contenuto una "buona notizia"»⁴⁵⁵. Segue la strofa di lode (vv. 4-6) nella quale viene professata la fede nell'unico vero Dio, davanti al quale tutti gli idoli scompaiono in quanto sono nulla. Infine si chiude con un grandioso invitatorio inclusivo (vv. 7-9) che ripete i temi dell'invitatorio di apertura e apre al canto successivo⁴⁵⁶.

Il secondo quadro, pur conservando la prospettiva cosmica e universalistica del primo, concentra la propria attenzione su Yahvè come re e giudice. Alla proclamazione di queste caratteristiche di Dio segue il coro solenne delle creature, ulteriore esempio della lode cosmica presente in questo salmo; essa è caratterizzata soprattutto dal vocabolario della gioia in tutte le sue sfumature (gioia, allegria rumorosa, esplosione gioiosa, ecc.) e da elementi di ordine escatologico (v. 13)⁴⁵⁷.

Il salmo nella sua fisionomia liturgica presenta la notevole differenza della soppressione dei vv. 4-8 e 13. Ciò comporta la scomparsa del motivo dell'invito alla lode - soprattutto per quanto attiene al rapporto con gli idoli - e il riferimento escatologico alla venuta del Signore a giudicare la terra. Il risultato ottenuto è quello di un canto di lode concentrato sulle meraviglie operate da Dio; il ritornello - *Annuntiate in omnibus populis mirabilia Dei* - dà

⁴⁵⁴ Cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, II (Salmi 51-100), EDB, Bologna 1986³, 993-1001.

⁴⁵⁵ Cfr. *ibid*, 1002.

⁴⁵⁶ Cfr. *ibid*, 1004-1006.

⁴⁵⁷ Cfr. *ibid*, 1006-1008.

la chiave di lettura nel senso della testimonianza e dell'apostolato, temi cari a tutto l'OC.

Questo salmo può essere utilizzato in unione con tutte le letture tratte dall'Antico Testamento: tutte infatti contengono riferimenti alle meraviglie operate dal Signore, che sono la base della lode espressa nel salmo e dell'invito ad annunciare la sua gloria tra le genti.

5.4. *Sal 103, 1ab 24. 27-28. 30-31. 33-34*

R. (30): Mandi il tuo spirito, Signore, e rinnovi la faccia della terra.

^{1ab}Benedici il Signore, anima mia! Sei tanto grande, Signore, mio Dio!

²⁴Quante sono le tue opere, Signore! Le hai fatte tutte con saggezza; la terra è piena delle tue creature.

²⁷Tutti da te aspettano che tu dia loro cibo a tempo opportuno. ²⁸Tu lo provvedi, essi lo raccolgono; apri la tua mano, si saziano di beni.

³⁰Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra. ³¹Sia per sempre la gloria del Signore; gioisca il Signore delle sue opere.

³³Voglio cantare al Signore finché ho vita, cantare inni al mio Dio finché esisto. ³⁴A lui sia gradito il mio canto, io gioirò nel Signore.

Il Salmo 104, costituito da 35 versetti, è un grande inno di lode a Dio che esplora tutte le dimensioni del creato e le mette in rapporto con il loro Creatore: tutte le creature dipendono da Dio e a Lui rendono la gloria che gli è dovuta⁴⁵⁸. In questa lode cosmica hanno un posto particolare i simboli della luce e del cielo, in quanto riservati al Creatore: essi sono simboli di trascendenza ma anche di presenza operativa ed efficace⁴⁵⁹.

Per quanto riguarda la struttura del Salmo, esso è incluso tra una doppia antifona che funge da "auto-invocatorio" (v. 1a. 35b): si tratta di un invito

⁴⁵⁸ Cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III (Salmi 101-150), EDB, Bologna 2002⁹, 83-88.

⁴⁵⁹ Cfr. *ibid*, 106.

alla lode di Yahvè che l'orante rivolge a se stesso e che costituisce l'apertura e la chiusura di tutto il salmo. I 35 versetti possono essere suddivisi in sette strofe: la prima (1b-4) descrive la teofania celeste ed è caratterizzata dalla celebrazione della grandezza divina che si manifesta soprattutto nell'opera creatrice della luce e nel dominio del cielo. La seconda (vv. 5-9) è tutta centrata sulla creazione della terra e del mare e sulle leggi che Dio ha stabilito a fondamento della realtà. La terza strofa (vv. 10-18) è caratterizzata da un susseguirsi di quadretti che descrivono come Dio si prende cura di tutte le creature, dalle più insignificanti fino all'uomo; qui il riferimento all'uomo è veicolato tramite i segni del pane, del vino e dell'olio. La quarta unità (vv. 19-24) prende a tema il dominio di Dio sul tempo: egli ha creato gli astri che presiedono a ciascun momento del giorno e della notte e ha stabilito le leggi della vita delle creature, scandita dal susseguirsi delle ore. La quinta strofa (vv. 25-26) passa a considerare il mare, non in quanto principio caotico e negativo come proprio della visione ebraica, ma nella sua dimensione di ricchezza di vita. Nella sesta strofa (vv. 27-30) la cura di Dio per le sue creature si concentra sull'uomo, ed in particolare il rapporto tra la vita e lo spirito di Yahvè: esso è il respiro di Dio ed è per mezzo di esso che l'uomo può vivere ed essere ri-creato. Infine la settima strofa (vv. 31-35) conclude il salmo con un'apparizione di Dio che si affaccia dai cieli sulla terra, alla quale l'uomo risponde con la lode gioiosa⁴⁶⁰.

Nella proposta liturgica, il salmo responsoriale utilizza solo alcuni versetti, quasi tutti appartenenti alle ultime due strofe. Quel che interessa non è tanto la lode cosmica o le cure che Dio dispensa alle sue creature; qui il centro dell'attenzione è lo spirito di Dio, tant'è che il ritornello è costituito dall'ultimo versetto della sesta strofa. Da notare, da una parte, l'omissione del v. 29 perché dedicato alla morte come perdita dello spirito di Yahvè, e del v. 32 che in un certo modo interrompe la lode che si innalza dal cuore dell'orante per mostrare gli effetti della potenza di Dio sulla creazione. D'altra parte va notata anche l'aggiunta dei vv. 1ab e 24 al nucleo

⁴⁶⁰ Cfr. *ibid*, 109-129.

essenziale costituito dalla sesta strofa: sono versetti che celebrano Dio per le opere che Egli ha compiuto.

Per quanto attiene al nucleo centrale del presente salmo vediamo che esso descrive il rapporto essenziale tra Dio e le creature: esse attendono da Dio il necessario per vivere, che non è tanto, o non solo, il cibo quanto piuttosto lo spirito, il respiro di Dio «che dà senso e consistenza all'essere»⁴⁶¹. Una ben radicata tradizione ha visto in questa nuova creazione da parte di Dio un'immagine della conversione: sotto l'influsso dello spirito di Dio il cuore dell'uomo viene trasformato ed egli è reso una nuova creatura. In questo senso «il v. 30 diventa espressione poetica e profetica della pentecoste cristiana»⁴⁶².

Se quanto sin qui detto si adatta alla perfezione al nostro contesto celebrativo, va anche sottolineato che il tema della conversione del cuore è il medesimo che abbiamo individuato, ad esempio, nella lettura tratta da Ezechiele, ma che è caro anche al Deutero-Isaia.

Anche il tema dell'abbondanza dei beni elargiti da Dio lo abbiamo già incontrato altrove, ad esempio nella lettura tratta dal profeta Gioele. Tuttavia qui esso va unito ad un particolare che può essere interessante ai fini del nostro studio:

«per due volte nei vv. 27-28 risuona il verbo *ntn*, quello del "dono" generoso, a cui si associa la sazietà (cf. vv. 13.16). Tra le creature e Dio si instaura non solo un dialogo ma un vero e proprio affetto simile a quello che intercorre tra il padre di famiglia e i suoi figli»⁴⁶³.

Il tema del dono - generoso, senza riserve, cui è associata la pienezza propria dello Spirito Santo - potrebbe essere definito il *leit-motif* dell'OC; ad esso va unita l'appartenenza alla famiglia di Dio, tanto propria di tutta

⁴⁶¹ G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III (Salmi 101-150), o.c., 125.

⁴⁶² *Ibid*, 126.

⁴⁶³ *Ibid*, 124.

l'iniziazione cristiana. Di tutti questi elementi troviamo traccia nell'eucologia dell'OC: si veda, ad esempio, la colletta del formulario "B", nella quale si utilizza il verbo *effundere* (riversare, elargire con abbondanza).

5.5. *Sal 116, 1. 2*

R. (*At 1, 8*): Di me sarete testimoni fino ai confini della terra.

o Alleluia.

¹Genti tutte, lodate il Signore, popoli tutti, cantate la sua lode.

²Perché forte è il suo amore per noi e la fedeltà del Signore dura per sempre.

Il Salmo 117 è il più breve del Salterio e l'OC lo propone nella sua semplicità e completezza quale salmo responsoriale. Ad esso viene aggiunto il ritornello tratto dagli Atti degli Apostoli; in alternativa si può usare l'esclamazione Alleluia, tipica del tempo pasquale e facente parte anche del salmo secondo alcune redazioni.

La struttura di questo salmo è quella di un inno, ridotto ai suoi termini essenziali. Il v. 1 costituisce l'invitatorio, con il quale si chiamano tutte le genti, anche i popoli pagani, a dare lode a Dio: «tutti (...) sono coinvolti ora nella lode come testimoni dei benefici compiuti per Israele (...) e come partecipi dell'effusione mediata della grazia anche in loro»⁴⁶⁴. Il v. 2 contiene il *corpus* dell'inno ed esprime il motivo della lode: esso è tutto centrato sull'endiadi *hesed* (amore) e *'emet* (fedeltà) che esprime il contenuto essenziale dell'alleanza tra Dio e l'uomo, un'alleanza che è basata sull'amore fedele ed incrollabile di Dio⁴⁶⁵.

Inserito nel nostro contesto rituale, questo salmo rimanda al tema della testimonianza di Cristo di fronte al mondo, al tema dell'apostolato quale compito di tutti i confermati, grazie al ritornello – *Eritis mihi testes usque ad*

⁴⁶⁴ *Ibid*, 404.

⁴⁶⁵ Cfr. *ibid*, 404-405.

ultimum terræ – e al riferimento del v. 1 alla lode resa a Dio dai popoli pagani.

Vi è poi nel v. 2 il verbo *confirmo*, usato qui al passivo e avente come soggetto la misericordia di Dio (*confirmata est super nos misericordia Dei*), che rimanda al vocabolario proprio della confermazione⁴⁶⁶. D'altra parte va notato che l'originale ebraico parla dell'amore di Dio come superiore, più forte di ogni ostilità e che tale potenza del suo amore è rivolta a proteggerci⁴⁶⁷. Potremmo qui intravedere un collegamento con il significato di protezione e di forza espresso dal segno sacramentale dell'unzione sulla fronte nella confermazione.

5.6. *Sal 144, 2-3. 4-5. 8-9. 10-11. 15-16. 21*

R. (1b): O Dio, voglio benedire il tuo nome in eterno e per sempre.

²Ti voglio benedire ogni giorno, lodare il tuo nome in eterno e per sempre. ³Grande è il Signore e degno di ogni lode; senza fine è la sua grandezza.

⁴Una generazione narra all'altra le tue opere, annuncia le tue imprese. ⁵Il glorioso splendore della tua maestà e le tue meraviglie voglio meditare.

⁸Misericordioso e pietoso è il Signore, lento all'ira e grande nell'amore.

⁹Buono è il Signore verso tutti, la sua tenerezza si espande su tutte le creature.

¹⁰Ti lodino, Signore, tutte le tue opere e ti benedicano i tuoi fedeli.

¹¹Dicano la gloria del tuo regno e parlino della tua potenza.

¹⁵Gli occhi di tutti a te sono rivolti in attesa e tu dai loro il cibo a tempo opportuno. ¹⁶Tu apri la tua mano e sazi il desiderio di ogni vivente.

²¹Canti la mia bocca la lode del Signore e benedica ogni vivente il suo santo nome, in eterno e per sempre.

⁴⁶⁶ Cfr. Cap. II, F.1.1.

⁴⁶⁷ Cfr. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III (Salmi 101-150), o.c., 405.

Il Salmo 145 è un salmo alfabetico – e quindi costituito da 21 versetti, uno per ogni lettera dell’alfabeto ebraico – e ha per tema la lode di Dio quale re dell’universo, signore dello spazio e del tempo; l’inno è arricchito da una lunga sequenza di attributi che esprimono l’infinita bontà e grandezza della regalità di Dio⁴⁶⁸. Dal punto di vista strutturale il salmo è aperto da un invitatorio (vv. 1-3), fondamentale perché annuncia la regalità divina quale tema della lode e contiene al v. 3 la formula essenziale della benedizione: «grande è Yahvè»; il salmo è chiuso da un altro invitatorio (v. 21). I restanti versetti si organizzano intorno ad un nucleo centrale (vv. 11-13), che presenta la grande lode della regalità di Yahvè; possiamo così individuare due unità (vv. 4-10 e 14-20), entrambe caratterizzate dall’esposizione delle azioni salvifiche e degli attributi divini⁴⁶⁹.

Nella proposta liturgica troviamo sia l’apertura che la chiusura del salmo biblico, quali invitatori alla lode di Dio. D’altra parte la partizione interna non viene presa in considerazione; c’è di più: notiamo immediatamente l’assenza dei vv. 12-13, il cuore della lirica biblica sia perché, come detto, i vv. 11-13 ne sono il centro strutturale, sia per il tema della regalità di Yahvè⁴⁷⁰. Inoltre si può affermare che, mentre il salmo nella sua versione biblica ha come centro dell’invitatorio il v. 3, nella proposta liturgica l’elemento essenziale è il v. 1. Ciò è perfettamente logico nel contesto celebrativo: ciò che interessa non è la celebrazione della regalità di Yahvè, ma la proclamazione delle grandi opere realizzate da Dio a favore degli uomini, riassunte dal tema teologico dell’esaltazione del “nome di Yahvè”.

⁴⁶⁸ Cfr. *ibid*, 916.

⁴⁶⁹ Cfr. *ibid*, 918-920.

⁴⁷⁰ «¹¹Dicano la gloria del tuo regno e parlino della tua potenza, ¹²per far conoscere agli uomini le tue imprese e la splendida gloria del tuo regno. ¹³Il tuo regno è un regno eterno, il tuo dominio si estende per tutte le generazioni»: *Sal* 144, 11-13.

Rispetto al contesto celebrativo può essere interessante sottolineare due temi presenti in questo salmo: da una parte quello della proclamazione alle generazioni successive e a tutti i popoli delle meraviglie compiute da Dio (vv. 4-5). Si può affermare che tale proclamazione è parte della testimonianza che i fedeli devono dare di Dio di fronte al mondo, secondo quanto affermato anche dalla prima lettera di S. Pietro: «*Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus in acquisitionem, ut virtutes annuntietis eius, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum*» (1Pt 2, 9).

Il secondo tema di interesse è quello della pienezza che proviene dalla mano di Dio (vv. 15-16): se qui la ricchezza dei doni di Dio è espressa con l'immagine del cibo distribuito al momento opportuno e della mano di Dio aperta a favore di ogni vivente, è facile leggerci un riferimento ai doni soprannaturali che Dio distribuisce nella sua Chiesa per mezzo dei sacramenti.

Entrambi sono presenti nelle letture che abbiamo poc'anzi analizzato, come in quella tratta dal libro del profeta Gioele nella quale, proprio nei versetti iniziali, si fa riferimento sia al tema della sazietà che i fedeli proveranno grazie ai doni elargiti da Dio, sia a quello della lode di Dio per le grandi opere da Lui compiute.

Nei testi eucologici proclamati prima della liturgia della parola non ci sembra si possano individuare testi che riprendano tali temi.

6. Le pericopi tratte dalle lettere di S. Paolo

L'OC non dà indicazioni rituali riguardo all'uso da fare dei brani tratti dalle lettere di S. Paolo; ciò significa che l'utilità pastorale può suggerirne l'uso indistintamente come prima o come seconda lettura, indipendentemente dal tempo liturgico. D'altra parte è pur vero che l'OLM indica che le letture tratte dall'Apostolo (cioè dalle lettere in genere e dall'Apocalisse) vengano usate come seconde letture laddove si proclamino

tre letture⁴⁷¹. In ogni caso, qualsiasi sia l'uso che se ne voglia fare, esse devono conservare una certa relazione con le pericopi evangeliche, come abbiamo già avuto modo di sottolineare.

6.1. *Rm 5, 1-2. 5-8*

«Fratelli, ¹giustificati dunque per fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. ²Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la fede, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella speranza della gloria di Dio. ⁵La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato. ⁶Infatti, quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empì. ⁷Ora, a stento qualcuno è disposto a morire per un giusto; forse qualcuno oserebbe morire per una persona buona. ⁸Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi»

Il capitolo 5 della lettera ai Romani apre una nuova sezione nell'esposizione dottrinale paolina; dopo aver descritto la rivelazione dell'ira e della giustizia divina (capp. 1-4), S. Paolo passa ad esporre l'annuncio della giustificazione per fede procurata dall'opera salvifica di Cristo, spiegando l'evento della redenzione in rapporto ai doni che esso comporta (capp. 5-8)⁴⁷². La stragrande maggioranza degli esegeti vede in *Rm 5, 1-11* l'enunciazione dell'argomento di tale macro unità: grazie all'opera salvifica di Cristo siamo stati giustificati per mezzo della fede, e pertanto ci troviamo in una nuova relazione di pace con Dio; questo è il fondamento del vanto cristiano⁴⁷³.

⁴⁷¹ Cfr. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera, o.c., n. 66.*

⁴⁷² Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani, Commentario teologico del Nuovo Testamento VI, Paideia, Brescia 1982, 238-239.*

⁴⁷³ Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico teologico, Piemme, Casale Monferrato 1999, 469-473* e A. PITTA, *Lettera ai Romani, I libri biblici 2.6,*

La pericope biblica *Rm* 5, 1-11 si situa dunque al centro di un discorso complesso, caratterizzato da numerosi rimandi interni⁴⁷⁴ e tutto centrato sul rapporto tra Dio e l'uomo, tra il peccato e la giustificazione, tra le opere della Legge e l'amore di Dio manifestato nel mistero pasquale di Cristo. In questo contesto si inseriscono i grandi temi enunciati: la pace con Dio, la tribolazione e la speranza in relazione alla Croce di Cristo, l'amore di Dio diffuso nei cuori, ecc.

La pericope liturgica isola i versetti scelti dal contesto dell'esposizione dottrinale di Paolo. *L'incipit* pone l'attenzione sulla fede dalla quale viene la giustificazione, sul rapporto con Dio caratterizzato dalla pace, sullo stato di grazia del quale godiamo; si potrebbe dire che i primi due versetti presentano la situazione del cristiano in termini statici. *L'explicit* chiude la pericope con il riferimento alla morte di Cristo quale manifestazione dell'amore di Dio; in tal modo vengono eliminati i rimandi all'ira divina e al tema del vanto e della riconciliazione con Dio esposti nei primi quattro capitoli. Non viene però soppresso un riferimento implicito al battesimo, presente nel v. 8: Cristo è morto per noi quando eravamo ancora peccatori e la sua morte ci giustifica. È interessante notare anche la soppressione dei vv. 3-4 («³E non solo: ci vantiamo anche nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce pazienza, ⁴la pazienza una virtù provata e la virtù

Paoline, Milano 2001, 217-222. Anche H. SCHLIER, *La lettera ai Romani, o.c.*, 240-241 individua la pericope biblica in *Rm* 5, 1-11. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 3 voll., Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, I, 415-441 concorda con l'individuazione della pericope, ma preferisce considerare il cap. 5 come la conclusione dell'esposizione precedente, conclusione tuttavia strutturalmente aperta a quanto segue. È interessante notare che a favore dell'individuazione di un'unità nei vv. 1-11 Penna porta la ricorrenza in forma di inclusione del costruito «mediante il Signore nostro Gesù Cristo», a suo dire di possibile origine liturgica (cfr. *ibid.*, I, 419).

⁴⁷⁴ Si veda ad esempio al contrasto tra *Rm* 1, 18 e 5, 1-2 sul tema dell'ira di Dio e della pace con Dio, o al rapporto positivo con 1, 16-17 e 3, 21-22 sull'argomento della giustificazione in Cristo e del conseguente vanto dei cristiani (cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani, o.c.*, 218).

provata la speranza»); in essi S. Paolo descrive gli effetti della speranza in termini di sviluppo delle virtù nelle tribolazioni fino alla pazienza. La pericope liturgica tralascia questo *climax* retorico per concentrarsi sul dono dell'amore di Dio: benché il tema della tribolazione avrebbe forse potuto essere funzionale al contesto rituale, tuttavia qui risulta più importante porre l'accento sullo Spirito in quanto dono ottenutoci da Cristo con la sua morte e risurrezione.

Il titolo poi – *Caritas Dei diffusa est in cordibus vestris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* – pone ulteriormente al centro il v. 5 dal quale è tratto. Esso mette in luce il dinamismo pneumatologico di questo passo paolino: Dio riversa nei cuori dei credenti il suo amore attraverso lo Spirito che ci è stato donato. L'espressione è estremamente ricca e merita un approfondimento; innanzitutto va notato che *caritas Dei* traduce ἀγάπη τοῦ θεοῦ, un genitivo soggettivo che indica l'amore di Dio nei nostri confronti⁴⁷⁵. Vi è poi il verbo *diffusa est*, che nell'originale greco è ἐκκέχυται, perfetto di ἐκχύειν che indica un'azione avvenuta nel passato i cui effetti perdurano nel presente⁴⁷⁶, e che nel suo significato di spargere, versare, diffondere rimanda all'immagine dell'acqua, di quell'acqua vivificante di cui parla Giovanni (Gv 7, 37). Vi è poi l'immagine del cuore dell'uomo: esso è il centro dell'esistenza umana, il fondo della persona, l'intimità più profonda del suo essere. È lì che giunge l'amore di Dio, che diventa in tal modo regola di vita, motivo della stessa condotta morale⁴⁷⁷, e vi giunge per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato, in modo totalmente gratuito, poiché quanto segue spiega che Cristo è morto per noi quanto eravamo ancora peccatori. L'aoristo passivo τοῦ δοθέντος ἡμῖν indica probabilmente il momento dell'iniziazione cristiana – battesimo e imposizione delle mani – come punto oggettivamente determinabile della conversione e quindi

⁴⁷⁵ Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico teologico, o.c.*, 475. Così pure R. PENNA, *Lettera ai Romani, o.c.*, I, 428-429.

⁴⁷⁶ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani, o.c.*, 258.

⁴⁷⁷ Cfr. J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico teologico, o.c.*, 475.

dell'essere in Cristo⁴⁷⁸. Vi è quindi un legame strettissimo tra l'ἁγάπη di Dio e lo Spirito Santo: quest'ultimo infatti è il mezzo dell'effusione ma anche segno della sua perdurante presenza («ci è stato dato»): l'inabitazione dello Spirito nel cristiano è un'acquisizione stabile⁴⁷⁹.

Nel nostro contesto liturgico, quanto qui esposto acquisisce una duplice valenza: da una parte viene sottolineato il ruolo dello Spirito per la vita cristiana di ogni fedele ed in particolare di coloro che costituiscono l'assemblea liturgica - vita cristiana che dev'essere sempre più vita secondo lo Spirito. Dall'altra i confermandi vedono presentata loro la ricchezza del dono dello Spirito che stanno per ricevere attraverso il sacramento.

È evidente il punto di contatto con le pericopi tratte dal Vangelo di Giovanni, ma non va taciuta la relazione anche con altri brani già studiati: si pensi a *Gl* 3, 1 ove si accenna al riversarsi dello Spirito nelle anime dei servi di Dio, ma anche alla sovrabbondanza del dono di Dio che abbiamo notato in *Ez* 36, 24ss o nei Salmi 103 e 116.

Se poi prendiamo in esame i rapporti con l'apparato eucologico notiamo immediatamente che l'antifona d'ingresso del formulario "B" è stata tratta in parte proprio da *Rm* 5, 5. Inoltre nello stesso formulario anche la colletta presenta un particolare interessante: è l'uso di un composto di *fundo* (*effundo*), verbo che troviamo anche nella pericope in studio (*diffundo*); benché nel primo caso abbia per oggetto la donazione dello Spirito Santo (*Spiritum tuum...effunde*), mentre in *Rm* sia riferito alla *caritas Dei*, tuttavia può essere segnalato lo stretto legame tra queste due espressioni⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani, o.c.*, 258.

⁴⁷⁹ Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani, o.c.*, I, 430.

⁴⁸⁰ Evidentemente non si tratta di una citazione di *Rm* nella colletta, che anzi quasi certamente si rifà invece a *Tt* 3, 6: «[lo Spirito Santo] che Dio ha effuso su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro». Si tratta piuttosto di una sorta di risonanza.

Vi è poi il riferimento al cuore come centro della persona vivificato dallo Spirito di Dio, che è presente anche nell'antifona del formulario "A".

6.2. *Rm 8, 14-17*

«Fratelli ¹⁴tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. ¹⁵E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: "Abbà! Padre!". ¹⁶Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio. ¹⁷E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria»

Il capitolo 8 della lettera ai Romani potrebbe essere definito come «il canto o l'apologia dello Spirito»⁴⁸¹; esso si apre con un brusco cambio di linguaggio e prospettiva teologica caratterizzato dal passaggio dagli accenti drammatici delle espressioni di Paolo negli ultimi versetti del capitolo 7, alla descrizione della potenza dello Spirito Santo che agisce nei fedeli del capitolo 8⁴⁸². La struttura del capitolo è variamente individuata dagli esegeti, ma è riscontrabile una certa convergenza su una tripartizione: i vv. 1-17 e 18-30 costituirebbero le due unità fondamentali del capitolo, mentre i vv. 31-39 sarebbero la chiusa di tutta la macro sezione compresa tra i capitoli 5 e 8⁴⁸³. Nell'unità *Rm 8, 1-17*, alcuni individuano due micro unità: vv. 1-13 e 14-17, la prima dominata dal contrasto tra la carne e lo spirito, in parallelo con quello tra la legge del peccato e la legge dello Spirito; la seconda tutta centrata sulla filiazione divina. La filiazione divina per mezzo dello Spirito non viene introdotta *ex abrupto*, ma come conclusione logica di

⁴⁸¹ A. PITTA, *Lettera ai Romani*, o.c., 284.

⁴⁸² Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, o.c., II, 127 e A. PITTA, *Lettera ai Romani*, o.c., 284.

⁴⁸³ Così ad esempio si esprimono H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, o.c., 393 e A. PITTA, *Lettera ai Romani*, o.c., 284-285 e 310-314, come pure R. PENNA, *Lettera ai Romani*, o.c., II, 125. Non altrettanto chiaro è lo schema proposto da J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico teologico*, o.c., 571-572.

quanto detto precedentemente sulla vita dello Spirito in noi, discorso che continua anche nei vv. 18-30⁴⁸⁴.

La pericope liturgica si attiene strettamente al tema della filiazione divina per mezzo dello Spirito Santo; *incipit* ed *explicit* spazzano il campo da ogni altra considerazione relativa al rapporto σάρξ-πνεῦμα precedentemente esposto. Che il centro dell'attenzione sia la filiazione divina è attestato anche dal fatto che il titolo proposto è proprio il v. 16: *Spiritus testimonium reddit una cum spiritu nostro quod sumus filii Dei*. È assai interessante il nesso strettissimo instaurato nel v. 14 tra la presenza dello Spirito divino e l'essere figli di Dio, presenza intesa qui in senso dinamico. Nella stessa linea è significativo il passivo "sono guidati" (*aguntur*), che evidenzia la forza dello Spirito come principio d'azione di carattere divino, al quale deve corrispondere da parte del fedele non una passività ma una consonanza, quella propria dei figli. A ciò si aggiunga quanto affermato dal v. 15 a proposito del fatto che lo Spirito è ricevuto dai fedeli ed è quindi dono di Dio e costituisce per loro la base di una nuova identità personale, di una nuova condizione ontologica⁴⁸⁵. Si vedono qui bene molte delle dimensioni del nostro contesto rituale: quella del dono di provenienza divina, della presenza dello Spirito e della sua azione nelle anime e della nuova natura concessa ai fedeli.

Vi è poi da sottolineare che «è lo Spirito di Dio che dice, garantisce e testimonia che siamo veramente figli di Dio»⁴⁸⁶, cioè a dire che «i cristiani dunque non soltanto sono figli di Dio grazie allo Spirito, ma apprendono anche di esser tali dalla testimonianza dello Spirito in virtù del quale gridano "Abbà"»⁴⁸⁷.

⁴⁸⁴ Cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, o.c., II, 129.

⁴⁸⁵ Cfr. *ibid*, II, 159-161.

⁴⁸⁶ A. PITTA, *Lettera ai Romani*, o.c., 298.

⁴⁸⁷ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, o.c., 420.

Nel contesto della nostra celebrazione tutto questo acquisisce un significato particolare per i confermandi, poiché mostra loro la ricchezza del dono che stanno per ricevere con il sacramento. Al tempo stesso però è un richiamo importante anche per tutti i fedeli dell'assemblea liturgica a conformare la propria vita secondo gli aspetti pneumatologici qui sottolineati.

Per quanto attiene al contesto letterario, la presente pericope si sposa perfettamente con tutti brani veterotestamentari proposti dall'OC. In modo particolare possiamo sottolineare il rapporto con la prima delle letture tratte da Isaia, dato la specificazione del contenuto del dono dello Spirito, e soprattutto con la seconda: *Is* 42, 1-3 – a maggior ragione se scelta insieme al brano evangelico relativo al battesimo di Cristo (*Mc* 1, 9-11) – mette in evidenza il rapporto tra il dono dello Spirito Santo e la filiazione divina. Anche le letture tratte dagli Atti concordano bene con questo testo di S. Paolo; in particolare *At* 8, 1ss e *At* 19, 1bss per via del riferimento all'imposizione delle mani che contengono, mentre *At* 2, 1ss perché mostra il coraggio con il quale gli apostoli, dopo la discesa dello Spirito, annunciano il Risorto, un coraggio che contrasta con la paura dei giudei a motivo della quale si erano nascosti nel Cenacolo (cfr. *Gv* 20, 19): lo Spirito dunque è stato ricevuto per non ricadere nella paura, per gridare che Dio è Padre. Troviamo poi rimandi interessanti anche a due brani del Vangelo di Matteo: il riferimento alla filiazione divina può mettere in relazione questa pericope con *Mt* 5, 1-12a laddove si dice: «beati gli operatori di pace perché saranno chiamati figli di Dio» (*Mt* 5, 9), mentre il riferimento alle sofferenze di Cristo può collegarla a *Mt* 16, 24-27 che contiene l'invito di Cristo a prendere su di sé la sua croce e a seguirlo per salvare la propria vita. Infine, se prendiamo in considerazione le pericopi giovanee, vi possiamo trovare punti di contatto con questo brano di S. Paolo, e in particolare in *Gv* 14, 23-26 nella quale si sottolinea il rapporto delle Persone della Trinità con l'anima del fedele.

Se poi analizziamo il contesto rituale, il riferimento alla filiazione divina evoca immediatamente – più che elementi specifici dell'apparato eucologico – tutto l'insieme della celebrazione, e in particolare il battesimo

e pertanto l'iniziazione cristiana in genere. Inoltre alla fine della pericope si citano le sofferenze di Cristo alle quali sarà necessario prendere parte per partecipare anche alla sua gloria; anche in questo caso si tratta di un tema presente in tutto l'OC. Se poi teniamo presente il fatto che si cita esplicitamente la ricezione dello Spirito, ritroviamo il tema centrale che ci occupa, quello del dono dello Spirito.

6.3. *Rm 8, 26-27*

«Fratelli: ²⁶allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza; non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili; ²⁷e colui che scruta i cuori sa che cosa desidera lo Spirito, perché egli intercede per i santi secondo i disegni di Dio»

La più breve delle pericopi tratte dalle lettere di S. Paolo è stata estratta dalla seconda micro unità del capitolo 8 della lettera ai Romani⁴⁸⁸, costituita dai vv. 18-30. Essa si apre con una tesi specifica espressa nel v. 18 (la compatibilità tra le sofferenze e la gloria) e prosegue con la dimostrazione di tale tesi nei versetti successivi. Il brano può essere ascritto al genere dell'apocalittica, anche a causa del ricorso a diversi motivi tipici di questo genere letterario, come l'orientamento verso la fine della storia (v.18), le

⁴⁸⁸ Anche in questo caso gli esegeti sono discordi sull'eventuale ulteriore suddivisione di *Rm 8, 18-30* in sottosezioni: ad esempio J. A. FITZMYER, *Lettera ai Romani. Commentario critico teologico, o.c.*, 601-628 individua quattro pericopi distinte. Nella nostra analisi abbiamo preferito la lettura di A. Pitta perché ci sembra la più convincente in ordine all'orizzonte cristologico della speranza della gloria e perché, pur riconoscendo in tale sezione alcune parti (il gemito della creazione, il gemito dei credenti, quello dello Spirito e la rivelazione del disegno divino), tuttavia ne mette in evidenza la coesione interna (cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani, o.c.*, 300-310). Dello stesso avviso di Pitta – pur con alcune differenze – è anche R. PENNA, *Lettera ai Romani, o.c.*, II, 170-172.

sofferenze umane e del creato descritte tramite la metafora del parto (v. 22), la rivelazione della volontà divina (vv. 28-30), ecc.⁴⁸⁹

La pericope biblica è percorsa dal sostantivo “gemito” (nell’originale si tratta del verbo στενάζω o συνστενάζω: gemere, lamentarsi) che conferisce coesione all’insieme; viene dapprima descritto il gemito della creazione (vv. 18-22): tutto il creato, caratterizzato da una significativa personificazione, attende con ansia la propria liberazione dalla schiavitù della corruzione. Successivamente S. Paolo passa a descrivere il gemito dei credenti (vv. 23-25), i quali, pur avendo già ricevuto la primizia dello Spirito, sono tuttavia ancora immersi nelle sofferenze del momento presente in attesa della gloria. Infine S. Paolo dedica i vv. 26-27 al gemito dello Spirito con il quale Egli viene in aiuto alla nostra debolezza, la quale si evidenzia nel contenuto stesso della nostra preghiera, soprattutto nel contesto delle sofferenze patite dai fedeli⁴⁹⁰. L’ultima sezione della pericope (vv. 28-30) è dedicata alla rivelazione della volontà divina per coloro che amano Dio, tutta giocata in chiave cristologica.

La pericope liturgica prende in considerazione solo i due versetti relativi allo Spirito Santo. L’*incipit* la separa dal contesto della pericope biblica, in particolare dalla tesi specifica paolina espressa nel v. 18 sulla compatibilità tra le sofferenze e la gloria; l’attenzione è posta sul ruolo dello Spirito Santo nell’ambito della nostra preghiera. L’*explicit* poi mette in secondo piano il tema della rivelazione del disegno della volontà divina. Il titolo attribuito - *Ipse Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus* - ci orienta ulteriormente a ritenere quale argomento centrale della pericope quello del ruolo dello Spirito nel contesto del nostro rapporto con Dio, che si esprime soprattutto nella preghiera.

In questo senso il brano evangelico di Lc 10, 21-24 si sposa perfettamente con questo passo, poiché riporta proprio una manifestazione dell’azione

⁴⁸⁹ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani, o.c.*, 301, 305 e 308.

⁴⁹⁰ Cfr. *ibid*, 300-308.

dello Spirito in Gesù: Egli esulta nello Spirito e rivolge al Padre una preghiera; nella medesima linea *Gv* 14, 15-17, che sottolinea la permanenza del dono dello Spirito: il Paraclito non rappresenta un aiuto *una tantum*, ma la costante presenza di Dio in noi.

Le tre letture tratte da Isaia possono ben concordare con questa pericope sulla base dell'esplicitazione dell'azione dello Spirito nel fedele: nell'Antico Testamento si prospetta l'invio dello Spirito e le conseguenze che ne derivano in colui che lo riceve, nell'eletto; qui si aggiungono dettagli importanti sull'azione dello Spirito in lui in vista del compimento della volontà di Dio. Se poi guardiamo ai brani degli Atti, notiamo in tutti una consonanza significativa; in particolare va segnalata *At* 1, 3-8 proprio per il presente richiamo di S. Paolo alla debolezza, rispetto alla promessa di Gesù: «riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi» (*At* 1, 8).

Un aspetto di questa pericope che richiama l'attenzione è il sostantivo *infirmitas*; esso infatti entra in risonanza per contrasto con il contesto rituale, tutto intessuto del verbo *confirmare*. In effetti *Rm* 8, 26 spiega che lo Spirito Santo *adiuvat infirmitatem nostram*, affermazione perfettamente in linea con l'apparato eucologico, come si prega per esempio nella colletta del formulario "B". Lo Spirito Santo ha il ruolo di venire in soccorso della nostra debolezza e renderci forti con la sua forza; nella confermazione questo aspetto è particolarmente evidente già a partire dal nome del sacramento.

Vi è poi l'aggettivo *inenarrabilibus* riferito ai gemiti con i quali lo Spirito intercede, venendo in tal modo incontro alla nostra incapacità di pregare con contenuto. Tale aggettivo - che può essere reso con l'italiano "inesprimibile", "indescrivibile" - indica che non esiste alcun vocabolo che significhi in modo idoneo la realtà che suscita il gemito. Ma allo stesso tempo «quel lamento dice pure qualcosa, dice quel che è essenziale per noi e soprattutto si fa ascoltare da Dio. È un gemito levato da Dio a Dio per noi, nei nostri cuori. È il gemito di chi non ha la debolezza nostra, ma vi

partecipa e se ne fa carico»⁴⁹¹. Qui si esplicita una realtà importante: lo Spirito Santo prega in noi. Non è solo un intercessore, un avvocato (un "paraclito", come si vedrà nelle pericopi giovanee), ma lui stesso prende possesso del nostro intimo e interviene nel nostro rapporto con Dio.

Tutto ciò, se da un lato è uno stimolo a tutti i fedeli dell'assemblea liturgica ad esercitare le virtù in quella vita secondo lo Spirito che deve caratterizzarli tutti, d'altro canto è anche un'eccellente esplicitazione della copiosità del dono dello Spirito che attende i confermandi.

6.4. 1Cor 12, 4-13

«Fratelli: ⁴vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; ⁵vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; ⁶vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. ⁷A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune: ⁸a uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza; ⁹a uno, nello stesso Spirito, la fede; a un altro, nell'unico Spirito, il dono delle guarigioni; ¹⁰a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di discernere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue. ¹¹Ma tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole. ¹²Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. ¹³Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito»

Il capitolo 12 di *1Cor* si situa all'interno di una macro sezione che comprende i capitoli 12-14, e a sua volta costituisce un'unità entro la quale possono essere individuate con una certa facilità alcune sottosezioni⁴⁹². Le

⁴⁹¹ H. SCHLIER, *La lettera ai Romani, o.c.*, 443.

⁴⁹² È presente un certo accordo tra gli esegeti su questo schema di massima, pur con lievi differenze tra un autore e l'altro (cfr. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, Sacra Pagina 7, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1999, 441-445; G. BARBAGLIO,

pericopi che costituiscono tali micro unità vengono in genere specificate come segue: vi sarebbe dapprima un'introduzione (vv. 1-3), seguita da una prima trattazione dell'argomento dei doni dello Spirito (vv. 4-11), per poi passare alla metafora del corpo che illustra quanto precedentemente affermato (vv. 12-27); i vv. 28-31 costituirebbero la chiusa del capitolo e la transizione al grande inno alla carità che occupa tutto il capitolo 13. Il capitolo 14 poi riprende l'argomento dei doni dello Spirito, focalizzandosi sul dono delle lingue e di profezia.

Il contesto della pericope biblica è quello della riposta di Paolo a quanto espostogli per iscritto dalla comunità di Corinto a proposito dei carismi⁴⁹³; in particolare sembrerebbe che i corinzi vedessero una contrapposizione tra la glossolalia e lo spirito di profezia. Per questo motivo Paolo si sente in dovere di chiarire i termini della questione e soprattutto la necessità di vedere nei carismi dei doni a servizio della comunità e non un motivo di vanto personale⁴⁹⁴. L'attenta costruzione retorica del capitolo, con un'esposizione in forma chiastica⁴⁹⁵, porta a chiarire l'importanza dei doni dello Spirito ma sempre nell'unità della comunità e a favore del servizio reciproco sotto la guida dello Spirito Santo stesso⁴⁹⁶.

La prima lettera ai Corinzi, Scritti delle origini cristiane 16, EDB, Bologna 1995, 605-631; S. GRASSO, *Prima lettera ai Corinzi*, Città Nuova, Roma 2002, 134ss).

⁴⁹³ Cfr. S. GRASSO, *Prima lettera ai Corinzi*, o.c., 134-135.

⁴⁹⁴ Cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, o.c., 622-623. Per questa ragione Paolo identifica tali realtà spirituali con il termine *χαρίσματα* come un correttivo teologico ai fenomeni spirituali *πνευματικά*, termine che ne sottolinea il carattere estatico e straordinario (cfr. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, o.c., 450).

⁴⁹⁵ Cfr. R. F. COLLINS, *First Corinthians*, o.c., 442, ove l'Autore sottolinea che il capitolo si apre con la spiegazione relativa ai doni dello Spirito (vv. 1-11), passa a considerare la metafora del corpo (vv. 12-26), per poi tornare sul tema dei carismi (vv. 27-31a); secondo Collins l'uso di questa struttura permette a Paolo di affermare l'importanza della comunità come criterio esperienziale per la valutazione dei doni individuali.

⁴⁹⁶ Cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, o.c., 624.

La metafora del corpo umano, che occupa i vv. 12-27, è funzionale all'esposizione dell'argomento: i doni elargiti dallo Spirito Santo vengono dati ai singoli per l'edificazione della comunità, come le membra del corpo hanno senso solo all'interno del tutto.

La pericope liturgica ha una fisionomia ben diversa. Innanzitutto *l'incipit* astrae dal contesto dei destinatari: il riferimento al fatto che Paolo si rivolge a cristiani provenienti dalla gentilità qui non interessa. In secondo luogo *l'explicit* propone anche i vv. 12-13 appartenenti alla pericope successiva, che contiene il paragone con il corpo umano; ciò consente da una parte di prendere in considerazione l'idea centrale di Paolo – quella cioè del carisma quale dono fatto al singolo per l'edificazione di tutti, a immagine dell'organo nel corpo – e dall'altra di includere anche un ulteriore utile riferimento pneumatologico.

Se analizziamo il titolo attribuito alla pericope liturgica – *Unus et idem Spiritus, dividens singulis prout vult* – notiamo che esso è tratto dal v. 11 ma acquista un significato in parte diverso; infatti non citando né il verbo *operatur* né il complemento diretto *hæc omnia* (cioè le diverse manifestazioni dello Spirito), la frase viene riferita direttamente allo Spirito Santo, di cui si afferma che è uno solo e sempre il medesimo e che questi si divide a favore di ciascuno come egli vuole. Questo titolo conferma l'idea che il contenuto centrale della pericope liturgica è l'affermazione dell'unità dello Spirito nella diversità dei carismi: il Paraclito si dona ai fedeli con una ripartizione che segue una logica divina e non quella dei meriti umani; è ciò giova all'unità del corpo ecclesiale.

L'esposizione di Paolo a proposito dei doni divini può essere compendiata in alcune caratteristiche. Innanzitutto la fonte dei carismi è unica e si ritrova in Dio⁴⁹⁷; inoltre essi sono dati in maniera gratuita⁴⁹⁸ ad

⁴⁹⁷ Il fatto che nei vv. 4-6 si attribuiscono i carismi allo Spirito, i servizi al Signore e le operazioni a Dio non è da prendere come una corrispondenza diretta e univoca tra una Persona divina e un'azione, quanto piuttosto come una formula triadica che comunque riporta a Dio quale principio fontale di tutta la realtà

ogni credente, nessuno escluso⁴⁹⁹ e in vista dell'utilità comune (v. 7), che potrebbe essere definita come la dimensione ecclesiale della donazione divina.

Ovviamente l'elenco paolino di nove carismi non ha, né pretende di avere, carattere esaustivo⁵⁰⁰; tuttavia vi ritroviamo un vocabolario che presenta una certa vicinanza a quello visto in altri brani scritturistici: si pensi ad esempio ai termini *sapientia* e *scientia*, che ritroviamo in *Is* 11, 2, come pure il termine *virtus* presente in *At* 1, 8; 2, 22; 10, 38.

Vi è infine da considerare il v. 13 nel quale si fa palese riferimento al battesimo, con un accenno altrettanto chiaro allo Spirito Santo nel quale siamo stati tutti battezzati e al quale ci siamo abbeverati. Il dato più interessante è che l'unità ecclesiale non è dimostrata sulla base dell'azione salvifica di Cristo, cui si è appena fatta menzione (v. 12), ma su quella dello Spirito: l'unità è data dall'azione dello Spirito operante nei riti dell'iniziazione cristiana⁵⁰¹. Vi è quindi un duplice aspetto pneumatologico:

creata. Ad ogni modo non sarebbe opportuno vedervi una formulazione trinitaria deliberata (cfr. R. F. COLLINS, *First Corinthians, o.c.*, 449 e G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi, o.c.*, 646-647).

⁴⁹⁸ La gratuità del dono divino può essere evinta sia dall'uso del vocabolo carisma, sia dal contesto, poiché in pochi vv. si afferma che Dio è colui che opera tutto in tutti (v. 6), che la manifestazione dello Spirito viene data a ognuno (v. 7), che è lo Spirito ad operare le manifestazioni spirituali (v. 11) (cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi, o.c.*, 645).

⁴⁹⁹ Il v. 6 afferma che tutti i cristiani sono carismatici; il v. 7 conferma il fatto che ogni credente è beneficiario della donazione carismatica (cfr. R. F. COLLINS, *First Corinthians, o.c.*, 453 e G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi, o.c.*, 647-648).

⁵⁰⁰ Cfr. R. F. COLLINS, *First Corinthians, o.c.*, 451.

⁵⁰¹ Lo studio di questo versetto da parte degli esegeti ha dato luogo a diverse interpretazioni: alcuni leggono nel duplice riferimento allo Spirito un semplice parallelismo inteso a sottolineare che la creazione dell'unico corpo ecclesiale avviene nel battesimo (cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi, o.c.*, 667). Altri interpretano il secondo accenno allo Spirito Santo come un riferimento all'Eucaristia (cfr. R. F. COLLINS, *First Corinthians, o.c.*, 463) o al rito

da una parte lo Spirito è il principio attivo della costituzione dei molti credenti in un solo corpo, e dall'altra il Paraclito è donato ai credenti come fonte di vita: Egli è la bevanda che disseta⁵⁰². Vi si può quindi leggere il motivo profetico dell'annuncio dell'effusione dello Spirito quale lo abbiamo visto in *Ez* 36, 25ss e *Gl* 3, 1ss. Per lo stesso motivo possiamo ritrovare una consonanza con l'antifona d'ingresso del formulario "A".

Se poi prendiamo in considerazione le pericopi giovanee proposte, ritroviamo in tutte il medesimo motivo, poiché vi appare l'azione dello Spirito sui discepoli. Tra di esse si può segnalare in particolare *Gv* 7, 37b-39, in cui si esplicita il rapporto tra l'acqua e lo Spirito Santo.

6.5. Gal 5, 16-17. 22. 24-25

«Fratelli ¹⁶vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne. ¹⁷La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste. ²²Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, magnanimità, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé. ²⁴Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la carne con le sue passioni e i suoi desideri. ²⁵Perciò se viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito»

postbattesimale dell'imposizione delle mani (cfr. J. HANIMANN, *Nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. Note sur 1 Cor 12,13b*, «NRT» 94 (1972), 401 citato in G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi, o.c.*, 667). Riteniamo che non sia necessario ricercarvi una corrispondenza specifica ad un elemento piuttosto che ad un altro; ciò che realmente importa è il rapporto tra l'azione dello Spirito Santo e l'inserimento nell'unico corpo ecclesiale, rapporto che si da nell'iniziazione cristiana.

⁵⁰² Il tema della sete e della capacità di Dio di calmarla è tema biblico, sempre strettamente associato a quelli della vita e della potenza di Dio creatore e redentore; basti pensare all'episodio di Mosè e della fonte scaturita dalla roccia per ordine di Dio (*Es* 17, 1-7) (cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi, o.c.*, 667-668).

Il capitolo 5 della lettera ai Galati apre la sezione paracletica⁵⁰³ dell'epistola e ne costituisce la componente maggiore. All'interno di tale sezione gli esegeti sono soliti individuare diverse pericopi. Per quanto attiene al nostro studio, la pericope biblica di riferimento è costituita dai vv. 16-26⁵⁰⁴.

Tutta la lettera ai Galati è percorsa dalla necessità di Paolo di chiarire il rapporto tra la Legge e Cristo: i battezzati non trovano la salvezza nelle opere della Legge perché l'unica salvezza viene da Cristo. In tal modo confuta le tesi di coloro che stavano seminando confusione nella comunità cristiana della Galazia. Si comprende dunque l'invito all'amore che risuona ripetutamente in questi versetti, e il ricorso ai concetti contrastanti di $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ e $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ come antitesi parallela delle opere della Legge e della libertà dei figli di Dio⁵⁰⁵. I vv. 1-15, che precedono immediatamente la pericope di nostro diretto interesse, prendono a tema proprio la libertà e mostrano il «passaggio dalla "libertà da", segnata dalla liberazione dalla schiavitù della legge mediante l'opera redentrice del Cristo, alla "libertà per" animata dalla carità, nella quale si esplica il cuore della vita del credente»⁵⁰⁶.

⁵⁰³ Desumiamo questo termine da A. Pitta, che lo utilizza spiegando che esso è preferibile al sinonimo "parenetico" non solo perché il verbo greco corrispondente è più presente nel Nuovo Testamento, ma anche per il riferimento propriamente teologico presente nel termine: Dio non solo ci esorta a comportarci in maniera degna della vocazione che abbiamo ricevuto, ma ci consola anche nelle nostre tribolazioni. In questo senso tutte le sezioni paracletiche delle lettere paoline contengono un importante riferimento pneumatologico (cfr. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, Scritti delle origini cristiane 9, EDB, Bologna 1996, 328-329, 332).

⁵⁰⁴ Così ad esempio F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Commentario teologico del Nuovo Testamento IX, Paideia, Brescia 1987, 565 e A. PITTA, *Lettera ai Galati*, o.c., 344. Altri individuano la pericope nei vv. 13-26 ma senza che ciò comporti cambiamenti importanti a livello interpretativo (cfr. ad esempio F. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, Città Nuova, Roma 2009, 138).

⁵⁰⁵ Cfr. F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, o.c., 554.

⁵⁰⁶ F. BIANCHINI, *Lettera ai Galati*, o.c., 129.

Nei vv. 16-26 è riconoscibile una nuova argomentazione, incentrata sull'antitesi tra la carne e lo Spirito, che procede per opposizione tra negativo e positivo; in questo senso vanno compresi i cataloghi di vizi (vv. 19-21) e di virtù (vv. 22-23) compresi nella pericope biblica⁵⁰⁷.

La pericope liturgica presenta una fisionomia propria assai specifica. L'*incipit* infatti ci mette immediatamente di fronte al nucleo del messaggio: *Spiritu ambulate*, mettendo in primo piano lo Spirito Santo e lasciando in ombra il tema della libertà dei versetti precedenti. L'*explicit* costituisce una ripresa del tema di apertura, grazie anche all'uso della medesima perifrasi. In tal modo si contribuisce a centrare l'attenzione sul tema del camminare secondo lo Spirito e a distoglierla dal lato negativo dell'argomentazione (il v. 26, che contiene un invito ad evitare la vanagloria e l'invidia, non viene riportato). Va poi tenuta presente la soppressione dei vv. 18-21, che contengono un riferimento diretto alla Legge ed il catalogo dei vizi⁵⁰⁸; con ciò si chiarisce che la polemica paolina sul rapporto tra la Legge e Cristo cui si è accennato sopra non interessa in modo diretto; a ciò contribuisce anche la soppressione del v. 23 con il suo ulteriore esplicito riferimento alla Legge.

La pericope liturgica può dunque essere descritta come tripartita: si apre con un invito a camminare secondo lo Spirito, invito che comprende un accenno al rapporto *σάρξ-πνεῦμα* e alla lotta contro la concupiscenza (vv. 16-17); vi è poi l'elenco dei frutti dello Spirito (v. 22) ed infine la chiusa (vv. 24-25) che riprende il tema iniziale dando all'argomentazione un aspetto circolare, peraltro tipicamente paolino.

⁵⁰⁷ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, o.c., 345.

⁵⁰⁸ «¹⁸Ma se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete sotto la Legge. ¹⁹Del resto sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, ²⁰idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, ²¹invidie, ubriachezze, orge e cose del genere. Riguardo a queste cose vi preavviso, come già ho detto: chi le compie non erediterà il regno di Dio».

Anche il titolo – *Si vivimus Spiritu, Spiritu et ambulemus* – corrobora non solo l'idea che lo Spirito è il protagonista della pericope, ma anche che il concetto di camminare nello Spirito è il messaggio centrale.

Ambulare Spiritu traduce l'originale περιπατεῖτε πνεύματι. Se il verbo appartiene al linguaggio metaforico veterotestamentario utilizzato per esprimere la condotta morale, il sostantivo al dativo non ha solo valore strumentale: lo Spirito non è soltanto lo strumento o il modo secondo cui bisogna camminare, ma è anche l'autore in noi di una vita veramente virtuosa, che produce frutto⁵⁰⁹. L'espressione è un'eccellente sintesi del dono dello Spirito che i confermandi riceveranno con la confermazione; al contempo però è anche uno sprone per tutti i fedeli che partecipano alla celebrazione: coloro che hanno già ricevuto tale sacramento sono chiamati a ravvivare il dono da loro accolto e renderlo operativo in una vita secondo lo Spirito.

Poco oltre S. Paolo si diffonde in una spiegazione del contenuto del frutto dello Spirito⁵¹⁰. Il primo è la *caritas* che, oltre a riassumere in sé tutti i frutti dello Spirito, ha la caratteristica di essere al tempo stesso l'amore dello e nello Spirito⁵¹¹. Vi è poi il *gaudium*, quale espressione della pienezza dello Spirito, che in questo senso sottolinea la dimensione di dono del Paraclito⁵¹². Il terzo frutto è la *pax* che è propria del cristiano perché è caratteristica del Messia, chiamato anche principe della pace (cfr. *Is* 9, 5). Vi

⁵⁰⁹ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, o.c., 348.

⁵¹⁰ Sono interessanti i rilievi che Mussner fa a proposito dell'espressione «frutto dello Spirito»: innanzitutto che il concetto di "frutto" si collega all'idea del dono ricevuto: «"amore, gioia, pace ecc." crescono per il credente come frutto sull'albero del Pneuma». Inoltre «l'espressione "frutto dello Spirito", al singolare, vuol soprattutto far notare l'unità della vita nuova nei confronti della frantumata varietà della vita carnale»: F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, o.c., 580-581.

⁵¹¹ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, o.c., 361.

⁵¹² Cfr. F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, o.c., 582.

è poi la *longanimitas*, la pazienza di Dio nei confronti del peccatore che si riflette nel cristiano grazie alla presenza in lui dello Spirito Santo⁵¹³. Seguono la *benignitas* e la *bonitas* due virtù simili, delle quali la prima sottolinea la dimensione relazionale della bontà - e può pertanto essere tradotta con "benevolenza" - mentre con la seconda la bontà viene considerata in quanto tale⁵¹⁴. La *fides* poi viene qui intesa nel senso di fedeltà, il fidarsi che è proprio dell'amore⁵¹⁵. Il catalogo si chiude con gli ultimi due frutti: la *mansuetudo* cioè la mitezza, il contegno pacifico e paziente nei riguardi del prossimo che trae origine dal timor di Dio e che Gesù stesso invita a imparare da lui (cfr. Mt 11, 29), e la *continentia*, da intendersi quale dominio di sé.

Questo riferimento ai frutti dello Spirito permette di instaurare un legame molto interessante con la pericope evangelica tratta dal capitolo 8 di Luca: in essa si raccoglie la parabola del chicco di grano che cade nei diversi tipi di terra e che porta frutto in misura maggiore o minore a seconda della corrispondenza.

Rileggendo il catalogo qui riportato si nota che tutti i frutti dello Spirito sono caratteristiche riferibili direttamente a Dio, quasi a voler sottolineare che il dono dello Spirito fatto ai credenti è la vita divina in loro. Inoltre è facile vedere una relazione stretta tra questa pericope ed uno dei brani di Matteo proposti come letture evangeliche: in Mt 5, 5 si elencano le beatitudini e si fa esplicito riferimenti ai *pacifici* e ai *miti* quali categorie di beati. Anche in Is 11, 4a si citano i *mansueti* quali destinatari della giustizia portata dal Messia.

Un ultimo particolare degno di nota relativo a questa pericope è l'espressione *carnem crucifixerunt*; essa nell'originale greco corrisponde ad un aoristo, volendo in tal modo indicare un momento specifico nel passato:

⁵¹³ Cfr. *ibid*, 584.

⁵¹⁴ Cfr. A. PITTA, *Lettera ai Galati*, o.c., 363-364.

⁵¹⁵ Cfr. F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, o.c., 585.

vi si può leggere un riferimento all'iniziazione cristiana ed in particolare al battesimo, da S. Paolo spesso descritto come un morire con Cristo⁵¹⁶.

6.6. *Ef 1, 3 a. 4 a. 13-19 a*

«Fratelli: ^{3a}benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo. ^{4a}In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo. ¹³In lui anche voi, dopo avere ascoltato la parola della verità, il Vangelo della vostra salvezza, e avere in esso creduto, avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, ¹⁴il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato a lode della sua gloria. ¹⁵Perciò anch'io, avendo avuto notizia della vostra fede nel Signore Gesù e dell'amore che avete verso tutti i santi, ¹⁶continuamente rendo grazie per voi ricordandovi nelle mie preghiere, ¹⁷affinché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per una profonda conoscenza di lui; ¹⁸illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi ^{19a}e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi, che crediamo»

C'è un accordo sostanziale tra gli esegeti nel suddividere il primo capitolo della lettera agli Efesini in tre sezioni: dopo il saluto iniziale (vv. 1-2), la parte centrale del capitolo è occupata dal grande inno o benedizione (vv. 3-14), cui segue un'altra pericope, che ha per tema la preghiera per la conoscenza e con la quale si chiude il capitolo⁵¹⁷. Si potrebbe dire che la seconda e la terza sezione del primo capitolo sono piuttosto nettamente separate: mentre i vv. 3-14 costituiscono un'eulogia solenne a carattere

⁵¹⁶ Cfr. F. MUSSNER, *La lettera ai Galati, o.c.*, 588-589.

⁵¹⁷ Così ad esempio H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Commentario teologico del Nuovo Testamento X/2, Paideia, Brescia 1973², 47-149; G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Città Nuova, Roma 2001, 80-95 e E. BEST, *Lettera agli Efesini*, Commentario Paideia 10, Paideia, Brescia 2001, 133-236. R. Penna sottolinea in particolare l'unità dei vv. 15-23 con quanto segue e propone anche una distinzione in quattro microunità che aiutano nella comprensione dei contenuti (cfr. R. PENNA, *Lettera ai Romani, o.c.*, 111-112).

liturgico che loda Dio per averci reso oggetto della sua benevolenza e averci colmati delle sue benedizioni⁵¹⁸, i vv. 15-23 costituiscono una preghiera di S. Paolo a favore dei destinatari della lettera, una richiesta a Dio affinché li illumini e faccia loro comprendere in profondità il Mistero rivelato⁵¹⁹.

La pericope liturgica prescinde completamente da questo schema di suddivisione; il suo *incipit* prende in considerazione parte del v. 3 e del v. 4 che inseriscono il brano nel genere letterario dell'eulogia, salvo poi distanziarsene immediatamente passando a considerare i vv. 13-19. Così facendo dichiara il proprio disinteresse nei confronti della grande lode delle meraviglie operate da Dio nei confronti degli uomini: non perché non sia importante di per sé, ma perché il fulcro è un altro. L'*explicit* poi esclude tutto il resto del brano, a partire dalla seconda parte del v. 19 nella quale troviamo la transizione ad una sezione successiva⁵²⁰. In tal modo viene esclusa l'esposizione del Mistero di Cristo: la sua Risurrezione, Ascensione al Cielo e la presa di possesso del suo posto alla destra del Padre e la sua relazione con la Chiesa e con il mondo (vv. 20-23), ma non la preghiera di S. Paolo a favore dei destinatari della lettera (vv. 17-19). La pericope liturgica presenta dunque caratteristiche specifiche proprie e come tale va analizzata.

Il titolo attribuito, come sempre, ci fornisce indicazioni preziose: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto*. Non è difficile vedervi il desiderio di

⁵¹⁸ Cfr. G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini, o.c.*, 80-82 e F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini, Queriniana, Brescia 1994*, 117. Da questi dissente Aletti, sostenendo che non si tratti di una preghiera ma solo di una menzione di preghiera, di ringraziamento e di intercessione (cfr. J. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens, Études Bibliques (Nouvelle Série) 42, Éditions J. Gabalda et Cie, Parigi 2001*, 88).

⁵¹⁹ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini, o.c.*, 109-111.

⁵²⁰ Secondo alcuni autori qui, a motivo delle differenze di stile, si darebbe il passaggio da un'intercessione ad un'asserzione teologica (cfr. E. BEST, *Lettera agli Efesini, o.c.*, 214-215).

sottolineare la centralità di tre argomenti: la promessa dell'invio dello Spirito Santo, la σφραγίς dello Spirito e lo Spirito Santo stesso.

Possiamo individuare in questa pericope tre parti: un'introduzione (vv. 3a-4a), il centro della spiegazione relativa alla σφραγίς (vv. 13-14) e la preghiera per la concessione dello Spirito Santo in vista della comprensione della vocazione.

L'introduzione fornisce a tutta la pericope la fisionomia di una benedizione; motivo della lode di Dio è l'elezione di ciascuno di noi fin dalla fondazione del mondo; è implicito in questi versetti il ruolo dello Spirito Santo, poiché il Padre è sorgente di ogni benedizione, Egli ci comunica la vita divina per mezzo del Figlio e lo Spirito è il Dono, il contenuto della benedizione stessa⁵²¹. Il tema della vocazione si ripresenta anche alla fine della pericope: lo scopo della preghiera di S. Paolo è che ci venga concesso lo Spirito per comprendere la speranza della nostra vocazione.

Come indicato dal titolo della pericope i vv. 13-14 costituiscono il punto focale di questo brano. La terminologia e i concetti espressi sono quelli della missione cristiana⁵²²: c'è infatti innanzitutto l'ascolto della parola, del vangelo che salva; tale ascolto suscita la fede⁵²³ ed essa è il presupposto dell'essere sigillati dallo Spirito.

Il tema della σφραγίς o sigillo è ricorrente nella storia del nostro sacramento e ha un ruolo di rilievo nell'eucologia, non tanto per frequenza, quanto piuttosto per importanza: la formula con cui si conferisce la confermazione è *Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti*, nel quale *signaculum*

⁵²¹ Cfr. CCC, 1077-1083.

⁵²² Cfr. E. BEST, *Lettera agli Efesini*, o.c., 191.

⁵²³ È degno di nota che il participio presente *credentes*, nell'originale greco πιστεῦσαι rinvia ad un fatto unico, ad un momento determinato nel tempo: indica l'atto di fede compiuto nell'iniziazione cristiana (cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, o.c., 97-98).

traduce l'originale greco σφραγίς⁵²⁴. Nel nostro contesto celebrativo è interessante notare che il richiamo al sigillo, con tutto ciò che implica, è innanzitutto uno sprone ai fedeli che compongono l'assemblea liturgica ad una vita secondo lo Spirito: coloro che hanno già ricevuto la confermazione sono chiamati a vivere la propria vita cristiana in consonanza con il dono ricevuto. Contemporaneamente i confermandi vedono dispiegate davanti a loro le ricchezze del dono che stanno per ricevere.

Gli esegeti non sono concordi sulla possibilità di leggere il v. 13 in chiave battesimale⁵²⁵. Tuttavia, a nostro modesto avviso, il contesto linguistico tipicamente legato alla missione, unita a termini quali σφραγίς e *arrabo* in riferimento allo Spirito Santo, oltre a forme verbali che indicano la professione di fede come un fatto avvenuto in un momento specifico, aiutano a orientarsi verso una lettura di questo versetto in chiave iniziatica⁵²⁶.

Lo Spirito Santo è definito in primo luogo come *promissionis*: è evidente il rimando al dono escatologico profetizzato nell'Antico Testamento (cfr. Ez

⁵²⁴ Cfr. E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 15, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1979, n. 2956.

⁵²⁵ Le opinioni sono assai varie: H. Schlier, ad esempio, vi legge in modo assai documentato un riferimento implicito all'imposizione delle mani post-battesimale (cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini, o.c.*, 98-102). Penna condivide questa posizione pur non essendo altrettanto esplicito (cfr. R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, 102-103). Altri autori si collocano su posizioni diverse: E. Best afferma che non è possibile dire con sicurezza che Paolo stia facendo riferimento al battesimo (cfr. E. BEST, *Lettera agli Efesini, o.c.*, 194); Aletti è possibilista (cfr. J. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Éphésiens, o.c.*, 80), mentre G. Rossé propende per una lettura battesimale (cfr. G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini, o.c.*, 89) come pure Montagnini (cfr. F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini, o.c.*, 112).

⁵²⁶ Quel che non si può pretendere è di leggervi una chiara distinzione di riti specifici, poiché il riferimento è all'iniziazione cristiana che i lettori conoscevano bene.

36, 25ss; *Gl* 3, 1-2) e alla promessa di Cristo di inviarci lo Spirito (cfr. *Gv* 14, 15ss; 16, 7ss), come pure il richiamo all'eucologia del nostro contesto rituale⁵²⁷. In secondo luogo lo Spirito è caratterizzato come *arrabo hereditatis nostræ*: caparra, pegno della nostra eredità. Si tratta di un termine tipicamente commerciale, di origine semitica, adottato dal greco e poi traslitterato al latino; esso indica un acconto che garantisce e anticipa la totalità dell'eredità. Non è quindi l'eredità nella sua completezza – che otterremo solo nell'*éschaton* – ma nemmeno solo una garanzia di qualcosa che verrà data unicamente nel futuro: è essa stessa dono⁵²⁸. In questo modo si sottolinea da una parte la dimensione della gratuità della comunicazione dello Spirito⁵²⁹ e dall'altra la pienezza di tale effusione. In questo senso:

«l'eredità futura già anticipata nel dono dello Spirito è proprio Dio stesso che comunica la propria ricchezza. Ciò che l'autore chiede a Dio per i destinatari della lettera è proprio il dono dello Spirito. Certamente questo dono è già concesso con il battesimo. Ma ora, nella vita cristiana, la funzione dello Spirito è di illuminare il battezzato, di farlo penetrare nella comprensione profonda di Dio stesso. E perciò è necessaria la sapienza, la luce che percepisce l'impronta divina sotto ogni cosa, scopre l'agire di Dio nella storia (...). Soltanto il dono dello Spirito rende possibile agli uomini l'accesso all'intimità di Dio (...). Penetrare nella conoscenza di Dio non si limita all'acquisizione di nozioni su Dio; la conoscenza di Dio è esperienza che fruttifica soltanto in una vita di fede e di amore»⁵³⁰.

In altre parole si vede in questo brano della lettera agli Efesini che S. Paolo prega perché venga concesso ai fedeli il dono della conoscenza; esso presuppone come condizioni la fede e l'amore (v. 17) ed è opera dello

⁵²⁷ Si pensi ad esempio alla colletta alternativa del formulario A, o a quella *pro opportunitate*.

⁵²⁸ Cfr. E. BEST, *Lettera agli Efesini, o.c.*, 194.

⁵²⁹ L'eredità è dovuta solo dopo la morte del testatore; inoltre non va dimenticato che l'accesso all'eredità è riservato ai figli e noi siamo figli per elezione di Dio, non per meriti o per vincoli di sangue. Tutto ciò che concerne l'eredità divina è pura grazia.

⁵³⁰ G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini, o.c.*, 91.

Spirito Santo; inoltre ci si riferisce ad esso con un'espressione battesimale: si tratterebbe dunque di un rinnovamento e approfondimento della prima illuminazione⁵³¹.

6.7. Ef 4, 1-6

«Fratelli mio, prigioniero a motivo del Signore, vi esorto: comportatevi in maniera degna della chiamata che avete ricevuto, ²con ogni umiltà, dolcezza e magnanimità, sopportandovi a vicenda nell'amore, ³avendo a cuore di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. ⁴Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; ⁵un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. ⁶Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti»

La seconda parte della lettera agli Efesini, caratterizzata da una forte impronta paracletica, si apre con il capitolo 4 e termina pochi versetti prima della conclusione (6, 22). Essa non concerne una circostanza concreta della comunità, ma riguarda la situazione generale dei cristiani⁵³². Dal punto di vista della struttura del brano, va immediatamente notato che non c'è sostanziale differenza tra la pericope biblica e la pericope liturgica⁵³³. Ciò

⁵³¹ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini, o.c.*, 113-114. Da notare quanto dice l'Autore a proposito del dono di conoscenza: «Per tradurre una siffatta ἐπίγνωσις non abbiamo un termine adeguato. Dobbiamo soltanto tener presente che l'apostolo, quando invoca da Dio per i cristiani la "conoscenza", intende quella conoscenza che è penetrata nel centro profondo dell'uomo nel battesimo, che, fondata sulla fede, mossa dall'amore, nuovamente accesa mediante lo Spirito di verità e dalla sua forza, si esplica nella perfezione della vita e in essa di conserva»: *Ibid*, 116.

⁵³² Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini, o.c.*, 279.

⁵³³ La stragrande maggioranza dei commentari individua in Ef 4, 1-6 la prima unità della seconda sezione della lettera (cfr. *ibid*, 280-281; G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini, o.c.*, 134; J. D. G. DUNN, *Ephesians*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 1173 e E. BEST, *Lettera agli Efesini, o.c.*, 414-415).

non significa però che i temi principali nel contesto originario restino tali anche nel nuovo contesto liturgico.

La principale preoccupazione dei primi versetti della parentesi paolina è l'unità della Chiesa: l'unità è la vocazione che tutti sono chiamati a vivere, l'identità profonda della Chiesa alla cui edificazione tutti devono contribuire⁵³⁴. È interessante notare che l'unità non è vista qui come la concordia fraterna che si manifesta nell'avere la medesima mentalità (quella che potrebbe essere definita "unità degli spiriti"); essa è piuttosto opera dello Spirito, che ne è la fonte perenne⁵³⁵. Vediamo quindi il ruolo di primaria importanza dello Spirito di Dio come principio di unità e forza attiva nella vita cristiana che tende a tale unità; Egli costituisce il legame ontologico tra Cristo e i battezzati e tra i battezzati tra di loro. Ciò si traduce in una serie di virtù che S. Paolo enumera come necessarie in vista della vita cristiana caratterizzata dall'unità: umiltà, mitezza, pazienza. Su di esse e sul loro rapporto con lo Spirito Santo torneremo poco più avanti.

Interessa infine notare che i vv. 4-6 sarebbero il risultato della rielaborazione di un'acclamazione liturgica, proveniente da un contesto originario di tipo battesimale⁵³⁶; ciò è rilevante poiché il contesto nel quale

⁵³⁴ Cfr. G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, o.c., 134.

⁵³⁵ Cfr. *ibid.*, 136-137. Commentando questo passo H. Schlier sottolinea che: «ἐνότης τοῦ πνεύματος (...) indica l'unità della Chiesa in generale, operata e custodita dallo Spirito. Quindi τὸ πνεῦμα è lo Spirito Santo (...): la forza che produce e conserva l'unità»: H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, o.c., 290. Tuttavia la Neovulgata scrive *unitatem spiritus* con la minuscola, mentre poco oltre dice *unum corpus et unus Spiritus*, ove chiaramente si indica lo Spirito Santo. Secondo E. Best diversi commentatori (Ambrosiaster, Tommaso d'Aquino, Calvino, ecc.) hanno letto qui πνεῦμα come la coscienza spirituale corporata della comunità; tuttavia egli non è di quest'avviso per ragioni di critica interna e di coerenza con altre espressioni analoghe (cfr. E. BEST, *Lettera agli Efesini*, o.c., 423).

⁵³⁶ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, o.c., 292; dello stesso avviso sono anche E. BEST, *Lettera agli Efesini*, o.c., 415-417 (che però non se la sente di definire come evidente il contesto battesimale) e G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, o.c., 137.

la Chiesa oggi legge questo brano è ancora quello iniziatico. Essa è costituita da una triplice serie a struttura ternaria che gioca sulla triplicazione suggerita dalla serie εἰς-μία-ἐν; in ciascuna serie viene nominata una Persona divina: lo Spirito (v. 4), il Signore (v. 5) e il Padre (v. 6)⁵³⁷.

Il titolo attribuito alla presente pericope – *Unum corpus et unus Spiritus, unum baptisma* – rielabora i vv. 4-5: dall'intreccio di due delle sunnominate serie a struttura ternaria ne nasce una nuova, che unisce i termini *corpus*, *Spiritus* e *baptisma*. Se da una parte è evidente che tale titolo vuole sottolineare il concetto dell'unità, e l'importanza del riferimento pneumatologico in tal senso, dall'altra possono derivarne molteplici interpretazioni; una di esse – che riteniamo suggestiva – è leggervi l'unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, dove evidentemente i termini *baptisma* e *Spiritus* stanno per le prime due tappe, e *unum corpus* nel contesto nel quale ci troviamo potrebbe essere inteso come un riferimento all'Eucaristia quale sacramento dell'unità della Chiesa⁵³⁸.

Il v. 2 è caratterizzato da un elenco di virtù che rendono la condotta corrispondente alla vocazione cristiana e che sono indispensabili al mantenimento dell'unità nella comunità. La prima ad essere nominata è la ταπεινοφροσύνη, che viene generalmente tradotta con umiltà e indica la disposizione a servire gli altri senza sentirsi superiori al prossimo, sapendo che le buone qualità di ciascuno sono un dono di Dio; essa richiama in qualche modo il dono di scienza. S. Paolo cita poi la πραΰτης cioè la mansuetudine o mitezza, contegno pacifico e paziente nei riguardi del

⁵³⁷ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini, o.c.*, 292 e G. ROSSÉ, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini, o.c.*, 137.

⁵³⁸ Come detto, quella appena esposta non è l'unica né forse la principale interpretazione; in effetti *unum corpus* può essere letto, ad esempio, come un riferimento di carattere ecclesiologicalo, in consonanza con il concetto di σῶμα espresso da Paolo (sul significato di τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini, o.c.*, 130-144). Riteniamo che le due letture non siano in contraddizione tra loro, ma solamente una più esplicita dell'altra.

prossimo che trae origine dal timor di Dio. In *Mt 5, 5* - che ricordiamo essere una delle pericopi evangeliche proposte dall'OC - coloro che esercitano tale virtù vengono proclamati beati. A queste due qualità tanto strettamente legate si aggiunge la μαχροθυμία, la magnanimità, che secondo *Gal 5, 22* è anch'essa un frutto dello Spirito Santo e caratteristica essenziale di Dio⁵³⁹. Non è difficile veder qui un legame stretto tra questa lettura e la pericope evangelica delle Beatitudini (*Mt 5, 1-12a*) come pure con quella veterotestamentaria di *Is 11, 1ss*.

Segue poi la proposizione participiale *supportantes invicem in caritate*, che contiene un riferimento diretto alla carità, virtù somma e al tempo stesso evidente riferimento pneumatologico. Anche l'accento alla pace quale virtù necessaria per conservare l'unità ci rimanda allo Spirito Santo, poiché essa è un frutto dello Spirito secondo *Gal 5, 22*.

Resta da commentare l'ultimo versetto della pericope, nel quale si afferma che Dio è uno e Padre di tutti *qui super omnes et per omnia et in omnibus*. Ci interessa soffermarci brevemente sulle ultime due espressioni: con la prima - διὰ πάντων nell'originale greco - S. Paolo intende sottolineare che tutti i cristiani sono mezzo e strumento di Dio, perché Egli possa operare in tutti; per questa ragione i membri della comunità ricevono e sono chiamati ad esercitare doni, forze, ministeri. La seconda - ἐν πᾶσιν - implica il concetto che Dio, mediante il Pneuma da lui inviato a tutti i cristiani, ha fatto di essi la sua dimora e quindi li possiede dall'intimo⁵⁴⁰.

Non è difficile vedervi risvolti interessanti per il contesto rituale che stiamo studiando: ai confermandi è presentata la copiosità del dono che stanno per ricevere nel sacramento e ai fedeli dell'assemblea liturgica viene ricordata la vita secondo lo Spirito che sono chiamati ad esercitare costantemente. Inoltre in questo brano sono presenti rimandi all'eucologia: si pensi ad esempio alla colletta del formulario "A", nella quale si accenna

⁵³⁹ Cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini, o.c.*, 285-287.

⁵⁴⁰ Cfr. *ibid*, 298.

allo Spirito *adveniens*, che sta sopraggiungendo e che renderà i fedeli templi dello Spirito stesso per mezzo dell'inabitazione.

7. I versetti alleluiatici

Come abbiamo avuto modo di affermare, il canto che precede la proclamazione del Vangelo costituisce un rito o un atto a sé stante⁵⁴¹; esso è in stretta relazione con le pericopi evangeliche, poiché si tratta di un rito che prepara l'assemblea all'ascolto orante della proclamazione della parola del Signore. Nel Lezionario dell'OC è lasciato alla libera scelta a partire da un elenco, costituito da sei proposte. Le prime tre sono versetti tratti dal Vangelo di Giovanni, la quarta è tratta dall'Apocalisse, la quinta è lo stesso versetto usato per l'Alleluia nella Solennità di Pentecoste, mentre l'ultima è il primo verso della sequenza *Veni, Sancte Spiritus*.

7.1. Gv 14, 16

Pater alium Paraclitum dabit vobis, dicit Dominus, ut maneat vobiscum in æternum.

Il versetto tratto dal capitolo 14 di Giovanni sarà ampiamente commentato più avanti, nel contesto della pericope evangelica cui appartiene⁵⁴²; qui basti segnalare che si riporta la promessa di Gesù di inviare un altro Consolatore, "altro" rispetto a Gesù stesso, e che tale promessa si compie nell'oggi della celebrazione poiché i confermandi stanno per ricevere il dono dello Spirito Santo e la proclamazione della parola di Dio ha proprio lo scopo di preparare adeguatamente i fedeli alla venuta della terza Persona della Santissima Trinità. Viene anche

⁵⁴¹ «*Demum ex aliis formulis: nonnullæ ritum seu actum per se stantem, uti hymnus Gloria, psalmus responsorius, Alleluia et versus ante Evangelium, Sanctus, acclamatio anamneseos, cantus post Communionem, constituunt*»: IGMR, n. 37.

⁵⁴² Cfr. paragrafo D.8.9 del presente capitolo.

sottolineato il fatto che il dono dello Spirito non è passeggero, ma che resterà con i discepoli per sempre, per aiutare, consolare, suggerire, ispirare.

7.2. *Gv 15, 26b. 27a.*

Spiritus veritatis testimonium perhibebit de me, dicit Dominus, et vos testimonium perhibebitis.

Questo secondo versetto proviene come il precedente dal vangelo di Giovanni e, anche in questo caso, un ampio commento verrà proposto nel paragrafo D.8.11 del presente capitolo.

Qui vale la pena segnalare il tema della testimonianza, strettamente legato alla confermazione, quale elemento pneumatologico; in questo versetto, infatti, si mette in evidenza che la testimonianza non è lasciata alla buona volontà del fedele, ma è opera dello Spirito Santo, qualificato qui come Spirito di verità, nel cuore dei cristiani. Il tempo futuro utilizzato da Gesù nel suo discorso di addio, si compie nell'oggi della celebrazione.

7.3. *Gv 16, 13a; 14, 26b.*

Cum venerit Spiritus veritatis, ducet vos in omni veritate; et suggeret vobis omnia quæ dixi vobis.

La terza proposta per il *versus ante evangelium* è stata formata dalla giustapposizione di due versetti provenienti da due capitoli differenti del Vangelo di Giovanni⁵⁴³. Il risultato è un versetto tutto centrato sul tema della verità e della conoscenza della verità sulla scorta della rivelazione; qui lo Spirito Santo ha un ruolo di primo piano, sia perché la conoscenza della verità che è Dio è possibile solo nello Spirito, sia perché tale conoscenza comporta delle conseguenze specifiche, proprie della vita secondo lo

⁵⁴³ Ciascuna delle due parti è ampiamente commentata più avanti, rispettivamente nel paragrafo D.8.12 e D.8.10 del presente capitolo.

Spirito, che possono essere realizzate solo grazie all'azione del Paraclito nel cuore di ciascuno.

7.4. Ap 1, 5a. 6

Iesu Christe, testis es fidelis, primogenitus mortuorum, fecisti nos regnum, sacerdotes Deo et Patri nostro.

Si tratta dell'unico caso di uso dell'Apocalisse in tutto l'OC⁵⁴⁴; in esso sono contenuti diversi elementi particolarmente interessanti per il nostro studio.

In primo luogo va notato che i versetti citati sono stati oggetto di un lieve rimaneggiamento: i versetti scritturistici sono contenuti in una lode rivolta a Cristo ed espressa alla terza persona singolare; i versetti liturgici invece sono invece una vera e propria invocazione a Gesù Cristo. Si aprono quindi con il vocativo *Iesu Christe* e i verbi sono tutti alla seconda persona singolare, inoltre l'aggettivo possessivo *nostro* riferito al Padre ha sostituito il *suo* (di Gesù) originale.

In questo versetto Gesù è definito testimone fedele e primogenito dei morti; secondo Eusebio di Cesarea, questa seconda espressione risulterebbe praticamente un sinonimo della prima, poiché indicherebbe il fatto che solo a Lui spetta propriamente l'appellativo di martire⁵⁴⁵. Il fatto che questo versetto venga citato nel presente contesto rituale, getta una luce sul fatto che i fedeli devono imitare il Maestro anche in questo ambito.

Ancor più interessante risulta la seconda parte del *versus*, laddove si dice che Egli ha fatto di noi un regno, sacerdoti per il nostro Dio e Padre. Il possessivo "nostro", assieme al sostantivo "primogenito" del versetto

⁵⁴⁴ Anche in questo caso il Lezionario dell'OC cita il libro biblico secondo la Vulgata. Noi invece adottiamo la versione della Neovulgata, secondo i criteri segnalati nel paragrafo D.2, nota 380 del presente capitolo.

⁵⁴⁵ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, Libro V, 2, 2-3; EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, Città Nuova, Roma 2001, 261.

precedente, rimanda a *Rm* 8, 29 con il suo cenno a Gesù quale primogenito tra molti fratelli. In tal modo viene messa in evidenza l'importanza della nostra filiazione divina e viene portata in primo piano la dimensione culturale della confermazione, sottolineata proprio dal *fecisti nos sacerdotes Deo*. Viene qui ripreso con forza il tema già presente in *Is* 61, 6a, che come abbiamo visto è strettamente legato al sacerdozio comune dei fedeli.

7.5. *Veni, Sancte Spiritus*

Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende.

Il versetto qui riprodotto è lo stesso che viene proposto dal Messale Romano nella medesima posizione rituale per la Solennità di Pentecoste⁵⁴⁶. Si tratta di un versetto alleluiatico assai antico⁵⁴⁷, del quale abbiamo notizia inizialmente nell'ambito dell'Ufficio divino; lo troviamo infatti in uso nell'Antifonale di Bamberg come Antifona per i Vespri della vigilia di Pentecoste e per l'Ora Prima della Solennità⁵⁴⁸; è usato anche nell'Antifonale di Rheinau come Antifona per l'Ora Terza di Pentecoste⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Cfr. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera, o.c., nn. 62-63.*

⁵⁴⁷ Righetti riporta che tale versetto è attribuito a Roberto il Pio, re di Francia (996-1031) ma che si ritrova in codici anteriori a lui (cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica, o.c., II, 315*); tuttavia non riporta le fonti alle quali si è rifatto, motivo per il quale non abbiamo potuto verificare tale affermazione.

⁵⁴⁸ Cfr. R. HESBERT (ed.), *Corpus Antiphonarium officii, 1: Manuscripti "cursus romanus"*, Herder, Roma 1963, n. 95.

⁵⁴⁹ Cfr. IDEM, *Corpus Antiphonarium officii, 2: Manuscripti "cursus monasticus"*, Herder, Roma 1965, n. 95. Va tuttavia notato che l'Antifona completa è più ampia e che il *versus* per l'Alleluia ne raccoglie solo il primo verso. Questo è il testo completo dell'Antifona: «*Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende, qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitatem [il Rhenaugiensis riporta unitate] fidei congregasti, alleluia alleluia*»: IDEM,

Per quanto attiene alla Messa di Pentecoste, viene utilizzato nel *Missale Romanum* del 1570 come *versus* prima della Sequenza *Veni, Sancte Spiritus*⁵⁵⁰. Il fatto che venga utilizzata anche qui, sottolinea ulteriormente il legame tra la grazia della Pentecoste ed il sacramento della confermazione.

Si tratta di un'invocazione rivolta direttamente allo Spirito Santo, con la quale si chiede che la terza Persona della Santissima Trinità venga e riempia il cuore dei fedeli e accenda in essi il fuoco del suo amore. Possiamo notare una certa consonanza immediata con le collette del formulario A, sulla scorta dell'utilizzo del participio *adveniens* attribuito allo Spirito.

L'imperativo *reple* rimanda all'idea di pienezza del dono dello Spirito, idea assai cara all'OC nel suo complesso; inoltre, il riferimento al fuoco dell'amore dello Spirito richiama *Lc 12, 49* («Sono venuto a gettare fuoco sulla terra, e quanto vorrei che fosse già acceso!»), oltre che, ovviamente, i fatti di Pentecoste e le lingue di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno degli Apostoli nel Cenacolo.

7.6. Dalla Sequenza di Pentecoste

Veni, Sancte Spiritus, et emitte cœlitus lucis tuæ radium.

Si tratta del primo verso della Sequenza che nella Solennità di Pentecoste si canta prima della proclamazione del Vangelo. È un inno assai antico, la cui origine risale a Stefano Langton († 1228), arcivescovo di Canterbury⁵⁵¹.

Corpus Antiphonarium officii, 3: Invitatoria et antiphonae, Herder, Roma 1968, n. 5327. Viste le fonti dalle quali proviene, si tratta di un testo precedente al XII secolo.

⁵⁵⁰ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum, editio princeps (1570)*, edizione anastatica, o.c., n. 1777.

⁵⁵¹ Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, o.c., 337.

Il fatto che sia utilizzato anche qui è un'ulteriore conferma di come la liturgia va sottolineando il legame tra la Pentecoste e la confermazione, che ne rende in qualche modo perenne la grazia nella Chiesa.

In questo verso si invoca lo Spirito Santo, chiedendogli di venire e di inviare dal Cielo un raggio della sua luce; non è difficile leggersi un riferimento alla conoscenza completa che lo Spirito Santo darà ai fedeli, secondo la promessa di Gesù riportata in *Gv* 14, 26 e 16, 13 ricordata anche dalla colletta *pro opportunitate adhibenda*.

8. *Le pericopi evangeliche*

I passi evangelici proposti dall'OC sono dodici; di essi ben cinque sono tratti dal Vangelo secondo Giovanni, tre dal Vangelo di Matteo come pure tre provengono da quello di Luca e solo uno dal Vangelo secondo Marco.

8.1. *Mt 5, 1-12a*

Il primo brano proposto è tratto dall'inizio del capitolo 5 del Vangelo di Matteo:

«In quel tempo ¹vedendo le folle, Gesù salì sul monte: si pose a sedere e si avvicinarono a lui i suoi discepoli. ²Si mise a parlare e insegnava loro dicendo: ³«Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. ⁴Beati quelli che sono nel pianto, perché saranno consolati. ⁵Beati i miti, perché avranno in eredità la terra. ⁶Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. ⁷Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. ⁸Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. ⁹Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. ¹⁰Beati i perseguitati per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. ¹¹Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. ^{12a}Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli!»»

Iniziata la vita pubblica con il battesimo (*Mt 3, 13-17*) e superate le tentazioni (*Mt 4, 1-11*), la predicazione del Regno da parte di Cristo comincia a trascinare le folle da tutti gli angoli della Palestina (*Mt 4, 23-25*).

È in questo contesto che bisogna situare il discorso della Montagna, grande discorso programmatico della vita cristiana, pronunciato da Gesù all'inizio della sua predicazione con evidenti tratti di somiglianza con le vicende di Mosè ed il dono della legge a lui fatto da Dio sul monte Sinai (cfr. *Es 19-21*)⁵⁵².

Abitualmente il sermone della montagna è individuato nel materiale compreso tra i cap. 4, 23—7, 28; al suo interno viene poi ulteriormente suddiviso a seconda delle interpretazioni date dai diversi esegeti. L'apertura di questo discorso coincide con le beatitudini, che occupano i vv. 3-12 del capitolo 5.

Come si vede la pericope liturgica presenta parecchie differenze con quella biblica. Innanzitutto non prende in considerazione solo le beatitudini, ma contiene anche la solenne apertura: Gesù dopo aver girato lo sguardo sulla folla sale sul monte e apre la bocca per pronunciare il suo discorso. Della pericope liturgica non fanno parte gli ultimi versetti del capitolo quarto e in tal modo viene soppressa l'introduzione, che riferisce del successo di Gesù presso le folle, dovuto alle guarigioni che operava; ciò consente di incanalare l'attenzione sull'importanza del discorso di Gesù, sul suo contenuto. Inoltre la pericope liturgica manca della seconda parte del v. 12 («così infatti perseguirono i profeti che furono prima di voi»); in tal modo cessano tutti i riferimenti al passato e il discorso è proiettato solo sul futuro: un futuro foriero di difficoltà per tutti i cristiani, come fu piena di ostacoli la vita di Cristo.

Il contesto letterario ci fornisce un interessante punto di contatto nella lettura di *Is 61, 1ss*, la terza tra quelle dell'Antico Testamento proposte

⁵⁵² Cfr. B. T. VIVIANO, *Il Vangelo secondo Matteo*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 833.

dall'OC, poiché in essa il profeta mette in bocca all'Unto del Signore un messaggio di speranza per i poveri di Yahvè; egli è inviato a confortare coloro che sono nel dolore, a consolare coloro che piangono⁵⁵³. Quanto annunziato dal profeta si è realizzato in Cristo e continua a realizzarsi nei cristiani che, unti da Dio con il suo Spirito, vengono inviati al mondo a proseguire la missione di Gesù.

S. Agostino, poi, commentando questa pericope, istituisce un interessante parallelismo tra questo passo di Matteo ed il passo di *Is* 11, 1-3a, che è parte della prima lettura tratta dall'Antico Testamento proposta dal Lezionario dell'OC e che sta alla base dell'orazione di imposizione delle mani dell'OC. Il santo vescovo di Ippona mostra come Isaia dispone i doni dello Spirito Santo in senso decrescente, mentre Matteo descrive le beatitudini in senso crescente; in tal modo S. Agostino procede a creare una corrispondenza beatitudine-dono dello Spirito⁵⁵⁴.

Anche tra le seconde letture sono numerosi i punti di contatto, come abbiamo avuto modo di sottolineare; si pensi ad esempio a *Rm* 8, 14-17 con il suo riferimento alla filiazione divina, o a *Gal* 5, 16ss con il suo catalogo di frutti dello Spirito Santo che ben si compagina con le beatitudini, come pure *Ef* 4, 1ss con il suo elenco di virtù.

⁵⁵³ «*Ad annuntiandum læta mansuetis misit me, ut mederer contritis corde et prædicarem captivis liberationem et clausis apertionem; ut prædicarem annum placabilem Domino et diem ultionis Deo nostro; ut consolarem omnes lugentes*». Cfr. D. C. ALLISON, *Matthew*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 853.

⁵⁵⁴ Cfr. SANT'AGOSTINO, *De Sermone Domini in monte*, 1, 4, 11: SANT'AGOSTINO, *Il discorso del Signore sulla montagna*, S. CARUANA, D. GENTILI (edd.), *Opera Omnia di Sant'Agostino*, X/2, Città Nuova, Roma 1997, 93. Per ottenere il risultato di una corrispondenza perfetta, S. Agostino procede a "ridurre" a sette il numero delle beatitudini, dicendo che il v. 11 è semplicemente l'applicazione ai presenti di quanto detto precedentemente in generale, mentre il v. 10 dev'essere inteso come un ritorno alla prima beatitudine, dato che si conclude nello stesso modo.

La presente pericope può essere efficacemente accostata a tutte e quattro le collette offerte dall'OC; infatti la proclamazione di questo brano di Matteo mostra che la vita dei cristiani assomiglia a quella del Maestro se si sforza di esprimersi attraverso le virtù proprie della vita di Cristo⁵⁵⁵; essa tuttavia non è questione di puro sforzo personale, ma frutto della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nelle anime dei fedeli, come richiamato proprio dalle quattro collette offerte dall'OC.

Inoltre in questa pericope viene anche sottolineata la necessità della testimonianza di Cristo di fronte al mondo (v. 11) che porta a dover affrontare insulti e persecuzioni; si tratta di un tema caro all'eucologia della confermazione, come abbiamo visto nel capitolo precedente: si prenda ad esempio la colletta variante del formulario "A".

Sia nelle collette che in questa pericope non è difficile leggere una notevole presenza dello Spirito Santo, dato che la vita cristiana secondo le beatitudini è opera della presenza e dell'azione dello Spirito in noi e che la gioia è uno dei frutti del Paraclito.

8.2. Mt 16, 24-27

Il secondo brano del Vangelo di Matteo ha per titolo: «*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*» e consta di quattro versetti:

«In quel tempo ²⁴Gesù disse ai suoi discepoli: "Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. ²⁵Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. ²⁶Infatti quale vantaggio avrà un uomo se guadagnerà il mondo intero, ma perderà la propria vita? O che cosa un uomo potrà dare in cambio della propria vita? ²⁷Perché il Figlio dell'uomo sta per venire

⁵⁵⁵ Prendendo a prestito le parole di Benedetto XVI potremmo dire che: «chi legge con attenzione il testo di Matteo si rende conto che le Beatitudini sono come una nascosta biografia interiore di Gesù, un ritratto della sua figura»: BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, I, Rizzoli, Milano 2007, 94.

nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo le sue azioni"»

Il presente passo di Matteo si trova compreso tra la confessione di Pietro (Mt 16, 13-20) e la Trasfigurazione (Mt 17, 1-13). Gli ultimi versetti del cap. 16 sono variamente organizzati da parte degli esegeti; alcuni raggruppano i vv. 21-23 e 24-28 rispettivamente come primo annuncio della passione e condizioni per seguire Gesù⁵⁵⁶; altri invece vedono nei vv. 21-28 un'unica unità narrativa⁵⁵⁷. In ogni caso la pericope liturgica presenta un *incipit* assai frequente (*In illo tempore*) che sostituisce il *tunc* del Vangelo; esso separa la presente chiamata alla sequela di Gesù dal primo annuncio della morte e risurrezione del Signore. In tal modo anche l'importante reazione di Pietro che cerca di dissuadere Cristo dall'andare incontro alla morte e l'altrettanto significativo rimprovero di Gesù a Pietro restano esclusi dall'orizzonte ermeneutico della pericope.

Anche l'*explicit* ha il suo interesse dato che il capitolo 16 di Matteo termina con il v. 28 (*Amen dico vobis: Sunt quidam de hic stantibus, qui non gustabunt mortem, donec videant Filium hominis venientem in regno suo*) che però non è riportato nell'individuazione liturgica. In tal modo anche il tema della seconda venuta di Cristo è posto in rilievo solo per quel che attiene alla retribuzione secondo le opere e non per quanto riguarda una definizione temporale più o meno vicina della Parusia.

Come si può facilmente notare, la stragrande maggioranza dei temi più rilevanti del capitolo 16 di Matteo restano in ombra, per lasciar spazio solo alla chiamata a seguire Cristo da vicino, chiamata che non è imposta a nessuno ma offerta a tutti. Essa è presentata con tutte le sue conseguenze, come imitazione di Cristo nell'oblio di sé e nell'obbedienza al Padre; ma questo non si può dare se non nello Spirito Santo. La stessa vita di Gesù lo

⁵⁵⁶ Cfr. D. C. ALLISON, *Matthew, o.c.*, 865; così fanno anche l'ultima traduzione della Conferenza Episcopale Italiana *La Sacra Bibbia, o.c.* e la *Bibbia di Gerusalemme, Dehoniane, Bologna 1999*.

⁵⁵⁷ Cfr. B. T. VIVIANO, *Il Vangelo secondo Matteo, o.c.*, 860-861.

dimostra: dal momento dell'Incarnazione fino all'Ascensione, passando per il battesimo e la sua Passione, Morte e Risurrezione, tutta la sua vita è vita nello Spirito Santo. Così dev'essere anche la vita del fedele, chiamato a ricalcare le orme del Maestro.

Il riferimento del v. 27 alla gloria del Padre nella quale il Figlio sta per venire può essere letto come implicitamente pneumatologico; infatti S. Gregorio di Nissa, nel suo Commento al Cantico dei Cantici, identifica la gloria con lo Spirito Santo. Commentando il passo di *Ct* 6, 9, fa ricorso ad *Ef* 4, 3-4 («avendo a cuore di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione») per sostenere che tra i doni concessi dal Signore c'è anche e fondamentalmente l'unità tra i discepoli. Essa è basata sull'unità dello Spirito Santo, come afferma pure *Gv* 17, 21:

«Affinché tutti siano una cosa sola, come tu, Padre, in me e io in te, affinché anch'essi siano una cosa sola in noi». Orbene, il vincolo di questa unità è chiamato gloria, e che lo Spirito Santo sia chiamato "gloria", nessuna persona prudente potrebbe contestarlo, pur che considerasse le parole del Signore. Egli dice infatti: "La gloria che tu desti a me, io l'ho data a loro"⁵⁵⁸. Egli dette veramente ai discepoli siffatta gloria, poiché disse loro: "Ricevete lo Spirito Santo"⁵⁵⁹,⁵⁶⁰.

Per quanto attiene al contesto letterario vediamo un certa consonanza con *Rm* 8, 14-17, laddove S. Paolo afferma che la partecipazione alle sofferenze di Cristo dà accesso alla gloria del Figlio di Dio.

Rispetto all'eucologia, nei testi che precedono la proclamazione del Vangelo non troviamo risonanze significative.

⁵⁵⁸ *Gv* 17, 22.

⁵⁵⁹ *Gv* 20, 22.

⁵⁶⁰ GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, C. MORESCHINI (a cura di), Città Nuova, Roma 1988, 355-356.

8.3. *Mt 25, 14-30*

L'ultimo brano del Vangelo di Matteo proposto dall'OC è tratto dal capitolo 25:

«In quel tempo Gesù disse ai suoi discepoli questa parabola: ¹⁴Un uomo partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e consegnò loro i suoi beni. ¹⁵A uno diede cinque talenti, a un altro due, a un altro uno, secondo le capacità di ciascuno; poi partì. Subito ¹⁶colui che aveva ricevuto cinque talenti andò a impiegarli, e ne guadagnò altri cinque. ¹⁷Così anche quello che ne aveva ricevuti due, ne guadagnò altri due. ¹⁸Colui invece che aveva ricevuto un solo talento, andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro del suo padrone. ¹⁹Dopo molto tempo il padrone di quei servi tornò e volle regolare i conti con loro. ²⁰Si presentò colui che aveva ricevuto cinque talenti e ne portò altri cinque, dicendo: "Signore, mi hai consegnato cinque talenti; ecco, ne ho guadagnati altri cinque". ²¹"Bene, servo buono e fedele - gli disse il suo padrone -, sei stato fedele nel poco, ti darò potere su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone". ²²Si presentò poi colui che aveva ricevuto due talenti e disse: "Signore, mi hai consegnato due talenti; ecco, ne ho guadagnati altri due". ²³"Bene, servo buono e fedele - gli disse il suo padrone -, sei stato fedele nel poco, ti darò potere su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone". ²⁴Si presentò infine anche colui che aveva ricevuto un solo talento e disse: "Signore, so che sei un uomo duro, che mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso. ²⁵Ho avuto paura e sono andato a nascondere il tuo talento sotto terra: ecco ciò che è tuo". ²⁶Il padrone gli rispose: "Servo malvagio e pigro, tu sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso; ²⁷avresti dovuto affidare il mio denaro ai banchieri e così, ritornando, avrei ritirato il mio con l'interesse. ²⁸Toglietegli dunque il talento, e datelo a chi ha i dieci talenti. ²⁹Perché a chiunque ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a chi non ha, verrà tolto anche quello che ha. ³⁰E il servo inutile gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti"»

I capitoli 24-25 del Vangelo di Matteo sono occupati da quello che viene solitamente definito il Discorso escatologico, che precede immediatamente il racconto della Passione, Morte e Risurrezione del Signore. Al suo interno tale Discorso è composto da diverse sezioni; in particolare il capitolo 25 può essere suddiviso in tre grandi parti: la parabola delle dieci vergini, quella

dei talenti ed il grande affresco del giudizio universale⁵⁶¹. Il contesto di questi capitoli del Vangelo è escatologico e rivolto al futuro.

L'*incipit* liturgico isola il presente brano da tale contesto e indirizza il contenuto della parabola dei talenti quale insegnamento di Cristo ai suoi discepoli presenti alla celebrazione. In tal modo l'orizzonte, pur mantenendo l'accento escatologico, si fa più prettamente parenetico e viene rivolto alla vita cristiana di tutti i giorni: lavorare per il Regno di Dio, perché il Padre ha riposto la sua fiducia in noi.

Anche l'*explicit* contribuisce al medesimo effetto, poiché fa sì che la pericope liturgica non prenda in considerazione la descrizione del giudizio finale; in tal modo l'attenzione è posta sulla condotta che i fedeli devono tenere nella loro vita attuale per essere considerati servi fedeli da Dio nella retribuzione finale.

Per quanto riguarda il contesto letterario, possiamo notare che vi è una certa consonanza con i primi tre brani dell'Antico Testamento proposti dal Lezionario dell'OC. Nei brani tratti da Isaia infatti viene descritto il servo di Dio fedele; evidentemente si tratta di passaggi che vanno interpretati in chiave messianica, ma allo stesso tempo possono essere letti insieme a questo insegnamento di Cristo per avere un quadro più completo del comportamento proprio di tutti i cristiani. Spetta all'omelia sottolineare tali consonanze.

Più ancora vediamo uno stretto rapporto con i Salmi responsoriali e le seconde letture. Nei salmi proposti notiamo la presenza del tema della lode di Dio per le grandi opere da Lui compiute e per l'abbondanza dei doni che riversa sui suoi fedeli; ciò si compagina bene con il nostro brano attraverso il tema del dono gratuito: il padrone consegna ai servi i propri beni, affida loro tutto ciò che ha, e sta a loro farlo fruttificare. Non è difficile leggersi un

⁵⁶¹ Cfr. B. T. VIVIANO, *Il Vangelo secondo Matteo*, o.c., 870-873 e D. C. ALLISON, *Matthew*, o.c., 878.

riferimento ai beni soprannaturali donati da Dio con abbondanza, ed in particolare il Dono per eccellenza, lo Spirito Santo.

Tra le seconde letture poi richiama l'attenzione il brano di *1Cor 12* con la descrizione dei carismi donati da Dio agli uomini per l'edificazione della comunità, ove è facile notare il parallelismo con i talenti della parabola: in entrambi i casi si tratta di doni dati da Dio ai suoi fedeli perché li facciano fruttificare; con l'aiuto di *1Cor 12* la pericope evangelica acquista una sfumatura pneumatologica interessante. Anche *Ef 1, 3ss* può sposarsi bene con questo brano evangelico sulla scorta del riferimento allo Spirito quale caparra della nostra eredità, cioè acconto che garantisce e anticipa la totalità dell'eredità: nel brano evangelico infatti troviamo dapprima la consegna dei talenti e successivamente il prender parte alla gioia del padrone come condizione definitiva. Anche in questo caso la proclamazione congiunta della pericope paolina e del brano di Matteo facilita la lettura di quest'ultima in senso pneumatologico: Dio, fonte di ogni bene, concede ai suoi fedeli il Dono per eccellenza come caparra dell'eredità che li attende nel Regno.

Non va tralasciata neppure la pericope di *Rm 8, 14ss*, che si accosta benissimo al presente brano evangelico: i talenti della parabola di Matteo costituiscono un riferimento allo Spirito; uno Spirito che è proprio dei figli di Dio e che, se ricevuto con docilità, permette di evitare di comportarsi da schiavi, atteggiamento ritratto nel servo malvagio della parabola.

Infine anche *Gal 5, 16ss* che elenca i frutti dello Spirito può ben sposarsi con la presente pericope, dato che è semplice leggere i talenti consegnati nella chiave del Dono dello Spirito che porta i frutti descritti da S. Paolo.

Questo brano del Vangelo è anche in consonanza con il contesto rituale perché descrive il dono che Dio fa a ciascuno: il padrone della parabola consegna ai suoi servi i suoi beni; così fa Dio: consegna ai suoi fedeli tutto ciò che ha, tutto ciò che è, l'Amore personale, lo Spirito Santo.

Il titolo del brano - *Super pauca fuisti fidelis, intra in gaudium domini tui* - , inserito nel contesto del quale ci stiamo occupando, mette in evidenza che è

nella vita quotidiana di ogni fedele confermato che bisogna cercare l'ambito specifico di attuazione del dono ricevuto: è la fedeltà a Dio nelle piccole cose che permette l'accesso alla vita eterna, caratterizzata dalla gioia.

8.4. *Mc 1, 9-11*

«In quei giorni, ⁹Gesù venne da Nàzaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni. ¹⁰E subito, uscendo dall'acqua, vide squarciarsi i cieli e lo Spirito discendere verso di lui come una colomba. ¹¹E venne una voce dal cielo: "Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento"»

La pericope appartiene al prologo del Vangelo di Marco, generalmente individuato nei primi 13 vv.⁵⁶²; esso si apre con la predicazione del Battista, il quale viene descritto nell'esercizio del suo ministero profetico, senza ulteriori preamboli e pertanto è ragionevole pensare che sia un personaggio noto al pubblico di Marco. Giovanni, secondo l'evangelista, è il punto di collegamento tra i due Testamenti e i vv. 2-8, con la presentazione seppur sommaria del Battista e con la citazione dell'Antico Testamento, hanno lo scopo di evidenziarlo. La funzione di questo prologo è dunque quella di far presentare Gesù da parte di un personaggio noto quale Giovanni Battista; il battesimo di Gesù e le tentazioni nel deserto completano il quadro di questa introduzione.

L'individuazione della pericope fatta dall'OC fa sì che il battesimo di Cristo venga separato dalla predicazione di Giovanni; ciò però avviene solo in maniera relativa poiché Giovanni è uno dei due protagonisti della scena. Anche l'*explicit* aiuta a isolare l'episodio dai vv. 12-13 che narrano le tentazioni nel deserto. La liturgia ci invita a porre l'attenzione sulla discesa dello Spirito Santo su Gesù, come dimostra anche il titolo *Vidit Spiritum descendentem in ipsum*.

⁵⁶² Cfr. S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, I libri biblici 2.2, Paoline, Milano 2003, 25 ed anche C. M. TUCKETT, *Mark*, o.c., 888.

Anche ad una lettura superficiale non sfugge l'importanza di questa pericope per il contesto celebrativo nel quale ci troviamo; tanto più che diversi Padri vi hanno fatto ricorso per illustrare quel che avviene con la crismazione. Si pensi ad esempio a S. Cirillo di Gerusalemme, il quale nella terza catechesi mistagogica afferma che come su Cristo, risalito dalle acque del Giordano, è sceso lo Spirito Santo, così anche i cristiani, riemerssi dalle acque sante della piscina battesimale, hanno ricevuto «dal medesimo Spirito Santo il dono del crisma, antitipo di quello che unse il Cristo». Più oltre chiarisce meglio quanto detto, proseguendo il paragone con Cristo: come con il battesimo ciascuno è stato crocifisso, sepolto e risuscitato a somiglianza di Cristo, così «per la crismazione voi siete stati unti col mistico unguento dell'esultanza con cui fu unto lui - cioè con lo Spirito Santo (...) - divenendo con l'unzione partecipi e consorti di Cristo»⁵⁶³. S. Agostino poi spiega che Gesù non giunse al battesimo privo dello Spirito, dato che fu unto con questa mistica e invisibile unzione nello stesso momento dell'Incarnazione, ma che lo ricevette come uomo e che, dopo la Risurrezione, lo diffuse in quanto Dio. Ciò a significare la sua duplice natura umana e divina⁵⁶⁴.

Volendo gettare uno sguardo al segmento celebrativo nel quale si inserisce questa pericope, va notato innanzitutto che questa è l'unica pericope tra quelle proposte dall'OC che descrive l'evento del battesimo del Signore. D'altra parte, tra le pericopi veterotestamentarie proposte, è presente *Is* 42, 1-3 che, ove adottata come prima lettura, potrebbe compaginarsi bene con questo brano del Vangelo nella linea del legame di tipo profetico, sulla scorta del primo versetto: «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio»; così pure *Is* 61, 1ss può essere letto in legame profetico con questa pericope marciara sulla base del

⁵⁶³ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi*, C. RICCI (a cura di), Città Nuova, Roma 1993, 449-451.

⁵⁶⁴ SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, 15, 26, 46; SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, A. TRAPÈ, M. F. SCIACCA, G. BESCHIN (edd.), Opera Omnia di Sant'Agostino, IV, Città Nuova, Roma 1987, 707-709.

concetto dell'unzione. Anche in *Is 11, 1-3a* si possono riscontrare delle assonanze, soprattutto per quanto riguarda l'idea della permanenza dello Spirito sul re messia. Vi è anche la possibilità di legare questa pericope al brano di Gioele proposto dall'OC e relativo agli effetti dell'invio dello Spirito secondo le promesse, in linea con l'interpretazione profetica che lo stesso Pietro ne fa in *At 2, 17-21*.

Per quanto riguarda poi i testi eucologici non ci sembra possibile rinvenire punti di contatto significativi tra questa pericope e le orazioni che precedono la proclamazione del Vangelo.

8.5. *Lc 4, 16-22a*

La prima delle tre pericopi lucane proposte ci mostra Gesù di ritorno a Nazareth:

«In quel tempo Gesù ¹⁶venne a Nàzaret, dove era cresciuto, e secondo il suo solito, di sabato, entrò nella sinagoga e si alzò a leggere. ¹⁷Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; aprì il rotolo e trovò il passo dove era scritto: ¹⁸Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio, a proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; a rimettere in libertà gli oppressi, ^{19a} a proclamare l'anno di grazia del Signore. ²⁰Riavvolse il rotolo, lo riconsegnò all'insergente e sedette. Nella sinagoga, gli occhi di tutti erano fissi su di lui. ²¹Allora cominciò a dire loro: "Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato". ^{22a}Tutti gli davano testimonianza ed erano meravigliati delle parole di grazia che uscivano dalla sua bocca»

Dopo aver descritto gli inizi del ministero pubblico di Cristo, a partire dal battesimo di Giovanni con la discesa dello Spirito Santo sotto forma di colomba, Luca apre il capitolo quarto con le tentazioni nel deserto. Al termine di esse Gesù ritorna in Galilea con la potenza dello Spirito Santo e insegna nelle sinagoghe dei giudei. È in questo contesto che Gesù torna a Nazareth e pronuncia il suo discorso in un sabato, nella sinagoga. La

pericope biblica è in genere individuata dal v. 16 al v. 30⁵⁶⁵; si apre con il ritorno in Galilea, narra gli eventi della sinagoga di Nazareth, la reazione di sdegno dei concittadini di Gesù fino al tentativo di precipitarlo dalla rupe, e si chiude con la dimostrazione di autorità del Signore, che passa in mezzo agli abitanti di Nazareth e lascia il paese per dirigersi a Cafarnao.

La pericope liturgica invece presenta una fisionomia profondamente diversa: è composta dai vv. 16-22a, pertanto non ne fanno parte né l'indicazione del ritorno in Galilea⁵⁶⁶, che la aggancia alle tentazioni nel deserto, né la reazione degli abitanti di Nazareth alle parole pronunciate nella sinagoga, che mostra il dominio di Cristo sugli eventi della propria vita, la reazione superficiale e orgogliosa dei suoi concittadini di fronte ai miracoli da lui compiuti, ed infine spiega il motivo del trasferimento di Gesù a Cafarnao, quale centro operativo della sua attività apostolica. L'attenzione è focalizzata sull'oracolo del profeta Isaia⁵⁶⁷, sulla sua interpretazione da parte di Cristo e sulla sua realizzazione nel tempo della salvezza: egli è l'Unto, il Messia inviato da Dio al suo popolo; anche il titolo del brano - *Spiritus Domini super me* - va in questa direzione. È interessante notare che, nel Vangelo di Luca, questi versetti costituiscono la prima dichiarazione messianica di Cristo⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Cfr. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992, 151.

⁵⁶⁶ Da notare che *Lc* 4, 1 parla della pienezza dello Spirito Santo (*plenus Spiritu Sancto*) con cui Gesù affronta le tentazioni e *Lc* 4, 14 della forza dello Spirito (*in virtute Spiritus*) con cui Egli torna in Galilea; entrambi i riferimenti avrebbero potuto essere congeniali all'obiettivo del Lezionario, ma sono stati esclusi - a nostro avviso per dare maggior risalto al compimento della profezia isaiana.

⁵⁶⁷ Il testo della profezia riportato da Luca corrisponde a *Is* 61, 1-2 nella versione dei LXX all'interno del quale Luca inserisce la frase relativa alla libertà per i prigionieri tratta da *Is* 58, 6 (cfr. E. FRANKLIN, *Luke*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 932).

⁵⁶⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980, n. 3, in *Enchiridion Vaticanum* 7, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³.

Il contesto letterario in cui può essere inserita questa pericope è assai vario; l'OC propone innanzitutto il corrispettivo brano di *Is* 61, 1-3ss, che può essere adottato per sottolineare la dinamica profezia-compimento messa in luce dallo stesso Vangelo di Luca; essa può risultare consona al desiderio di mostrare come nell'oggi della celebrazione torna a realizzarsi per ciascun confermando quanto preconizzato in merito a Cristo.

Anche le altre letture tratte da Isaia possono mostrare un legame di tipo profetico rispetto a questa pericope evangelica, pur in modo meno diretto; esse possono essere viste come completamento del quadro che Gesù fa di se stesso e da lui proposto ad ogni cristiano, in particolare in relazione alla presenza ed all'azione dello Spirito nell'anima di ciascuno.

Tra le pericopi tratte dalle lettere di S. Paolo possono ben adattarsi a questo brano evangelico sia *Rm* 8, 14-17, che mette in evidenza il rapporto tra Spirito Santo e filiazione divina, sia *1Cor* 12, 4ss con il suo riferimento ai carismi quali specificazioni del dono dello Spirito. Ancora, tra i brani degli Atti degli Apostoli spiccano in modo particolare i primi due per il rapporto promessa-compimento che si potrebbe instaurare scegliendoli in concomitanza con il presente passo lucano. Numerosi sono anche i punti di contatto con i Salmi dato che tutti, in misura maggiore o minore, nel lodare Dio per le meraviglie da Lui compiute, fanno riferimento al dono dello Spirito e alla proclamazione di tali opere a tutti i popoli, come nel passo di Isaia citato qui da Gesù.

I rapporti tra questa pericope e l'apparato eucologico sono assai stretti. Vi è da notare innanzitutto che l'oracolo isaiano parla di unzione da parte dello Spirito di Dio e, dato il contesto liturgico che stiamo studiando, i riferimenti sono numerosi: basti pensare al gesto essenziale del sacramento che, pur non essendo ancora stato compiuto è però naturalmente presente alla mente dell'assemblea. D'altra parte l'unzione di Isaia è data con l'obiettivo della missione, proprio come ci invita a considerare la colletta variante del formulario "A"; in questa è anche presente il tema del compimento della promessa fatta da Dio.

8.6. Lc 8, 4-10a. 11b-15

«In quel tempo, ⁴poiché una grande folla si radunava e accorreva a lui gente da ogni città, Gesù disse con una parabola: ⁵Il semiatore uscì a seminare il suo seme. Mentre seminava, una parte cadde lungo la strada e fu calpestata, e gli uccelli del cielo la mangiarono. ⁶Un'altra parte cadde sulla pietra e, appena germogliata, seccò per mancanza di umidità. ⁷Un'altra parte cadde in mezzo ai rovi e i rovi, cresciuti insieme con essa, la soffocarono. ⁸Un'altra parte cadde sul terreno buono, germogliò e fruttò cento volte tanto". Detto questo, esclamò: "Chi ha orecchi per ascoltare, ascolti". ⁹I suoi discepoli lo interrogavano sul significato della parabola. ^{10a}Ed egli disse: "^{11b}Il seme è la parola di Dio. ¹²I semi caduti lungo la strada sono coloro che l'hanno ascoltata, ma poi viene il diavolo e porta via la Parola dal loro cuore, perché non avvenga che, credendo, siano salvati. ¹³Quelli sulla pietra sono coloro che, quando ascoltano, ricevono la Parola con gioia, ma non hanno radici; credono per un certo tempo, ma nel tempo della prova vengono meno. ¹⁴Quello caduto in mezzo ai rovi sono coloro che, dopo aver ascoltato, strada facendo si lasciano soffocare da preoccupazioni, ricchezze e piaceri della vita e non giungono a maturazione. ¹⁵Quello sul terreno buono sono coloro che, dopo aver ascoltato la Parola con cuore integro e buono, la custodiscono e producono frutto con perseveranza"»

La seconda pericope lucana raccoglie la nota parabola del semiatore. La pericope liturgica presenta una sola differenza rispetto a quella biblica, ed è la soppressione di parte dei vv. 10-11; in essi si fa riferimento all'impossibilità di conoscere i misteri del regno dei cieli da parte di coloro che non formavano parte della cerchia dei discepoli. Senza approfondire i motivi che spingono Gesù a predicare in parabole, notiamo solamente che la soppressione di questi versetti incanala l'attenzione verso il contenuto della parabola e la sua spiegazione, isolandola dal momento specifico in cui Cristo la pronuncia.

Il titolo dato dall'OC alla pericope - *Quod in bonam terram: hi sunt, qui verbum retinent et fructum afferunt in patientia* - sembrerebbe voler indicare, quale tema dominante, proprio quello dell'accoglienza del dono ed il frutto che ne deriva. Questo titolo permette di individuare con una certa facilità l'aspetto pneumatologico che viene sottolineato: il tema del dono è uno dei

temi specifici della celebrazione che stiamo studiando, così come anche quello del portare frutto; in entrambi i casi lo Spirito Santo è il protagonista poiché Egli è il Dono ed è la sua azione, docilmente accolta nell'anima del fedele, che porta frutti duraturi.

Per quanto attiene al contesto letterario, si può individuare una certa consonanza tematica con la lettura proposta dall'OC tratta da Ezechiele. In essa infatti si sottolinea il ruolo dello spirito di Dio perché i fedeli camminino nelle vie del Signore e portino frutto secondo la volontà di Dio; vi si dice: «*spiritum meum ponam in medio vestri et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et operemini*». Anche *Is* 11, 1-4 può essere messa in rapporto con questo brano lucano non solo per l'affinità dell'immagine del germoglio che spunta dal tronco, ma anche perché ad entrambe sottostà il ruolo dello Spirito quale attore principale in vista dei buoni frutti; per questo stesso motivo potrebbe essere interessante accostarvi anche *Rm* 5, 1ss o anche *Gal* 5, 16ss. Un altro interessante rapporto potrebbe essere instaurato qualora si scelga come seconda lettura quella tratta da *1Cor*: in tal modo si potrebbero mettere in relazione i carismi concessi dal Signore a ciascuno con il seme gettato nella terra, che porta frutto a seconda della corrispondenza dell'interessato.

Per quanto attiene alla scelta del salmo responsoriale, tutti quelli proposti potrebbero essere efficacemente accostati alla presente pericope, sia per via del riferimento ai doni di Dio (*Sal* 22; 103 ma anche in parte 144), sia per via della proclamazione delle grandi opere compiute dal Signore (*Sal* 21; 95; 116 e 144), dato che questo è il contesto nel quale Gesù offre questa parabola ai suoi ascoltatori.

La scelta della presente pericope lucana può risultare assai conveniente anche per la consonanza con l'apparato eucologico. Innanzitutto infatti vi è l'aspetto del dono ricevuto, che nella parabola è la parola di Dio, illustrato dall'immagine del seme sparso dal seminatore; il tema del dono è pure l'elemento centrale della celebrazione che stiamo studiando e che ha il suo acme nell'unzione con il crisma.

Inoltre, abbiamo avuto modo di notare che un altro tema ricorrente a livello eucologico è quello della testimonianza che i confermati devono dare di fronte al mondo e che trova una notevole rispondenza in questa parabola, laddove descrive le differenti risposte che vengono date al dono offerto, a seconda dell'ambiente circostante. Si veda ad esempio la colletta variante del formulario "A", nella quale si chiede proprio che lo Spirito Santo ci renda testimoni davanti al mondo.

8.7. *Lc 10, 21-24*

L'ultima pericope tratta dal Vangelo di Luca è piuttosto breve:

«In quel tempo ²¹Gesù esultò di gioia nello Spirito Santo e disse: "Ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. ²²Tutto è stato dato a me dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo". ²³E, rivolto ai discepoli, in disparte, disse: "Beati gli occhi che vedono ciò che voi vedete. ²⁴Io vi dico che molti profeti e re hanno voluto vedere ciò che voi guardate, ma non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, ma non lo ascoltarono"»

I primi 24 versetti di *Lc 10* costituiscono una meditazione di Luca sulla missione; dapprima descrive l'invio dei discepoli a coppie a predicare l'avvicinarsi del Regno di Dio e successivamente ne racconta il ritorno e l'entusiasmo dovuto al successo della missione⁵⁶⁹. Gesù però li invita a guardare oltre il semplice esito positivo e a mantenere l'attenzione posta su ciò che realmente vale: il Cielo. Da ciò nasce l'orazione con cui Cristo si rivolge al Padre, e che costituisce la pericope di nostro interesse.

Il cambiamento più significativo rispetto alla pericope biblica riguarda l'*incipit*: la pericope liturgica infatti sostituisce l'originale precisa

⁵⁶⁹ Cfr. R. J. KARRIS, *Il Vangelo secondo Luca*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 914-915.

indicazione di tempo *In ipsa hora* con il più generico *In illo tempore*. In tal modo si isola il testo dai risultati della missione dei discepoli immediatamente precedenti (Lc 10, 1-20) e si convoglia l'attenzione sull'esultanza di Cristo nello Spirito Santo.

Se leggiamo questo passo aprendo la nostra prospettiva alla relazione tra il Padre ed il Figlio, possiamo vedervi qualche aspetto pneumatologico non immediatamente evidente. Tenendo presente la teologia trinitaria, possiamo ravvisare in questo passo lo Spirito Santo in azione: il Padre, che è l'Amante, ed il Figlio, l'Amato, sono una sola cosa nell'unità dell'Amore, nello Spirito Santo. Come ricorda S. Tommaso, il Figlio è Verbo, ma *Verbum spirans amorem*, cioè a dire che nel fatto stesso della sua generazione divina dev'essere incluso l'Amore⁵⁷⁰. Ora la conoscenza singolare che solo il Figlio ha del Padre e che solo il Padre ha del Figlio può essere sintetizzata, per così dire, nello Spirito Santo stesso, secondo quanto dice S. Paolo «*quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei*» (1Cor 2, 11). La rivelazione che il Figlio ci ha consegnato delle relazioni intratrinitarie viene a noi grazie proprio allo Spirito Santo: essa infatti non è semplice conoscenza teorica, quanto piuttosto penetrazione nell'intimità di Dio.

Il titolo della pericope – *Confiteor tibi, Pater, quod revelasti ea parvulis* – contribuisce a concentrare la nostra attenzione sull'esultanza di Cristo nello Spirito, e aggiunge un particolare importante: ciò a cui bisogna prestare attenzione è soprattutto la rivelazione ai piccoli.

Per quanto attiene agli aspetti pneumatologici di questa pericope, va tenuto presente quanto afferma S. Cirillo di Gerusalemme: nella già citata terza catechesi mistagogica egli dice che, come su Cristo, dopo il battesimo nelle acque del Giordano, è sceso lo Spirito Santo, così pure i fedeli dopo il battesimo hanno ricevuto «dal medesimo Spirito Santo il dono del crisma, antitipo di quello che unse il Cristo». Poco oltre esplicita questo paragone: come con il battesimo ciascuno è stato crocifisso, sepolto e risuscitato a somiglianza di Cristo, così «per la crismazione voi siete stati unti col

⁵⁷⁰ Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 1998, 558.

mistico unguento dell'esultanza con cui fu unto lui – cioè con lo Spirito Santo (...) – divenendo con l'unzione partecipi e consorti di Cristo»⁵⁷¹. Il riferimento all'olio di esultanza si mette in collegamento con i vv. 21 e 23 della presente pericope lucana, facendoci pertanto comprendere come il tema della gioia abbia addentellati pneumatologici⁵⁷².

Dato il contesto celebrativo nel quale questa pericope viene proclamata, vi si può leggere innanzitutto un chiaro riferimento allo Spirito Santo dato in dono a coloro che riceveranno la confermazione: Gesù infatti esulta nello Spirito e rende lode al Padre perché ha concesso ai piccoli di conoscere i misteri del Regno, misteri che possono essere conosciuti solo nello Spirito. Su questa stessa linea della conoscenza nello Spirito stanno anche le due pericopi tratte dal capitolo 8 di *Rm*.

D'altra parte il riferimento ai *parvuli* ci sembra possa essere letto, oltre che in relazione a *Gl* 2, 23ss, anche in rapporto a *Ef* 4, 13: l'uomo perfetto è dato dal raggiungimento della misura della pienezza di Cristo; non è dunque tanto una questione di età anagrafica, quanto piuttosto una crescita in grazia, cosa che si realizza anche tramite il dono e l'azione dello Spirito ricevuto per mezzo della confermazione⁵⁷³. In questo senso l'essere *parvuli* è

⁵⁷¹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi*, C. RICCI (a cura di), o.c., 449-451.

⁵⁷² Sull'argomento si veda anche il preciso studio di B. ESTRADA, «Lieti nella speranza». *La gioia nel Nuovo Testamento*, Studi di Teologia 8, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001. L'Autore propone tre linee ermeneutiche per una sintesi biblico-teologica della presenza della gioia nel Nuovo Testamento, una delle quali viene ravvisata nel rapporto tra la gioia e lo Spirito Santo; oltre a portare a collazione diversi luoghi scritturistici a sostegno di questa tesi, l'Autore cita anche J. Ratzinger: «dove manca la gioia, dove non c'è più humour, qui non c'è nemmeno lo Spirito Santo, lo Spirito di Gesù Cristo. E viceversa: la gioia è segno della grazia»: J. RATZINGER, *La Trinità, fonte, modello e traguardo della Chiesa*, 'Ho Theologos' 18 (2000) 147.

⁵⁷³ M. MAGRASSI, «Confirmatione Baptisma perficitur». *Dalla «perfectio» dei Padri alla «aetas perfecta» di San Tommaso*, in F. DELL'ORO (ed.), *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Quaderni di Rivista Liturgica 8, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1967, 140-141.

condizione essenziale per entrare nel Regno dei Cieli, secondo quanto detto dal Signore: «*nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cælorum*» (Mt 18, 3; Mc 10, 15); affermazione che non è una pura e semplice chiamata all'umiltà, ma che è in stretta consonanza con quanto Gesù dice a Nicodemo sulla necessità di una rinascita dall'acqua e dallo spirito. Se così interpretata, questa pericope presenta numerosi punti di contatto con diverse orazioni dell'OC⁵⁷⁴; possiamo inoltre notare un'interessante risonanza con la colletta del formulario "B", nella quale la *petitio* è costruita proprio intorno a Ef 4,13.

8.8. Gv 7, 37b-39

Le ultime cinque pericopi evangeliche proposte dall'OC sono tratte tutte dal Vangelo secondo Giovanni. Possono essere lette in qualunque momento dell'anno liturgico, ma l'OLM sottolinea che è tradizionale sia in oriente che in occidente leggere il Vangelo di Giovanni nelle ultime settimane di Quaresima e nel tempo pasquale⁵⁷⁵.

La prima delle cinque pericopi è tratta dal settimo capitolo:

«In quel tempo ^{37b}Gesù gridò: "Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva ³⁸chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva". ³⁹Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato'»

Questo passo è tratto dalla sezione narrativa che riporta i fatti accaduti a Gerusalemme durante la festa delle Capanne (Gv 7, 1—8, 59), sezione a sua

⁵⁷⁴ Si vedano ad esempio l'orazione di imposizione delle mani e la benedizione finale.

⁵⁷⁵ Cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 74.

volta variamente suddivisa dagli esegeti⁵⁷⁶. Quel che è certo è che i vv. di nostro interesse si inseriscono nel contesto delle discussioni relative alla vera origine di Gesù, argomento che divideva tutta Gerusalemme in fazioni contrapposte e provocava dissenso. I vv. qui in studio sono compresi tra l'ordine di arresto da parte delle autorità giudaiche ed il ritorno a mani vuote delle guardie poiché «*numquam sic locutus est homo*» (Gv 7, 46), dimostrazione icastica delle dispute che circondavano Gesù in quei giorni.

La pericope liturgica differisce da quella biblica innanzitutto nell'*incipit*; essa infatti mette da parte il contesto festivo in cui Gesù grida queste parole (*in novissimo die magno festivitatis*), nonché della sua postura al momento di pronunciarle (*stabat*). Anche l'*explicit* permette di astrarre quanto affermato da Gesù dal contesto delle discussioni su di lui, ed in particolare dal tentativo fallito di arresto da parte delle autorità. Ciò che interessa è la duplice affermazione che la sorgente è Cristo e che l'acqua viva che ne scaturisce è lo Spirito Santo, che i credenti riceveranno perché si abbevereranno alla sorgente. In questo senso ci orienta anche il titolo dato alla pericope *Flumina fluent aquæ vivæ*.

Rispetto al contesto letterario in cui questa pericope può essere inserita, va tenuto presente il tempo liturgico in cui si celebra la confermazione; dato che, come detto, è tradizionale l'uso del Vangelo di Giovanni alla fine della Quaresima e nel tempo pasquale, può essere opportuno, quale prima lettura, associare a questa pericope una pagina degli Atti degli Apostoli dato che anch'esso è tradizionalmente legato al tempo pasquale⁵⁷⁷. In tal caso sono diverse le pericopi degli Atti proposte dall'OC che possono integrarsi bene con questo vangelo. La seconda (*At 2, 1-6.14.22b-23.32-33*) riporta il compimento della promessa dell'invio dello Spirito nel giorno di Pentecoste; ma sono soprattutto la terza (*At 8, 1.4.14-17*) e la quinta (*At 19,*

⁵⁷⁶ Cfr. P. PERKINS, *Il Vangelo secondo Giovanni*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 1261-1267 e R. E. BROWN, *Giovanni, 1*, Cittadella editrice, Assisi 1979, CLXXIII.

⁵⁷⁷ Cfr. *Ordinamento delle letture della Messa, o.c.*, n. 74.

1b-6a) a mostrare un rapporto più stretto: in esse infatti si mette in evidenza la comunicazione dello Spirito da parte degli Apostoli ai discepoli. In questo caso la lettura dell'acqua viva è di tipo sacramentale e rimanda alla medesima lettura dell'acqua sgorgata dal costato di Cristo sulla croce.

Se poi prendiamo in considerazione le possibili seconde letture, troviamo una notevole ed interessante corrispondenza con *Rm* 5 in cui si fa riferimento all'amore di Dio che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito; l'uso del verbo *diffundo* va proprio nella linea dell'immagine di un liquido versato e pertanto ben si sposa con il presente passo di *Gv*. Anche la lettura tratta da *Ef* 1, pur non ricorrendo all'immagine dell'acqua, può essere efficacemente adottata come seconda lettura poiché ha per centro la promessa dello Spirito, del quale abbiamo ricevuto il sigillo che è caparra della nostra eredità. C'è poi *Ef* 4, 1-6 che con il suo riferimento ad un solo Spirito e ad un solo battesimo può essere ben compaginata con questo passo di Giovanni.

Tra i salmi responsoriali proposti spicca soprattutto il *Sal* 103 grazie al v. 30 - usato anche come ritornello - che contiene il riferimento all'invio dello Spirito che rinnova la faccia della terra e quindi che può essere letto in corrispondenza con quel rinnovamento prodotto dalle acque vive sgorgate dal grembo di Cristo.

Una pagina di S. Giovanni Crisostomo può essere molto utile per illuminare i rapporti tra questo vangelo e l'eucologia della confermazione. Nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, il Crisostomo afferma innanzitutto che la grazia dello Spirito - indicata nel Vangelo con il sostantivo *aqua* - è sempre attiva e non finisce mai; è anzi un torrente che inonda tutti i luoghi per i quali passa. Per dimostrarlo ricorre all'esempio della sapienza di Stefano, dell'eloquenza di Pietro e della forza di Paolo; nulla riuscì a fermarli, nulla poté resistere loro: né la furia dei popoli, né la violenza dei tiranni, né le insidie dei demoni, né i pericoli quotidiani⁵⁷⁸. Su questa base

⁵⁷⁸ Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di Giovanni/2*, Città Nuova, Roma 1970, 201-202.

possiamo vedere il legame con la confermazione: grazie alla forza dello Spirito Santo ricevuto in dono, ciascuno dei confermati è in grado di portare avanti il proprio apostolato, come testimone di Cristo; in questo senso è facile porre questa pericope in relazione con i testi eucologici dell'OC ed in particolare con la colletta variante del formulario "A", che chiede proprio che i fedeli possano dare la loro testimonianza di fronte al mondo.

Vi è poi un'interessante assonanza tra questa pericope e l'antifona d'ingresso del formulario "A", che riporta l'annuncio di Ezechiele dell'effusione di *aqua munda* da parte di Dio sui fedeli; in quel brano vi è una equivalenza tra l'acqua e il nuovo spirito che Dio porrà in mezzo al suo popolo.

8.9. *Gv 14, 15-17*

La seconda pericope giovannea è tutta centrata sulla promessa dell'invio dello Spirito Santo:

«In quel tempo Gesù disse ai suoi discepoli: ¹⁵Se mi amate, osserverete i miei comandamenti; ¹⁶e io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre, ¹⁷lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete perché egli rimane presso di voi e sarà in voi»»

Il passo è tratto dal discorso di Gesù durante l'Ultima Cena, che occupa i capitoli 13, 31—17, 26. In particolare rientra nella prima sezione di tale discorso, che si estende per tutto il capitolo 14 e verte sulla partenza di Gesù e sul futuro dei discepoli⁵⁷⁹; alcuni esegeti vedono in *Gv 14, 15-24* una unità nella quale viene seguito uno schema tripartito (vv. 15-17 la venuta del Paraclito, vv. 18-21 il ritorno di Gesù e vv. 23-24 la venuta del Padre

⁵⁷⁹ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 2, Cittadella editrice, Assisi 1979, 648-649 e 766-781 e R. KIEFFER, *John*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 986-988.

insieme con Gesù) per mezzo del quale si sottolineano tre tipi di presenza divina in un'unità che comincia e finisce sul tema dell'amore a Cristo⁵⁸⁰. Da notare poi che è questa la prima volta che troviamo attestato il termine *Paraclitus*.

La pericope liturgica modifica *l'incipit*, benché in modo poco significativo, dato che semplicemente afferma che le parole di Gesù sono rivolte ai suoi discepoli. Ma soprattutto *l'explicit* separa le affermazioni riguardanti il Paraclito da quelle relative al ritorno di Gesù e all'inabitazione del Padre e del Figlio in chi osserva i suoi comandamenti. Tutta l'attenzione è concentrata sul dono dello Spirito, come sottolinea anche il titolo - *Spiritus veritatis apud vos manebit* - ricavato dalla rielaborazione dell'ultima parte del v. 17.

Nella pericope liturgica vengono messi in risalto diversi elementi rilevanti per una teologia dello Spirito Santo e che possono essere utili nello studio degli elementi pneumatologici della celebrazione: lo Spirito Santo viene inviato dal Padre su richiesta di Gesù, Egli è un altro Paraclito ed è lo Spirito di verità. Rispetto al suo rapporto con i discepoli si afferma che essi lo riconoscono, che Egli è e resterà con loro; quanto poi alla relazione con il mondo Gesù dice che il mondo non vede, non riconosce e non accetta il Paraclito⁵⁸¹.

Grazie al titolo attribuito alla pericope dall'OC vengono messi in evidenza alcuni di questi elementi. In primo luogo lo Spirito Santo è Spirito di verità; supera ampiamente i limiti del presente lavoro approfondire esaustivamente questa definizione dello Spirito Santo, tuttavia può essere interessante ai fini della nostra ricerca tener presente da una parte lo sfondo ebraico del termine verità come fermezza, solidità: Dio è verace perché fedele alle sue promesse e così la vita dell'uomo è vera se si mantiene fedele alle vie del Signore. D'altra parte non va tralasciato l'uso biblico quale

⁵⁸⁰ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni, o.c.*, 744.

⁵⁸¹ Cfr. *ibid.*, 1490-1491.

sinonimo di sapienza: conoscere la verità corrisponde a conoscere i misteri di Dio, i piani divini di salvezza rivelati agli uomini⁵⁸².

In secondo luogo il titolo della pericope sottolinea che lo Spirito resterà presso i discepoli per sempre, e lo afferma in senso forte, perché sarà *in æternum*; in questo senso l'espressione è adatta a descrivere il sigillo dello Spirito. Inoltre questo "restare accanto" è una sorta di traduzione del termine Paraclito ed esplicita la sua funzione di continuatore dell'opera di Gesù; Gesù stesso lo definisce come un altro Paraclito, "altro" rispetto a se stesso. In qualche modo lo Spirito viene inviato quale sostituto di Gesù, affinché possa guidare i credenti nelle vie del Signore in attesa della seconda venuta di Cristo⁵⁸³.

Tra le letture che possono essere associate a questo passo del vangelo, spiccano per consonanza sia *At* 1, 3-8 nella quale si ribadisce la promessa dell'invio dello Spirito da parte di Gesù, sia soprattutto la seconda tratta dagli Atti in cui si narra il compimento di tale promessa nel giorno di Pentecoste; da notare soprattutto il particolare che le lingue di fuoco si posavano e restavano su ciascuno dei presenti, ripieni dunque dello Spirito Santo. Vi sono poi anche alcune pericopi paoline che ben vi si adattano: quella tratta da *Rm* 5, ad esempio, con il suo riferimento alla speranza che non delude: la promessa di Gesù qui presentata di inviare un altro Paraclito è vista lì negli effetti del suo compimento; come pure *Rm* 8, 26-27 che mostra come agisce il Paraclito inviato da Gesù: viene in aiuto alla nostra debolezza e intercede per noi. Vi è pure *Gal* 5 che mostra qual è il frutto dello Spirito che resta con noi per sempre.

Il Salmo 22 potrebbe ben adattarsi a questa pericope evangelica con il suo riferimento alla presenza costante di Dio accanto al fedele in ogni circostanza.

⁵⁸² Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni, o.c.*, 1439-1442.

⁵⁸³ Cfr. P. PERKINS, *Il Vangelo secondo Giovanni, o.c.*, 1277.

Come abbiamo avuto modo di sottolineare nel capitolo precedente, il tema della promessa dello Spirito da parte di Gesù è assai presente nell'eucologia dell'OC. Basti pensare ad esempio alla colletta variante del formulario "A" nella quale si chiede esplicitamente che Dio compia la sua promessa in relazione allo Spirito, con un evidente rimando al presente passo del Vangelo di Giovanni, come pure ad altri passi del Nuovo Testamento.

È interessante notare che in questa pericope Gesù afferma che sarà lui a chiedere al Padre l'invio di un altro Paraclito e che il Padre lo invierà. L'eucologia del rito – come peraltro altri passi del Vangelo di Giovanni⁵⁸⁴ – afferma di volta in volta che lo Spirito è inviato dal Padre⁵⁸⁵, o dal Figlio⁵⁸⁶ o dal Padre per intercessione del Figlio⁵⁸⁷.

Da ultimo ci preme tornare per un momento sul titolo dato dall'OC a questo brano del Vangelo. In esso notiamo il concetto della permanenza dello Spirito di verità presso i fedeli; dato il contesto celebrativo si può dedurre che *apud vos* è riferito più strettamente a coloro che riceveranno la confermazione. L'idea della permanenza rimanda con forza al battesimo del Signore nel Giordano; infatti in *Gv* 1, 32-33 il Battista dà testimonianza di Cristo in questo modo:

«Ho contemplato lo Spirito discendere come una colomba dal cielo e rimanere su di lui. Io non lo conoscevo, ma proprio colui che mi ha inviato

⁵⁸⁴ Cfr. *Gv* 14, 26; 15, 26; 16, 7. 13-14.

⁵⁸⁵ Si veda ad esempio la colletta *pro opportunitate*: *Mentes nostras, quæsumus, Domine, Paraclitus qui a te procedit illuminet, et inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem. Qui tecum.*

⁵⁸⁶ Come ad esempio nel prefazio *De Spirito Sancto I*: *Qui, ascendens super omnes cælos sedensque ad dexteram tuam, promissum Spiritum Sanctum in filios adoptionis effudit.*

⁵⁸⁷ Così afferma l'orazione di imposizione delle mani: *Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi (...) immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum (...). Per Christum Dominum nostrum.*

a battezzare nell'acqua mi disse: "Colui sul quale vedrai discendere e rimanere lo Spirito, è lui che battezza nello Spirito Santo". E io ho visto e ho testimoniato che questi è il Figlio di Dio».

Siamo dunque di fronte ad un elemento importante per lo studio della confermazione: sappiamo che il battesimo di Cristo è un elemento fondamentale per la comprensione del significato e del contenuto del sacramento; qui ne abbiamo, per così dire, la conferma liturgico-celebrativa.

Nella celebrazione questo elemento di permanenza è indicato anche dall'uso del crisma; in questo senso è illuminante un passo di Gregorio di Nissa, che spiega l'unione del Figlio e dello Spirito Santo proprio attraverso l'immagine dell'unzione. Se infatti il Figlio è l'Unto per eccellenza, lo Spirito è l'unguento:

«ma l'idea di unzione accenna (...) che non c'è nessuna distanza tra il Figlio e lo Spirito Santo; come, infatti, né il pensiero né la sensazione riescono a concepire alcuna distanza tra la superficie del corpo che è unto e l'unzione dell'olio, allo stesso modo lo Spirito Santo è congiunto al Figlio senza che abbia luogo alcun distacco, sì che colui che intende essere unito al Figlio per mezzo della fede di necessità dovrà incontrare, grazie a questo contatto, prima del Figlio, anche l'unguento del Figlio, perché nessuna parte del Figlio è priva dello Spirito Santo»⁵⁸⁸.

8.10. Gv 14, 23-26

Il terzo brano del Vangelo di Giovanni è tratto anch'esso dal capitolo 14:

«In quel tempo disse ²³Gesù: "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.

⁵⁸⁸ GREGORIO DI NISSA, *Sullo Spirito Santo*, in C. MORESCHINI (a cura di), *Opere di Gregorio di Nissa*, UTET, Torino 1992, 558. Nel testo l'accenno all'unguento è fatto in riferimento all'unzione regale di Cristo quale Re dell'universo: «Il Figlio, infatti, è Re, e potestà regale vivente e sostanziale e ipostatica è lo Spirito Santo, con cui è stato unto l'Unigenito, sì che è il Cristo e il Re dell'universo. Dunque, se il Padre è Re, Re è l'Unigenito e potestà regale è lo Spirito Santo, una sola, senza dubbio, è l'essenza della potestà regale che è nella Trinità».

²⁴Chi non mi ama, non osserva le mie parole; e la parola che voi ascoltate non è mia, ma del Padre che mi ha mandato. ²⁵Vi ho detto queste cose mentre sono ancora presso di voi. ²⁶Ma il Paràclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto”»

I versetti qui presentati provengono anch’essi, come quelli appena studiati, dal discorso di Gesù durante l’Ultima Cena, che occupa i capitoli 13, 31—17, 26. Come abbiamo avuto modo di notare, gli esegeti tendono a suddividere tale discorso in diverse sezioni; alcuni di essi vedono nel cap. 14 una prima sezione riguardante la partenza di Gesù e sul futuro dei discepoli⁵⁸⁹.

Seguendo tali suddivisioni notiamo che i vv. qui presentati come lettura evangelica appartengono a due unità differenti: la prima, *Gv* 14, 15-24, nella quale viene seguito uno schema tripartito: vv. 15-17 la venuta del Paraclito, vv. 18-21 il ritorno di Gesù e vv. 23-24 la venuta del Padre insieme con Gesù. La seconda unità invece occupa i vv. 25-31 e riporta gli ultimi pensieri di Gesù prima della partenza⁵⁹⁰; tale unità sarebbe più legata alla fine del discorso di Gesù, quasi come una ricapitolazione di tutti i temi sin lì toccati.

Nel contesto originale, le parole di Cristo qui riportate sono l’inizio della risposta che egli dà alla domanda di Giuda Taddeo: «Signore, come è accaduto che devi manifestarti a noi e non al mondo?». La pericope liturgica astrae da questo contesto e pone l’accento sul rapporto che si instaura tra il fedele e la Trinità, grazie all’inabitazione dello Spirito Santo nell’anima. È lo Spirito che insegnerà e ricorderà le cose che Cristo ha detto e fatto; in qualche modo la più profonda comprensione da parte dei discepoli di quanto predicato da Gesù è affidata allo Spirito Santo. D’altra parte tutto quanto detto e fatto da Gesù proviene dal Padre e lo Spirito non

⁵⁸⁹ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni, o.c.*, 648-649 e 766-781 e R. KIEFFER, *John, o.c.*, 986-988.

⁵⁹⁰ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni, o.c.*, 774 e 782-792. D’altra parte lo stesso Autore afferma che è difficile sapere dove comincia e dove finisce ciascuna unità. Con tale suddivisione concorda anche R. KIEFFER, *John, o.c.*, 987-988.

porta nessun insegnamento indipendente dalla rivelazione di Gesù. Si instaura pure un parallelo assai interessante: da una parte la rivelazione proviene dal Padre quale fonte, si esplicita nel Figlio e giunge a pienezza grazie all'opera dello Spirito Santo; dall'altra l'amore nei confronti di Gesù - che si manifesta nell'osservanza di quanto Egli ha detto - comporta la dimora di Dio presso il fedele.

Il contesto letterario presenta alcune risonanze di un certo interesse. *At 1, 3-8* mostra la reiterazione della promessa dell'invio dello Spirito da parte di Gesù; più interessante può essere la seconda lettura tratta dagli Atti, che racconta come lo Spirito, disceso a Pentecoste sugli apostoli li aiuta a comprendere tutto quanto Gesù ha detto nei suoi insegnamenti: questa nuova e più profonda comprensione spinge Pietro a parlare a tutti gli abitanti di Gerusalemme e dà inizio alla predicazione apostolica. *Rm 8, 14-17* esplicita uno degli insegnamenti dello Spirito ai fedeli: la nostra filiazione divina. Dice infatti S. Paolo che è lo Spirito che attesta che siamo figli di Dio.

Per quanto attiene poi ai Salmi, sia il 21 che il 95, come pure il 116 si sposano bene con questa pericope: sottolineano la dimensione di testimonianza insita nel sacramento della confermazione e, proclamati insieme a questo brano evangelico, mettono in luce che è lo Spirito il maestro interiore e pertanto che è lui a guidare i fedeli nel compito di proclamare Cristo al mondo, in particolare per ciò che attiene ai contenuti di tale testimonianza.

I rimandi reciproci con l'eucologia anche in questo caso sono numerosi. In primo luogo va ricordata la colletta del formulario "A", nella quale si chiede che lo Spirito ci renda templi della sua gloria per mezzo dell'inabitazione; nel brano evangelico abbiamo una consonanza concettuale nell'espressione *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus*. L'inabitazione dello Spirito è presa a tema anche dall'antifona d'ingresso del formulario "B". Vi sono poi i richiami all'idea della promessa dello Spirito fatta da Cristo, quali quelli presenti nella colletta variante del formulario "A" nella quale si chiede esplicitamente che Dio compia la sua

promessa in relazione allo Spirito. Infine l'espressione *inducat in omnem sicut tuus promisit Filius veritatem*, che appartiene alla colletta *pro opportunitate*, benché citi un passo successivo del Vangelo di Giovanni (*Gv* 16, 13), tuttavia va nella stessa direzione.

8.11. *Gv* 15, 18-21. 26-27

«In quel tempo Gesù disse ai suoi discepoli: ¹⁸Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. ¹⁹Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma vi ho scelti io dal mondo, per questo il mondo vi odia. ²⁰Ricordatevi della parola che io vi ho detto: "Un servo non è più grande del suo padrone". Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi; se hanno osservato la mia parola, osserveranno anche la vostra. ²¹Ma faranno a voi tutto questo a causa del mio nome, perché non conoscono colui che mi ha mandato. ²⁶Quando verrà il Paràclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me; ²⁷e anche voi date testimonianza, perché siete con me fin dal principio"»

All'interno del discorso di Gesù nell'Ultima Cena, come abbiamo visto, è possibile individuare diverse sezioni. I vv. qui presentati come lettura evangelica appartengono alla seconda sezione di tale discorso, che occupa i capp. 15-16 e che riguarda la vita dei discepoli ed il loro incontro con il mondo dopo la dipartita di Gesù⁵⁹¹. Dopo una prima unità, costituita dalla parabola della vite e dei tralci (*Gv* 15, 1-17) e tutta centrata sul comandamento dell'amore reciproco, troviamo una seconda unità centrata sull'odio del mondo nei confronti di Gesù e dei suoi discepoli (*Gv* 15, 18-16, 4a)⁵⁹².

Le differenze tra la pericope biblica e quella liturgica sono sostanzialmente due: la prima consiste nella soppressione di vv. 22-25, nei quali Gesù accusa senza mezzi termini coloro che non hanno accolto la sua

⁵⁹¹ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni, o.c.*, 648-649.

⁵⁹² Cfr. R. KIEFFER, *John, o.c.*, 989.

predicazione: «se non avessi compiuto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai compiuto, non avrebbero alcun peccato; ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio». Sono parole estremamente dure ma perfettamente comprensibili nel loro contesto originario, dato che sono precedute dalla parabola della vite e dei tralci (*Gv* 15, 1-9) e sono seguite dalla predizione delle persecuzioni che colpiranno i discepoli di Cristo (*Gv* 16, 1-4). La seconda riguarda l'*explicit*, che elimina i vv. relativi all'avvertimento di Gesù «vi ho detto queste cose perché non abbiate a scandalizzarvi».

Il contesto liturgico invece vuole porre l'accento sulla testimonianza che, grazie allo Spirito Santo, ciascun cristiano può e deve dare di Cristo. Il titolo del brano – *Spiritus veritatis, qui a Patre procedit, testimonium perhibebit de me* – va proprio in questa linea e ci offre lo spunto per la comprensione del brano e dei suoi rapporti con i contesti letterario e rituale.

In primo luogo è interessante notare che, secondo questo brano, chi rende testimonianza su Cristo è lo Spirito Santo. Dice Cirillo d'Alessandria:

«Quando, dunque, verrà il Paraclito, dice, lo spirito di verità, cioè il mio, che dal Padre procede, egli mi darà testimonianza. E come mi darà testimonianza? Operando cioè in voi e per voi i miracoli, sarà testimone giusto e verace del mio divino potere e della magnificenza del mio potere. È mio lo Spirito che opera in voi (*Fil* 2, 13)»⁵⁹³.

I discepoli danno dunque testimonianza perché lo Spirito Santo è presente ed agisce in ciascuno di loro. E questa è la miglior garanzia della veracità della testimonianza: solo lo Spirito può dare una testimonianza pienamente valida grazie alla sua intima e indivisibile unione con il Padre e con Gesù. Non solo: il fatto che la testimonianza dei discepoli dipenda dall'operosità del Paraclito, da un lato è garanzia di costanza, dato che non è legata ai limiti umani, e dall'altro è sinonimo di durata nel tempo: essa non è legata ad una conoscenza terrena di Cristo, che si esaurirebbe nel giro

⁵⁹³ SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni/3 (libri IX-XII)*, Città Nuova, Roma 1994, 256.

di una generazione, ma va intesa come comunione di vita, adesione personale convinta, unione e partecipazione che sono anch'esse opera dello Spirito⁵⁹⁴.

In secondo luogo il contenuto di questa testimonianza è strettamente legato all'opposizione tra Cristo ed il mondo; nei primi vv. del passo che stiamo studiando, infatti, Egli dice che «il mondo vi odia», «perseguitano anche voi», ecc. Queste espressioni mostrano l'opposizione radicale tra lo Spirito di verità ed lo spirito del mondo, cioè il peccato, prova ne sia la terminologia giuridica e forense utilizzata⁵⁹⁵.

Ora, nell'ambito del nostro studio queste espressioni sono interessanti perché ci aiutano ad approfondire il contenuto del dono dello Spirito: la più perfetta configurazione a Cristo, della quale parlano i *Prænotanda* come pure l'eucologia, consiste non solo nella filiazione divina, che ci è donata con il battesimo, ma anche nella testimonianza che lo Spirito dà in noi e che si concretizza come luce nella coscienza, rafforzamento della fede, aiuto e conforto nelle grandi prove⁵⁹⁶. Tale operare manifesta la radicale opposizione tra lo Spirito Santo e lo spirito del mondo. Si potrebbe affermare che la venuta dello Spirito Santo a Pentecoste - e pertanto nella confermazione che in qualche modo ne è la prosecuzione della grazia⁵⁹⁷ - rende i discepoli capaci di farsi carico di tutte le conseguenze della filiazione divina.

Per quanto riguarda il contesto letterario vediamo come risuonano i medesimi temi nella terza lettura tratta dagli Atti (*At* 8, 1.4.14-17): la grande persecuzione scatenata contro la chiesa nascente non solo non fa vacillare la fede dei discepoli, ma al contrario li spinge alla testimonianza. In tal senso

⁵⁹⁴ Cfr. M. Á. TÁBET, *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, «Annales Theologici» 12 (1998), 13-16.

⁵⁹⁵ Cfr. *ibid*, 13.

⁵⁹⁶ Cfr. *ibid*.

⁵⁹⁷ Cfr. OC, p. 9.

questa lettura è come una dimostrazione della veridicità delle parole di Gesù nel vangelo. Anche la seconda (*At* 2, 1-6.14.22b-23.32-33) e la quarta (*At* 10, 1.33-34a.37-44) lettura dagli Atti, seppure in minor grado, mostrano i discepoli mentre portano avanti l'azione apostolica; interessante in questo senso è il riferimento di Pietro nel suo discorso a Cornelio al fatto che sono stati costituiti testimoni della resurrezione di Cristo coloro che avevano mangiato e bevuto con lui, traduzione del *vos testimonium perhibetis, quia ab initio mecum estis* di Gesù nel presente brano del vangelo.

Inoltre, pur non essendo tra le letture offerte dall'OC, si può fare riferimento anche ad *At* 4, 31: dopo che tutta la primitiva comunità cristiana ha pregato insieme per affrontare le minacce dei giudei, «il luogo in cui erano radunati tremò e tutti furono colmati di Spirito Santo e proclamavano la parola di Dio con franchezza». In questo senso è interessante anche *At* 5, 32, ove si raccoglie la testimonianza di Pietro di fronte al Sinedrio: quando gli viene chiesta ragione del suo insegnamento dopo che gli era stato ingiunto dal Sinedrio stesso di non predicare, Pietro riassume gli eventi di Gesù e afferma: «di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo, che Dio ha dato a quelli che gli obbediscono».

Tra i salmi poi spicca innanzitutto il Salmo 21 che presenta anche un ritornello variante tratto proprio da questa pericope: «Quando verrà il Paràclito voi date testimonianza». Vi sono poi anche i Salmi 95, 116 e 144 che riprendono proprio il tema della testimonianza davanti a tutti i popoli; in tutti i casi la proclamazione congiunta di uno di questi salmi e della presente pericope giovannea permette di mostrare che è lo Spirito a guidare i fedeli nel loro impegno apostolico, è lui il maestro interiore.

Nell'eucologia tutti questi temi sono ampiamente presenti: la colletta variante del formulario "A", ad esempio, ha come *scopus* che lo Spirito ci renda testimoni del vangelo di Cristo, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

8.12. *Gv 16, 5-7. 12-13a*

«In quel tempo Gesù disse ai suoi discepoli: ⁵“Ora vado da colui che mi ha mandato e nessuno di voi mi domanda: “Dove vai?”. ⁶Anzi, perché vi ho detto questo, la tristezza ha riempito il vostro cuore. ⁷Ma io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Paraclito; se invece me ne vado, lo manderò a voi. ¹²Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. ^{13a}Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità”»

Anche in questo caso ci troviamo all'interno del discorso di addio di Gesù durante l'Ultima Cena; siamo ormai al termine di tale discorso, poiché il capitolo 16 è l'ultimo che raccoglie le parole di Gesù prima della grande orazione sacerdotale che occupa il capitolo 17. Gli esegeti sono soliti individuare in *Gv 16, 4b-33* la terza parte del discorso di addio; non vi è tuttavia un chiaro consenso sulla divisione interna di questa sezione⁵⁹⁸.

L'unità composta dai vv. 4b-15 contiene diversi temi rilevanti; innanzitutto essa si apre con un riferimento alla prossima dipartita di Gesù e alla tristezza che ne deriva ai discepoli, una tristezza che va al di là del sentimento per la perdita del Signore e che si riferisce anche alla descrizione, appena ascoltata (*Gv 16, 1-4a*), delle persecuzioni che li attendono. Allo stesso tempo Giovanni dedica i vv. 8-11 a quella che è stata definita l'attività forense del Paraclito: la sua venuta porterà la luce della verità e in una sorta di giudizio proverà la colpevolezza del mondo e la

⁵⁹⁸ Alcuni vi individuano quattro unità: 4b-11, 12-15, 16-24, 25-33, come R. KIEFFER, *John, o.c.*, 990 o anche P. PERKINS, *Il Vangelo secondo Giovanni, o.c.*, 1279-1280. R. E. Brown ritiene che la suddivisione in quattro unità risponda al desiderio da parte di diversi esegeti di vedere uno stretto parallelismo tra *Gv 13, 31-14, 31* e *16, 4b-33* anche nella struttura; egli invece ritiene che tale parallelismo vada ricercato nel materiale del discorso piuttosto che nella sua costruzione. Tali ragioni ci sembrano convincenti per suddividere la terza sezione in due unità: la prima corrisponderebbe ai vv. 4b-15, mentre la seconda occuperebbe i restanti vv. 16-33 (cfr. R. E. BROWN, *Giovanni, o.c.*, 859-860).

giustizia di Cristo⁵⁹⁹. I vv. 12-15 sono invece centrati sulla missione del Paraclito come maestro dei discepoli: egli li guida alla verità tutta intera, quella verità che Gesù possiede in pienezza perché la condivide con il Padre ma che i discepoli non sono in grado di comprendere in tutta la sua profondità; avranno dunque bisogno dell'insegnamento dello Spirito Santo per giungere alla conoscenza della verità. Da notare qui la stretta connessione instaurata da Giovanni tra le tre Persone della Trinità per mezzo della verità⁶⁰⁰.

La prima differenza tra la pericope liturgica e quella biblica è la soppressione dei vv. 8-11, che contengono la descrizione dell'effetto della venuta dello Spirito quanto al peccato, alla giustizia ed al giudizio⁶⁰¹. D'altra parte è anche assai importante l'*explicit* che elimina il riferimento al rapporto tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo in relazione alla verità⁶⁰². Qui l'attenzione è tutta centrata sulla promessa dell'invio dello Spirito da

⁵⁹⁹ Ci troviamo di fronte a uno dei passi più difficili del quarto Vangelo; poiché non è nostro scopo entrare nel dettaglio dell'interpretazione di questi versetti ma solo accennare al contesto interpretativo originario, rimandiamo a R. E. BROWN, *Giovanni, o.c.*, 862-865, ove si trova anche un'abbondante bibliografia al proposito.

⁶⁰⁰ Cfr. R. KIEFFER, *John, o.c.*, 990.

⁶⁰¹ «E quanto sarà venuto, dimostrerà la colpa del mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio. Riguardo al peccato, perché non credono in me; riguardo alla giustizia, perché vado al Padre e non mi vedrete più; riguardo al giudizio, perché il principe di questo mondo è già condannato».

⁶⁰² Non vengono infatti presi in considerazione i vv. 13b-15: «perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà».

parte di Cristo e sul rapporto con la verità; infatti anche il titolo – *Spiritus veritatis deducet vos in omnem veritatem*⁶⁰³ – ci indica questa direzione.

L'accento alla venuta del Paraclito ci proietta già idealmente nell'ambito della Pentecoste, istituendo in tal modo uno stretto legame con la presente celebrazione. In secondo luogo l'insistenza sul rapporto con la verità ci aiuta ad approfondire il contenuto della missione del Paraclito; l'espressione *Spiritus veritatis* infatti indica che lo Spirito Santo è Spirito di verità, poiché la conoscenza di fede è possibile solo nello Spirito Santo⁶⁰⁴, solo grazie alla missione congiunta del Figlio e dello Spirito ci viene rivelata la verità su Dio. D'altra parte tale verità non è solo un dato intellettuale, una conoscenza che salva di per sé, ma richiede una vita secondo tale verità, e ciò non si può dare senza la presenza del Paraclito nell'anima del fedele⁶⁰⁵. Le parole di Cristo segnalano che la missione dello Spirito consiste nel condurre la sua Chiesa alla pienezza della verità⁶⁰⁶. In base anche ad altri passi giovannei (*Gv* 14, 25-26; 16, 13-14) sappiamo che tale pienezza consiste nel ricordare alla sua Chiesa la verità che Cristo ha insegnato con la predicazione e con l'esempio, fare in modo che la vita e l'insegnamento di Cristo siano compresi in profondità, ed infine spingere all'azione apostolica: dare testimonianza di Cristo, porre gli uomini di fronte alla verità del mistero pasquale.

⁶⁰³ Il titolo dato a questa pericope, così come riportato dall'OC, è errato; dice infatti «*Spiritus veritatis ducet vos in omni veritati*». Tuttavia l'OLM ha corretto questo errore (cfr. *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera, o.c., n. 768*).

⁶⁰⁴ Cfr. CCC, 683.

⁶⁰⁵ Cfr. *ibid*, 735-736.

⁶⁰⁶ L'originale greco (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ) sottolinea un aspetto assai interessante poiché la preposizione ἐν con il dativo unita ad un verbo di movimento implica l'idea che al movimento segue uno stato di permanenza (cfr. L. ROCCI, *Vocabolario Greco Italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 1998³⁹, s.v.).

Il contesto letterario aiuta a sottolineare l'istruzione che gli Apostoli ricevettero da parte dello Spirito Santo a Pentecoste: sia la seconda che la quarta lettura tratte dagli Atti degli Apostoli mostrano la comprensione del mistero di Cristo alla quale essi giunsero grazie alla venuta del Paraclito. Nella seconda (*At* 2, 1-6. 14. 22b-23. 32-33) Pietro afferma la glorificazione di Cristo alla destra del Padre e agisce con coraggio davanti a tutta Gerusalemme e ai pellegrini giunti per la Pasqua; nella quarta (*At* 10, 1. 33-34a. 37-44) è ancora Pietro a spiegare a Cornelio e a tutta la sua casa quanto si riferisce a Gesù e alla salvezza che in lui è stata proclamata.

Nella stessa direzione vanno pure le pericopi paoline tratte da *Rm* 5 e 8: la prima nel senso del compimento della promessa di Gesù di inviarcì il Paraclito; le altre due (*Rm* 8, 14-17 e 26-27) invece più sul versante dell'istruzione che riceviamo grazie allo Spirito Santo che Cristo ci ha donato. Non vanno dimenticati neppure i salmi, in particolare il *Sal* 22 ed il *Sal* 95 che ben si compaginano con questa pericope, il primo grazie all'accento al fatto che se Dio è accanto a noi, non manchiamo di nulla; il secondo perché conoscere la verità su Dio porta alla sua esaltazione, da cui l'invito del salmo ad annunciare a tutti i popoli la gloria di Dio.

Tutti questi temi sono toccati dall'eucologia dell'OC: si pensi ad esempio alla colletta *pro opportunitate*, nella quale si chiede con le medesime parole di questa pericope evangelica che il Paraclito ci conduca a tutta la verità, secondo la promessa fatta dal Figlio⁶⁰⁷.

9. *Un tentativo di sintesi*

Al termine dello studio condotto sul Lezionario dell'OC riteniamo necessario offrire una visione d'insieme di quanto fin qui ravvisato. È evidente che la semplice lettura del capitolo potrebbe di primo acchito

⁶⁰⁷ Da notare che il testo dell'orazione utilizza il verbo *induco*, diversamente dalla Neovulgata che usa *deduco*. Il verbo *induco* accompagnato da *in* con accusativo è lo stesso usato per la chiusa del Padre nostro *et ne nos inducas in tentationem*.

sconcertare, tanti e tanto diversi sono i dati che ne emergono. Cercheremo dunque di sintetizzare quanto affiorato dal lavoro svolto sempre in ordine allo studio degli aspetti pneumatologici della celebrazione.

Il primo riscontro che emerge è di carattere metodologico: il presente capitolo costituisce una dimostrazione empirica dell'affermazione dell'*Ordo Lectionum Missæ* secondo la quale: «la stessa celebrazione liturgica (...) diventa un nuovo evento e arricchisce la parola stessa di una nuova efficace interpretazione»⁶⁰⁸. Pur avendo limitato il nostro studio solo ad alcuni rimandi reciproci tra le pericopi della Sacra Scrittura e l'eucologia e all'interno della liturgia della parola stessa, abbiamo avuto modo di mostrare la verità di tale affermazione; il fatto che tale studio sia stato espressamente limitato ad alcune coincidenze avvalora ulteriormente tale asserto. Qualora venisse presa in considerazione una celebrazione nella sua interezza, questo tipo di analisi potrebbe essere ulteriormente approfondito e potrebbe permettere di scoprire ulteriori aspetti di interesse.

La seconda evidenza che richiama l'attenzione alla lettura del presente capitolo è la ricchezza di temi che la liturgia della parola apporta alla celebrazione. Se lo studio dell'eucologia ha permesso di mostrare la notevole ricchezza tematica in essa contenuta, quello effettuato sulla liturgia della parola ha portato ad un rilevante ampliamento dell'orizzonte tematico. Risulta dunque assai interessante cercare di sintetizzare e, almeno in parte, sistematizzare i contenuti tematici, raggruppandoli per aree.

9.1. *L'eco dell'eucologia*

Non v'è dubbio che le pericopi proposte dall'OC contengono in buona parte temi presenti anche nei testi eucologici e assai tipici della consueta trattazione della confermazione. Si pensi al tema dello Spirito Santo come dono: esso è forse il tema più ricorrente dell'OC, presente in tutte le sezioni del libro liturgico; il Dono per eccellenza, lo Spirito appunto, era stato

⁶⁰⁸ *Ordinamento delle letture della Messa, o.c., n. 3.*

promesso da Cristo nella sua predicazione, in particolare nella sua tradizione giovannea e tale promessa viene mantenuta non solo per gli Apostoli a Pentecoste, ma anche per ciascun fedele in quel prolungamento della grazia della Pentecoste che è la confermazione.

Un altro tema caro alla tradizione della confermazione - e confermato sia dai testi eucologici che da quelli scritturistici - è quello del dono dello Spirito come equipaggiamento alla lotta, come preparazione ad affrontare le difficoltà presenti nella vita del cristiano. Si tratta del classico tema del dono dello Spirito Santo *ad robur*, tanto caro soprattutto agli autori medievali e moderni, molto meno a quelli contemporanei⁶⁰⁹. D'altra parte esso è innegabilmente presente, pur non essendo preponderante.

Vi è poi senz'altro anche il tema della più perfetta configurazione a Cristo che il dono dello Spirito porta con sé; tale tema si dimostra assai più ricco e fecondo di quanto possa apparire ad uno sguardo superficiale, poiché è presentato secondo punti di vista diversi. Innanzitutto la configurazione a Cristo porta il fedele a vivere come figlio di Dio: non si tratta di una prerogativa esclusiva della confermazione, ma è assai presente nei testi analizzati⁶¹⁰. In secondo luogo essa comporta il fatto che ciascun confermato è chiamato a vivere l'oblio di sé e l'obbedienza di Cristo; questo aspetto è spesso collegato a quello della testimonianza di fronte al mondo e delle difficoltà che ogni cristiano, ad imitazione di Gesù, dovrà affrontare se vuole rimanere fedele a Cristo. In questo senso è facile vedere la connessione con il tema succitato del dono dello Spirito *ad robur*.

⁶⁰⁹ Ne è un segno il fatto che non se ne faccia cenno in un volume che compila ed ordina criticamente la bibliografia sul sacramento fino alla data di pubblicazione (cfr. A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, Caro salutis cardo 3, Messaggero, Padova 1987).

⁶¹⁰ Tale riscontro conferma, qualora ve ne fosse bisogno, che la confermazione può essere meglio compresa solo tenendo presente il contesto dell'iniziazione cristiana, e non isolandola da esso.

9.2. *Lo Spirito Santo come dono*

La dimensione più frequentemente sottolineata nella liturgia della parola è quella del dono. Dio concede ai fedeli un dono che racchiude tutti i doni, il Dono per eccellenza: lo Spirito Santo. Per questa ragione è spesso descritto in termini di abbondanza e di pienezza. Il dono è frutto del mistero pasquale di Cristo e ci è stato da lui elargito dopo che si è assiso alla destra del Padre.

Tale donazione non presuppone nessun merito da parte nostra, è generosa elargizione divina; inoltre essa viene a compiere le promesse divine, sia quelle fatte nell'Antico Testamento, che quella più esplicita fatta da Gesù prima di lasciare questo mondo. Inoltre si tratta di un dono duraturo, un dono che resterà con noi *in aeternum*.

Lo Spirito che ci viene donato si colloca al centro dell'anima del fedele, nel suo cuore, e con la sua presenza e la sua azione illumina, conforta, irrobustisce tutte le facoltà dell'uomo per mezzo dei suoi doni. Da qui scaturiscono tutte le altre dimensioni dell'azione dello Spirito.

9.3. *Lo Spirito Santo origine delle virtù*

Lo Spirito Santo, donato al credente in maniera speciale mediante il sacramento della confermazione, agisce nell'anima quale principio operativo e si manifesta come tale nella vita virtuosa. Ciascuna delle virtù umane riceve dall'inabitazione dello Spirito un incremento che porta il cristiano a comportarsi in maniera degna della sua condizione di figlio di Dio. Inoltre i frutti dello Spirito Santo sono proprio una manifestazione della presenza e dell'azione del Paraclito nelle anime dei fedeli.

Questo processo inizia già grazie al battesimo, ma la più perfetta configurazione a Cristo donata dalla confermazione lo porta a compimento. La vita dei fedeli infatti assomiglia a quella del Maestro se si sforza di esprimersi attraverso le virtù proprie della vita di Cristo; essa tuttavia non è questione di puro sforzo personale, ma frutto della presenza e dell'azione

dello Spirito Santo nelle anime dei fedeli. Il cristiano riceve dunque una dimensione operativa nuova: lo Spirito Santo non solo è presente in lui, ma agisce anche in modo da consentirgli di vivere in conformità alla legge di Dio.

9.4. *Apostolato e testimonianza*

Un aspetto importante della confermazione, sottolineato in misura maggiore dalla liturgia della parola rispetto a quanto visto nei testi eucologici, è quello della testimonianza di fronte al mondo. I cristiani segnati con il sacro crisma sono chiamati a diffondere intorno a loro il *bonus odor Christi*, il profumo di Cristo.

Tale dimensione si manifesta in primo luogo non vergognandosi di Cristo, indipendentemente dalle conseguenze negative che ciò possa comportare. Ma non basta: la vita cristiana non esige solo la testimonianza silenziosa, ma comporta anche la dimensione apostolica, cioè l'annuncio di Cristo risorto in mezzo agli uomini. Tale dimensione - che potremmo anche definire missionaria - non è compito riservato a pochi ma è affidato a tutti i cristiani proprio in forza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, e quindi da svolgersi nel contesto della loro vita ordinaria.

L'apostolato dei fedeli nasce dall'azione dello Spirito nei loro cuori. Egli concede una più profonda comprensione del mistero di Cristo ed è lui stesso a rendere testimonianza in noi; ciò comporta che la testimonianza sia veritiera e che non si interrompa, che non dipenda dalla buona volontà del singolo o dei gruppi. Egli infatti rende idonei a questo compito e dà l'equipaggiamento necessario, perché per mezzo dei suoi doni concede il coraggio e la forza necessari per non indietreggiare davanti alle difficoltà che la testimonianza porta con sé.

Poiché è lo Spirito stesso che rende testimonianza per mezzo dei fedeli, il mandato missionario non richiede ulteriori riconoscimenti; tuttavia non si tratta di un'attività anarchica: essa si svolge con l'incoraggiamento della gerarchia e in unione con essa. Inoltre si rivolge a tutti, perché consiste

precisamente nell'annuncio universale di salvezza; proprio in questo contesto vediamo la vigenza dei carismi nell'unità della vocazione cristiana ed il ruolo dei doni a favore della comunità.

9.5. *Conversione e vocazione*

Una dimensione pressoché assente nell'eucologia ma rilevante nelle pericopi studiate è quello della vocazione. Dio chiama ciascuno a seguirlo da vicino, e lo Spirito Santo è colui che ha il compito di proporre la chiamata, di sollecitare una risposta positiva e di fornire la forza necessaria a seguire i piani divini. Tale chiamata è universale, proposta a tutti gli uomini senza eccezioni.

La vocazione cristiana richiede sempre una conversione, intesa come un cambiamento di prospettiva e di mentalità quando si viene posti di fronte ai piani divini; in questo senso si può affermare che la vita cristiana è costituita essenzialmente da conversioni successive. Esse sono suscitate e sostenute proprio dal Paraclito, il quale, come principio operativo nuovo, agisce nel cuore del fedele per portarlo ad una più profonda unione con Dio. Che tale dimensione sia legata alla confermazione è un fatto nuovo, nel senso che l'eucologia non lo presenta come tema saliente ed anche gli studi specifici sulla confermazione non vi accennano⁶¹¹. Si tratta di una conferma, laddove ve ne fosse bisogno, dell'importanza della liturgia della

⁶¹¹ In questo senso l'accurato e documentato studio di Dacquino sulla confermazione alla luce della Sacra Scrittura non cita nemmeno il passo di Ez 36, 24-28 come attinente in qualche modo al tema trattato (cfr. P. DACQUINO, *Un dono di spirito profetico: la cresima alla luce della bibbia.*, o.c.). Cecchinato invece, studiando criticamente il dibattito teologico relativo alla confermazione, cita questo passo nella descrizione degli studi che prendono in considerazione la dimensione escatologica del sacramento (cfr. A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, o.c., 161-162, ove l'Autore cita lo studio di M. MAGRASSI, «*Confirmatione Baptisma perficitur*». Dalla «*perfectio*» dei Padri alla «*aetas perfecta*» di San Tommaso, o.c.).

parola per una più profonda comprensione di tutte le dimensioni del sacramento.

9.6. *Pienezza e gioia*

Lo Spirito Santo è il Dono che comprende tutti i doni; Dio dona sempre con larghezza, ma nelle pericopi analizzate è relativamente frequente il riferimento alla sovrabbondanza del dono. In questo senso la sua venuta per mezzo dei sacramenti – ed in modo particolare, dato che è il nostro contesto rituale, per mezzo della confermazione – ha come conseguenza l'esperienza della benedizione divina nella sua dimensione di generosità. Essa è variamente espressa, ma ci sembra che siano soprattutto due termini a descriverla convenientemente: la sazietà e la gioia. L'idea della sazietà esprime bene la pienezza del dono; riferita allo Spirito Santo, rimanda alla categoria di benedizione divina di cui il Padre è la sorgente: Egli ci comunica la vita divina per mezzo del Figlio e lo Spirito è il Dono, il contenuto della benedizione stessa⁶¹². La gioia è uno dei frutti dello Spirito Santo, manifestazione esterna della presenza e dell'azione dello Spirito nell'anima del credente.

9.7. *La preghiera*

Lo Spirito Santo che inabitava nell'anima del fedele comporta una somiglianza a Cristo che si configura come filiazione divina. Il Paraclito dunque modifica essenzialmente il rapporto tra la creatura ed il Creatore, rendendola figlio di Dio. L'essere figli di Dio non è un semplice titolo di appartenenza, ma modifica ontologicamente la persona, modificandone quindi anche le relazioni con Dio. Ciò ha delle conseguenze importanti anche nel nostro modo di rivolgerci a Dio Padre; infatti è lo Spirito che suscita in noi il desiderio di rivolgerci al Padre nella preghiera ed è sempre

⁶¹² Cfr. CCC, 1077-1083.

lo Spirito che rende efficace tale aspirazione. La liturgia lo spiega dicendo che è lo Spirito che prega in noi. Inoltre il dono dello Spirito, configurandoci più strettamente al Figlio, ci rende partecipi anche del suo ufficio sacerdotale, che si esprime per ogni fedele nel sacerdozio comune.

9.8. *Gli elementi celebrativi*

L'ultimo aspetto che ci preme sottolineare è il riscontro di numerosi riferimenti agli elementi costitutivi della celebrazione ed al contesto celebrativo all'interno delle pericopi scritturistiche. Si pensi ad esempio ai rimandi all'imposizione delle mani o all'unzione, piuttosto che al concetto del sigillo dello Spirito posto sul fedele; vi sono anche molteplici accenni al battesimo e all'iniziazione cristiana nel suo complesso, come pure almeno un rimando all'Eucaristia. Pur non essendo elementi pneumatologici in senso stretto, sono tuttavia rilevanti per uno studio elaborato dei rapporti tra liturgia della parola e celebrazione nel suo complesso.

CAPITOLO IV. IL RITO DELLA CONFERMAZIONE

Il primo capitolo dell'OC, che descrive il rito della confermazione entro la Messa, indica che dopo la proclamazione del Vangelo il vescovo resti seduto alla sede e si dia luogo alla presentazione dei confermandi da parte del parroco; in alternativa essa può essere fatta da un sacerdote, da un diacono o da un catechista a seconda delle consuetudini locali. Ove possibile i confermandi vengono chiamati per nome e prendono posto nel presbiterio⁶¹³. Da tale presentazione non emergono aspetti pneumatologici significativi, al di là di quelli che si possono individuare nel costituirsi dell'assemblea liturgica e nella vocazione cristiana in generale.

A. L'OMELIA

Nell'omelia⁶¹⁴ il vescovo ha il compito di illuminare le letture proclamate, in modo da portare i confermandi, i loro padrini e genitori e tutti i fedeli ad una maggior comprensione del mistero della confermazione⁶¹⁵. L'OC

⁶¹³ L'OC contempla anche la possibilità che i confermandi siano bambini (*pueri*) e pertanto vengano condotti da uno dei padrini o da uno dei genitori e prendano posto davanti al vescovo. Se poi sono assai numerosi (*permulti*) non vengano chiamati per nome ma prendano posto opportunamente davanti al vescovo (cfr. OC, 21).

⁶¹⁴ Abbiamo scelto di offrire lo studio dello schema dell'omelia all'inizio del presente capitolo sia per non appesantire ulteriormente il capitolo precedente sia perché si tratta del primo elemento specifico proposto dall'OC.

⁶¹⁵ Cfr. OC, 22.

propone uno schema nel quale vengono raccolte le idee essenziali che devono essere toccate dal vescovo; questi può non usare le medesime parole, ma è opportuno che esprima i concetti chiave ivi contenuti.

«Apostoli, qui die Pentecostes, secundum Domini promissionem, Spiritum Sanctum acceperant, potestatem habebant opus Baptismi per donationem Spiritus Sancti perficiendi, sicut legimus in Actibus Apostolorum. Cum sanctus Paulus super quosdam baptizatos manus imposuisset, venit Spiritus Sanctus super eos, et loquebantur linguis et prophetabant» (OC, 22/1).

Lo schema si apre con il riferimento agli apostoli, i quali, avendo ricevuto a Pentecoste lo Spirito Santo che Cristo aveva loro promesso, ricevettero il potere di portare a termine (*perficere*) l'opera del battesimo attraverso il dono (*donatio*) dello Spirito Santo. Ad esempio di questa prassi viene portato quanto fece S. Paolo con i cristiani di Efeso attraverso l'imposizione delle mani (*At 19, 5-6*) e le conseguenze dovute alla discesa dello Spirito Santo su di essi: parlavano in lingue e profetavano.

Il richiamo esplicito a quanto leggiamo negli Atti degli Apostoli rimanda immediatamente ai brani proposti dal Lezionario dell'OC quali *At 1, 3-8* – che raccoglie la promessa del Signore di inviare lo Spirito Santo e la conseguente missione affidata agli apostoli di portare a compimento l'opera iniziata con il battesimo – come pure ad *At 2, 1ss* che riporta gli eventi di Pentecoste, oltre che evidentemente ad *At 8, 1ss* e *19, 1ss*. Il riferimento poi alla glossolalia e alla profezia come conseguenze della donazione dello Spirito rinvia anche a *1Cor 12, 4-13* ove S. Paolo spiega la varietà dei carismi nell'unità dello Spirito.

Il punto successivo riguarda la prassi attuale: i vescovi, successori degli apostoli godono della stessa potestà e conferiscono lo Spirito Santo a coloro che sono già stati rigenerati per mezzo del battesimo:

«Episcopi, Apostolorum successores, eadem gaudent potestate, et sive per se sive per presbyteros ad hoc ministerium adimplendum legitime constitutos, Spiritum Sanctum iis conferunt, qui per Baptismum iam sunt regenerati» (OC, 22/2).

Il vocabolario utilizzato in questi primi due paragrafi è quello classico, utilizzato anche dall'eucologia: il verbo *perficere* che indica che con la confermazione viene portata a compimento l'opera iniziata con il battesimo,

il dono dello Spirito espresso come *donatio*, la nuova vita ricevuta nel battesimo, definito come *regeneratio*.

Per quanto attiene ai contenuti, questo punto dell'omelia si rifà oltre che alla continuità tra apostoli e vescovi, anche ai passi scritturistici analizzati. In particolare si può instaurare un efficace collegamento con le pericopi degli Atti che narrano ciò che gli apostoli facevano in relazione al battesimo e all'imposizione delle mani per il dono dello Spirito (si vedano ad esempio *At 8, 1ss; 10, 1ss; 19, 1b-6a*).

Come si può facilmente osservare, fin dai primi capoversi dello schema d'omelia, la confermazione viene caratterizzata soprattutto come il sacramento del dono dello Spirito Santo.

Successivamente lo schema passa a descrivere l'oggi della Chiesa:

«Etsi hodie adventus Spiritus Sancti dono linguarum non amplius declaratur, fide tamen scimus illum, per quem caritas Dei in cordibus nostris diffunditur et in unitate fidei et multiplicitate vocationum congregamur, a nobis accipi invisibiliterque ad sanctificationem et unitatem Ecclesiae operari» (OC, 22/3).

Anche oggi lo Spirito Santo viene donato, benché non si presenti con il dono delle lingue con cui si manifestò a Pentecoste. È la fede a guidarci nella conoscenza della venuta dello Spirito Santo; per mezzo dell'avvento dello Spirito, la carità viene diffusa nei nostri cuori e veniamo radunati nell'unità della fede e nella molteplicità delle vocazioni. L'obiettivo dello Spirito Santo è di lavorare invisibilmente alla santificazione e all'unità della Chiesa.

Ritroviamo qui chiari riferimenti – oltre che al racconto di Pentecoste presente negli Atti e poc'anzi citato – a *Rm 5,5* («*caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*») e a *Ef 4, 13* («*donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*»), passi entrambi relazionati con il dono dello Spirito e spesso citati a proposito della confermazione. Interessante notare il riferimento alla santificazione dei fedeli, operata dallo Spirito nella cornice dell'unica fede e della molteplicità delle vocazioni, che rimanda chiaramente a *1Cor 12, 4ss* oltre che a *Ef 4, 1-6*.

Il paragrafo successivo descrive il dono dello Spirito, che i confermandi stanno per ricevere:

«*Donatio Spiritus Sancti, quem accepturi estis, dilectissimi, signaculum erit spiritale, quo vos Christi conformes et Ecclesiae eius membra perfectius fietis. Spiritu enim Sancto unctus in baptisate, quod a Ioanne recepit, ipse Christus missus est ad opus ministerii sui, ut eiusdem Spiritus ignem in terram effunderet*» (OC, 22/4).

Il dono dello Spirito è descritto come *signaculum spiritale*, per mezzo del quale ciascuno viene reso più perfettamente (*perfectius fietis*) conforme a Cristo e membro della sua Chiesa. Infatti Cristo stesso, unto dallo Spirito nel battesimo di Giovanni, venne inviato a compiere il proprio ministero, per diffondere sulla terra il fuoco del medesimo Spirito.

Qui il termine *signaculum* viene qualificato come *spiritale* a significare la *donatio Spiritus Sancti*. È S. Ambrogio a designare la confermazione come *spiritale signaculum*⁶¹⁶; per il santo vescovo di Milano esso è un'immagine di Cristo impressa nel cuore del battezzato che lo riceve, mentre lo Spirito Santo è il sigillo che la imprime⁶¹⁷. Nel nostro testo troviamo un corrispettivo nell'affermazione: *quo vos Christi conformes [...] perfectius fietis*. La configurazione a Cristo include il carattere impresso nell'anima per mezzo di questo sacramento, ma non si riduce ad esso. Infatti la *donatio Spiritus Sancti* in senso stretto implica la grazia santificante, perché con il carattere non si riceve ancora lo Spirito come dono, ma solo la sua azione. Nella DCN Paolo VI lascia intendere che l'altro effetto (*Ecclesiae Christi membra perfectius fieri*) riguardi soltanto il carattere; tuttavia in LG, 11/1 la

⁶¹⁶ Cfr. SANT'AMBROGIO, *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, O. FALLER, G. BANTERLE (edd.), o.c., 120-121 e 157-159; IDEM, *Lo Spirito Santo. Mistero dell'incarnazione del Signore*, O. FALLER, C. MORESCHINI (edd.), Opera Omnia di sant'Ambrogio, XVI, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano-Roma 1979, 110-111.

⁶¹⁷ Cfr. S. SOTO MARTORELL, *Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana. Estudio teológico en el «De Sacramentis» y el «De Mysteriis» de San Ambrosio*, o.c., 128-138.

frase *perfectius Ecclesiae vinculantur* riguarda la grazia del sacramento, mentre al carattere è riferito quanto si dice più oltre sull'obbligo di diffondere e di difendere la fede⁶¹⁸.

È interessante inoltre notare il parallelo che viene istituito tra il *signaculum spiritale* dato dalla confermazione e l'unzione di Cristo al Giordano, punto di partenza della sua vita pubblica (cfr. *Mc* 1, 9ss). Dopo aver affermato che i confermandi stanno per diventare più perfettamente conformi a Cristo per mezzo del *signaculum spiritale*, la traccia usa la congiunzione *enim*, "infatti", per introdurre quanto si riferisce a Cristo: infatti Cristo stesso, unto dallo Spirito Santo nel battesimo ricevuto da Giovanni, fu inviato a realizzare il suo ministero. Inoltre non va dimenticato che quello del *signaculum* è uno dei temi principali della pericope tratta da *Ef* 1.

Qui lo schema cita anche indirettamente alcuni passi scritturistici, in primo luogo - tra quelli proposti dal Lezionario dell'OC - *Mt* 16, 24-27, ove il titolo attribuito alla pericope («*Si quis vult post me venire, abneget semetipsum*») indica che la sequela di Cristo implica rinnegare se stessi, proprio come Cristo ha fatto attraverso la morte ignominiosa sulla Croce. Si tratta quindi di assomigliare a Cristo e a Cristo crocifisso, cioè di essere configurati più perfettamente a Lui per mezzo dello Spirito Santo. Vi è poi la citazione di *Lc* 12, 49 («Sono venuto a gettare fuoco sulla terra, e quanto vorrei che fosse già acceso!») in riferimento al fuoco che Cristo è venuto a portare sulla terra, come pure possono essere individuate altre citazioni relative al battesimo di Cristo (*Mt* 3,12 ss; *Mc* 1, 9 ss; *Lc* 3, 21 ss; *Gv* 1, 28 ss).

Il paragrafo successivo dello schema dell'omelia si apre ora alla considerazione degli effetti della segnazione:

⁶¹⁸ Lo dimostra l'esame dell'iter redazionale (Cfr. J. ZERNDL, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des zweiten Vatikanischen Konzils: «Sacramento confirmationis perfectius Ecclesiae vinculantur tamquam veri Christi testes»* (LG, 11), Bonifatius, Paderborn 1986, pp. 195-298, citato in A. MIRALLES, *Teologia Liturgica fondamentale*, pro manuscripto, Roma 2009, 110).

«Vos ergo, qui iam baptizati estis, nunc accipietis virtutem Spiritus eius et cruce eius in fronte signabimini. Testimonium igitur Passionis et Resurrectionis eius coram mundo perhibere debetis, ita ut conversatio vestra, ut ait Apostolus, sit in omni loco bonus odor Christi. Cuius mysticum corpus, quod est Ecclesia, Dei populus, diversas ab eo accipit gratias, quas idem Spiritus Sanctus singulis dividit ad ædificationem corporis in unitate et caritate» (OC, 22/5).

I cresimandi, che sono già stati battezzati, stanno per ricevere la forza dello Spirito Santo e stanno per essere segnati con il segno della croce sulla fronte; questo è il fondamento sul quale poggia la testimonianza della Passione e Risurrezione di Cristo che essi devono dare davanti al mondo, affinché essi siano ovunque il buon profumo di Cristo⁶¹⁹.

Se leggiamo questo paragrafo dello schema insieme al precedente, notiamo che viene esplicitato un parallelismo interessante: da una parte c'è l'unzione pneumatologica di Cristo nel suo battesimo che inaugura la sua missione; dall'altra l'unzione del cristiano che, già battezzato, sta per ricevere la *virtus* dello Spirito di Cristo, in vista della testimonianza che dovrà dare di fronte al mondo. In tale parallelismo il fine del ministero di Cristo è l'effusione sulla terra del fuoco del suo Spirito, mentre, nella vita del cristiano, la *virtus* dello Spirito e la segnazione sulla fronte con la croce di Cristo ricevute nella confermazione sono la base del dovere di rendere testimonianza a Cristo e di diffonderne il buon profumo.

Segue un ulteriore riferimento alle grazie elargite dallo Spirito Santo sulla Chiesa, corpo mistico di Cristo e popolo di Dio: tali grazie vengono distribuite ai singoli per l'edificazione del corpo nell'unità e nella carità. È facile vedere qui un chiaro riferimento alla Pentecoste e alle lingue di fuoco che si separavano e si posavano su ciascuno degli Apostoli: i carismi, le grazie dello Spirito vengono donati per il bene della Chiesa, per l'utilità comune dei fedeli⁶²⁰.

⁶¹⁹ L'OC fa qui riferimento esplicito a 2Cor 2, 14: «*Deo autem gratias, qui semper triumphat nos in Christo et odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco*».

⁶²⁰ Cfr. 1Pt 4, 10: «Ciascuno, secondo il dono (χάρισμα) ricevuto, lo metta a servizio degli altri, come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio». Non si

«*Estote ergo membra viva huius Ecclesiae et, sub ductu Spiritus Sancti, omnibus servire studete, sicut Christus, qui non venit ministrari, sed ministrare*» (OC, 22/6).

La conclusione dell'omelia è un invito ad essere membra vive della Chiesa e, lasciandosi guidare dallo Spirito Santo, a servire come Cristo, che non è venuto per essere servito ma per servire.

L'espressione *membra viva* proviene da LG, 33, tutto dedicato all'apostolato dei laici ove si afferma la deputazione dei fedeli laici all'apostolato da parte del Signore per mezzo del battesimo e della confermazione; inoltre viene pure sottolineato che è in ragione dei doni ricevuti che i laici sono strumento vivo della missione della Chiesa⁶²¹.

Vi è infine anche un accenno esplicito allo Spirito Santo, qui citato come colui che guida nello sforzo di servire tutti ad imitazione di Cristo; siamo dunque ancora una volta in presenza del tema dell'azione dello Spirito nelle anime per una vita virtuosa, tema che abbiamo visto essere assai presente nella liturgia della parola⁶²².

Dallo schema proposto si deduce che l'omelia termina con un invito a prepararsi per la rinnovazione delle promesse battesimali: «*Nunc autem,*

tratta di privilegi dati solo ad alcuni, ma distribuiti dallo Spirito a tutti, ad ognuno come Egli vuole. Qui si può vedere un riferimento interno al precedente passo dello schema dell'omelia nel quale si parlava della molteplicità delle vocazioni nell'unità della fede.

⁶²¹ «L'apostolato dei laici è la partecipazione alla stessa salvifica missione della Chiesa, e a questo apostolato sono tutti deputati dal Signore stesso per mezzo del battesimo e della confermazione. (...) [I] laici sono particolarmente chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo. Così ogni laico, per ragione degli stessi doni ricevuti, è il testimone e insieme lo strumento vivo della missione della Chiesa stessa "secondo la misura dei doni di Cristo" (Ef. 4, 7)»: LG, 33.

⁶²² Cfr. Cap. III, D.9.3

priusquam Spiritum accipiatis, mementote fidei, quam in Baptismate professi estis vel parentes et patrini vestri cum Ecclesia professi sunt» (OC, 22/7)⁶²³.

B. RENOVATIO PROMISSIONUM BAPTISMALIUM

Postea Episcopus interrogat confirmandos, qui omnes simul stant, dicens:

Abrenuntiatis Satanæ et omnibus operibus et seductionibus eius?

Confirmandi omnes simul respondent: Abrenuntio.

Episcopus: Creditis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ?

Confirmandi: Credo.

Episcopus: Creditis in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, natum ex Maria Virgine, passum et sepultum, qui a mortuis resurrexit et sedet ad dexteram Patris?

Confirmandi: Credo.

Episcopus: Creditis in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui hodie, per sacramentum Confirmationis, vobis, sicut Apostolis die Pentecostes, singulari modo confertur?

Confirmandi: Credo.

⁶²³ L'assenza di qualsiasi riferimento ad una pausa di silenzio dopo l'omelia ci risulta per lo meno curiosa dato che altrove (cfr. *IGMR*, n. 65) è consigliata; essa infatti è assai congeniale allo scopo di lasciar lavorare lo Spirito Santo nell'anima dei fedeli. Pur non essendo obbligatorio leggere lo schema dell'omelia, benché sia opportuno comunicarne le idee, non ci soffermeremo sugli aspetti pneumatologici del silenzio dopo l'omelia; valga, con gli opportuni adattamenti, quanto detto *supra* a proposito del silenzio nella liturgia della parola. Sul tema cfr. A. M. TRIACCA, *Dinamismi pneumatologici del silenzio dopo l'omelia*, in A. L. MAQUEDA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 65-71.

Episcopus: Creditis in sanctam Ecclesiam catholicam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam?

Confirmandi: Credo.

Cui professioni assentitur Episcopus, proclamans fidem Ecclesiæ:

Hæc est fides nostra. Hæc est fides Ecclesiæ, quam profiteri gloriamur, in Christo Iesu Domino nostro.

Et cætus fidelium assentitur respondendo: Amen.

La rinnovazione delle promesse battesimali risponde all'auspicio, formulato dal Concilio Vaticano II, di dare al rito della confermazione una forma che espliciti meglio la profonda connessione della stessa con tutta l'iniziazione cristiana⁶²⁴. Questo rito dunque, svolto a distanza di anni dal battesimo, ha proprio lo scopo di richiamare alla mente dei fedeli, e soprattutto dei confermandi, il giorno del loro battesimo e l'impegno di vita cristiana che la Chiesa ed i genitori hanno preso in loro vece al momento della nascita alla vita soprannaturale.

Il testo proposto dall'OC per questo segmento rituale è di nuova redazione; consta di cinque domande che il vescovo rivolge ai confermandi: la prima riguarda la rinuncia a Satana, alle sue opere e alle sue seduzioni; un'interrogazione che ha radici storiche assai profonde, dato che era contemplata tra i riti pre-battesimali fin dai primi secoli sia in Occidente sia in Oriente⁶²⁵. Le altre quattro domande costituiscono la professione di fede;

⁶²⁴ «Sia riveduto il rito della confermazione, anche perché apparisca più chiaramente l'intima connessione di questo sacramento con tutta l'iniziazione cristiana; perciò è molto conveniente che la recezione di questo sacramento sia preceduta dalla rinnovazione delle promesse battesimali»: SC, 71.

⁶²⁵ Ne abbiamo traccia nelle catechesi mistagogiche più antiche risalenti al IV secolo (cfr. CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Le catechesi ai misteri*, Città Nuova, Roma 1990, 55, GIOVANNI CRISOSTOMO, *Le catechesi battesimali*, Città Nuova, Roma 1982, 145, SANT'AMBROGIO, *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, O. FALLER, G. BANTERLE (edd.), o.c., cap. 2 interamente dedicato alla descrizione e spiegazione di questo rito). Ne parla anche Teodoro di

anche in questo caso troviamo un riscontro storico nelle catechesi mistagogiche del secolo IV, benché il testo adottato non sia stato tratto da un autore specifico.

Nell'*Ordo baptismi parvulorum* e nell'*Ordo initiationis christianæ adultorum* troviamo un elemento rituale assai simile a quello qui in studio: la professione di fede. In entrambi i casi, come avviene anche nell'OC, essa è preceduta dalla rinuncia a Satana e costituisce un unico rito con essa⁶²⁶. Tuttavia non possiamo passare sotto silenzio la differenza del titolo attribuito: nell'OC è intitolata "rinnovazione delle promesse battesimali", mentre nell'OBP e nell'OICA è detta "professione di fede". Se è vero che tale differenza non va eccessivamente accentuata, dato che si tratta pur sempre di una modalità di espressione della professione di fede⁶²⁷, costituisce comunque una lieve divergenza interpretativa dovuta al contesto celebrativo: mentre nell'OBP è una manifestazione del fatto che il bambino viene battezzato nella fede dei genitori, dei padrini e della Chiesa tutta⁶²⁸, e nell'OICA essa è la dichiarazione del catecumeno di credere nella fede della Chiesa, nell'OC invece è un elemento rituale che concorre alla costituzione dell'unità dell'iniziazione cristiana: colui che appena nato era stato battezzato nella fede della Chiesa, ora, raggiunta l'età della ragione, torna a professare con la Chiesa la medesima fede in vista della pienezza del dono dello Spirito che sta per ricevere⁶²⁹.

Mopsuestia (cfr. F. PLACIDA (a cura di), *Le omelie battesimali e mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, Elledici, Torino 2008, 161). Infine cfr. W. HARMLESS (S.J.), *Baptism*, in A. D. FITZGERALD (O.S.A.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1999, 84-91.

⁶²⁶ Cfr. OICA, n. 211 e OBP, nn. 56-59.

⁶²⁷ Ciò si deduce, oltre che dai contenuti, anche dal fatto che nella celebrazione non è prevista la recita del Credo proprio per la presenza della rinnovazione delle promesse battesimali.

⁶²⁸ Cfr. CCC, 1253 e 1282.

⁶²⁹ È interessante notare a questo proposito quanto scrive Kleinheyser, che fu segretario della commissione che preparò il rituale, approvato poi come OC;

Oltre a questa differenza, va notata anche la diversa recensione della professione di fede⁶³⁰. La prima interrogazione – nella quale si descrive sinteticamente la fede in Dio Padre – è comune a tutti e tre gli *Ordines*, così come la seconda, che riassume il Mistero di Cristo. La terza interrogazione della *professio fidei* invece, oltre alla fede nello Spirito Santo, comprende anche il credere la Chiesa santa e cattolica, la comunione dei santi, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne e la vita eterna⁶³¹.

Nella rinnovazione delle promesse battesimali dell'OC, la terza interrogazione è interamente dedicata alla fede nello Spirito Santo. In essa lo Spirito è definito tramite l'endiadi *Dominum et vivificantem*, classica perché presente nel Simbolo di Nicea-Costantinopoli. Il primo aggettivo, *Dominus*, dichiara la natura divina dello Spirito e pertanto il suo essere oggetto della nostra adorazione alla stregua del Padre e del Figlio; il secondo termine, *vivificans*, richiama la vita divina che ci viene donata per

egli afferma che il titolo dato a questo segmento rituale deriva direttamente da SC, 78, ma che sarebbe preferibile parlare qui di professione di fede, come fanno sia OBP sia lo schema d'omelia (cfr. B. KLEINHEYER, *Le nouveau rituel de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 110 (1972), 54 e nota 7). Lasciando da parte la svista relativa al numero di SC citato (è un evidente errore di battitura, dato che il n. 78 è dedicato alla revisione del rito del matrimonio; il riferimento è al n. 71) e senza voler caricare eccessivamente di significato un elemento tutto sommato secondario, tuttavia ci sembra che l'affermazione risulti poco circostanziata.

⁶³⁰ Il testo delle interrogazioni della *professio fidei* dell'OBP è il seguente: «*Creditis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ? Creditis in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, natum ex Maria Virgine, passum et sepultum, qui a mortuis resurrexit et sedet ad dexteram Patris? Creditis in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam?*»: OBP, n. 58. Il testo delle interrogazioni della *professio fidei* dell'OICA è identico a quello qui riportato, salvo per il fatto che le interrogazioni vengono proposte al singolare e non al plurale (cfr. OICA, n. 219).

⁶³¹ Kienheyer afferma che questa domanda ha per oggetto i frutti di salvezza che ci fornisce l'azione dello Spirito Santo (cfr. B. KLEINHEYER, *Le nouveau rituel de la confirmation*, o.c., 54).

mezzo dello Spirito attraverso i sacramenti. Questo semplice participio presente ha un retroterra assai ricco, che racchiude in sé sia la catechesi paolina sulla risurrezione dei morti, raccolta soprattutto nel capitolo quindicesimo della *1Cor*⁶³² e quella sul rapporto tra Legge e Spirito di *Rm* 8⁶³³, sia il rapporto tra carne e spirito in Giovanni, come ad esempio nel capitolo 6 del suo Vangelo⁶³⁴.

Inoltre la domanda definisce con chiarezza il contenuto del sacramento della confermazione: per mezzo di essa viene donato lo Spirito Santo. A ciò vengono aggiunti due particolari importanti: il primo è il paragone con gli Apostoli – si dice che nella celebrazione i confermati ricevono lo Spirito come gli Apostoli nel giorno di Pentecoste. In secondo luogo il conferimento di questo dono è definito con l'espressione *singolari modo*, in maniera speciale.

Poiché il presente segmento rituale è posto subito dopo la liturgia della parola, è assai facile che i fedeli dell'assemblea liturgica vi possano intravedere temi presenti nelle pericopi scritturistiche proclamate. Ne è un esempio il tema della conversione, riscontrabile ad esempio in *Ez* 36, 24ss, che si unisce alla rinuncia a Satana: abbandonare Satana, le sue opere e le sue seduzioni è il primo passo sulla strada della vera conversione del cuore, che culmina con l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima del fedele. Analogamente, il fatto stesso di richiamare alla mente il battesimo, ricollega alla pericope di *Mc* 1, 9-11 che riporta il battesimo di Gesù. Se poi approfondiamo il senso dell'espressione *Spiritus Sanctum (...) qui hodie (...) vobis, sicut Apostolis die Pentecostes singulari modo confertur*, del quarto

⁶³² *Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur (1Cor 15, 22).*

⁶³³ *Quod si Spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum suum in vobis (Rm 8, 11).*

⁶³⁴ *Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam; verba, quæ ego locutus sum vobis, Spiritus sunt et vita sunt (Gv 6, 63).*

membro, vi ritroviamo quanto espresso in *Gv* 14, 23-26: ciò che lo Spirito fece con gli Apostoli - insegnare e ricordare loro tutta la predicazione di Gesù - torna a realizzarsi nell'oggi della celebrazione, per mezzo del sacramento della confermazione.

La rinnovazione delle promesse battesimali non è un elemento proprio solo dell'OC; la ritroviamo infatti nella Veglia pasquale⁶³⁵ e con una recensione identica a quella dell'OBP e dell'OICA. Il senso di tale rinnovazione è chiarito dal Catechismo della Chiesa Cattolica in questi termini:

«Il Battesimo è il sacramento della fede [Cf Mc 16,16]. La fede però ha bisogno della comunità dei credenti. È soltanto nella fede della Chiesa che ogni fedele può credere. La fede richiesta per il Battesimo non è una fede perfetta e matura, ma un inizio, che deve svilupparsi. (...) In tutti i battezzati, bambini o adulti, la fede deve crescere dopo il Battesimo. Per questo ogni anno, nella notte di Pasqua, la Chiesa celebra la rinnovazione delle promesse battesimali. La preparazione al Battesimo conduce soltanto alla soglia della vita nuova»⁶³⁶.

C. *IMPOSITIO MANUUM*

1. *Le formule eucologiche*

Il rito dell'imposizione delle mani consta di due parti; dapprima il vescovo in piedi, circondato dai presbiteri che eventualmente concelebrino, rivolge al popolo un invito alla preghiera. Successivamente il vescovo stende le mani su tutti i confermandi e pronuncia la preghiera di imposizione delle mani; i presbiteri concelebranti si associano al gesto ma non pronunciano la formula.

⁶³⁵ Cfr. MR, 301.

⁶³⁶ CCC, 1253-1254.

Deinde Episcopus (habens apud se presbyteros qui ipsi sociantur) stans, manibus iunctis, versus ad populum, dicit:

Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem,
 ut super hos filios adoptionis suæ,
 iam in Baptismate æternæ vitæ renatos,
 Spiritum Sanctum benignus effundat,
 qui illos abundantia suorum confirmet donorum,
 et unctione sua Christi, Filii Dei, conformes perficiat.

Si tratta di un testo di nuova redazione, nel quale è possibile ravvisare una somiglianza strutturale con altri inviti alla preghiera simili, appartenenti ad altri contesti liturgici⁶³⁷. È interessante notare che in questo invito viene già espresso l'oggetto della petizione: l'effusione dello Spirito Santo con tutte le sue conseguenze.

In questa orazione si invita il popolo a pregare Dio Padre in favore dei confermandi. Essi sono definiti suoi figli d'adozione, come abbiamo potuto vedere in altri testi eucologici⁶³⁸. Vi è poi un esplicito rimando al battesimo, definito come rinascita alla vita eterna, cui segue l'oggetto dell'orazione: l'effusione dello Spirito Santo. Vi si possono intravedere i contenuti del dialogo tra Gesù e Nicodemo sulla necessità di rinascere dall'acqua e dallo Spirito, oltre alla nota dottrina sull'invio dello Spirito da parte del Padre.

Il verbo *effundo* riferito allo Spirito Santo come complemento oggetto compare nel discorso di Pietro a Pentecoste⁶³⁹, oltre che nella lettera a Tito,

⁶³⁷ Cfr. ad esempio l'orazione *Oremus dilectissimi* che introduce la grande preghiera di consacrazione dei diaconi presente, pur con diverse variazioni, nel Vr (n. 949), nel GeV (n. 151), nel Gregoriano-adrianeo (n. 30) e nei Gelasiani dell'VIII secolo (Eng. 2081/2 e Gell. 2528).

⁶³⁸ Pur non essendo adottata l'espressione specifica qui presente, in altri testi ricorre un linguaggio che ha a che vedere con l'essere famiglia di Dio (come ad esempio i sostantivi *fili*, *famuli*, *familia*, ecc.).

⁶³⁹ At 2, 33 Vg: «*Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus Sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis*».

anche se in rapporto al battesimo⁶⁴⁰. *Effundo* significa versare, spargere; qui ha il senso traslato di partecipare largamente lo Spirito a coloro che lo ricevono.

Va poi anche sottolineato nell'espressione *in Baptismate æternæ vitæ renatos* il rimando implicito a *1Pt 1, 23*: «*renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili per verbum Dei vivum et permanens*»: il contesto parenetico di *1Pt 1* è legato al tema del battesimo, tanto che alcuni autori vi hanno riconosciuto frammenti di liturgia battesimale⁶⁴¹. Il cenno alla rinascita per mezzo della parola di Dio qualificata come viva ed eterna, rimanda non solo al Cristo ma anche allo Spirito, secondo quanto detto dallo stesso Gesù: «*Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam; verba, quae ego locutus sum vobis, Spiritus sunt et vita sunt*» (*Gv 6, 63*).

Stando al testo di questa orazione, allo Spirito vengono attribuiti due compiti: *confirmare*, cioè rafforzare, rinsaldare, consolidare i figli d'adozione per mezzo dell'abbondanza dei suoi doni e renderli perfettamente conformi al Figlio per mezzo della sua unzione. Vediamo dunque che in questa preghiera i doni dello Spirito Santo vengono concessi in vista dell'irrobustimento dei fedeli, per renderli saldi; nello stesso tempo l'unzione dello Spirito ha l'obiettivo di una più perfetta conformazione a Cristo. In queste affermazioni ritroviamo parte dell'insegnamento visto nella DCN, la quale a sua volta rimanda a *LG*. Sulla scorta poi del rapporto tra il nome di Cristo, trasposizione del greco *χριστός* "unto", e l'unzione propria del presente rito, si può notare che tale conformazione a Cristo è di tipo ontologico e non la semplice attribuzione di un titolo.

⁶⁴⁰ *Tt 3, 5-6*: «[...] *secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Iesum Christum Salvatorem nostrum*».

⁶⁴¹ Cfr. J. H. ELLIOT, *I Peter, The Anchor Bible*, The Anchor Bible 37B, Yale University Press, New Haven - London 2000, 7-10 e 393, dove l'Autore riporta l'ampio dibattito suscitato a proposito della *1Pt* e della sua possibile origine come omelia battesimale soprattutto tra gli autori di area tedesca nella prima metà del secolo scorso.

Rispetto al contesto rituale possiamo notare una serie di rimandi alla liturgia della parola precedentemente proclamata. L'espressione *abundantia donorum*, ad esempio, rimanda alla pericope tratta dal profeta Gioele che fa della copiosità dei doni divini uno dei temi principali; ovviamente ciò che lì è descritto in termini di abbondanza di beni materiali, qui va intesa in senso traslato, da applicarsi cioè ai beni spirituali, che Dio concede senza misura fino al punto di effondere Colui che è il Dono per eccellenza, lo Spirito Santo. Così inteso questo passo può essere collegato a tutto il contesto rituale ed in modo particolare alla sezione propria della confermazione. L'accenno all'unzione poi, oltre ad avere una dimensione prolettica, chiama in causa anche alcune pericopi proposte dal Lezionario dell'OC, come ad esempio *Is 61, 1ss*, *Lc 4, 16ss* che cita il passo isaiano, ma anche il Salmo 22. Qui, in consonanza con questi brani scritturistici, si afferma che l'unzione proviene dal Padre e rende più perfettamente conformi a Cristo suo Figlio.

L'OC segnala poi che tutti pregano in silenzio per un certo tempo⁶⁴². Si tratta di una notazione non priva di valore dal punto di vista degli aspetti pneumatologici della celebrazione. Abbiamo già avuto modo di notare la rilevanza del silenzio all'interno della liturgia della parola, poiché in quel caso è un momento privilegiato nel quale lo Spirito Santo agisce in vista dell'accoglienza della parola di Dio nel cuore del fedele e della risposta di fede ad essa. Qui il silenzio è altrettanto importante, ma svolge un ruolo diverso: esso costituisce la risposta all'invito alla preghiera che lo precede immediatamente; nella formula testé studiata si invitano tutti i fedeli a pregare perché Dio Padre effonda lo Spirito Santo e la pausa di silenzio è volta espressamente a che ciascuno formuli nel proprio cuore tale richiesta. Vediamo qui materializzato l'auspicio del Concilio Vaticano II a promuovere la partecipazione attiva, contenuto il SC, 30⁶⁴³.

⁶⁴² Cfr. OC, 24.

⁶⁴³ Così la Costituzione conciliare: «Per promuovere la partecipazione attiva (...) si osservi anche a tempo debito il sacro silenzio».

Deinde Episcopus (et presbyteri qui ipsi sociantur) manus super omnes confirmandos imponunt. Solus autem Episcopus dicit:

Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi,
 qui hos famulos tuos regenerasti
 ex aqua et Spiritu Sancto,
 liberans eos a peccato,
 tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum;
 da eis spiritum sapientiæ et intellectus,
 spiritum consilii et fortitudinis,
 spiritum scientiæ et pietatis;
 adimple eos spiritu timoris tui.
 Per Christum Dominum nostrum.
 Amen.

Questa formula ha una lunga tradizione, dato che si ritrova pressoché identica nel GeV e in numerosi altri libri liturgici successivi⁶⁴⁴. Si tratta dunque di un'orazione con la quale la Chiesa ha pregato pressoché ininterrottamente per circa quattordici secoli⁶⁴⁵.

È una preghiera rivolta al Padre, invocato come onnipotente e Padre del nostro Signore Gesù Cristo. Da tale invocazione dipende una proposizione relativa (*qui hos famulos tuos regenerasti ex aqua et Spiritu Sancto*), la quale a sua volta regge una participiale di carattere circostanziale. La principale è costituita dall'imperativo *immitte* che ha come complemento diretto *Spiritum Sanctum Paraclitum*. Ad esso sono coordinati per giustapposizione altri due imperativi: *da*, cui segue l'elenco dei doni dello Spirito Santo, e *adimple* il cui complemento diretto è *eos*.

⁶⁴⁴ Cfr. L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), o.c., n. 451. Cfr. anche Cap. I, B.3.

⁶⁴⁵ Il testo dell'orazione presente nel *Pontificale Romanum* post-tridentino presentava parecchi rimaneggiamenti rispetto all'originale del Gelasiano antico; nella revisione dell'OC si è deciso di riprendere la redazione antica (cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596)*, o.c., n.3 e B. KLEINHEYER, *Le nouveau rituel de la confirmation*, o.c., 54-55).

La sezione anamnetica è costituita dalla relativa che amplifica l'invocazione e dalla partecipiale. In queste due proposizioni si riassume la base su cui poggia la nostra richiesta a Dio: è il battesimo dei confermandi, per mezzo del quale il Padre li ha fatti nascere a vita nuova attraverso l'acqua e lo Spirito Santo, liberandoli in tal modo dal peccato. Si nota in queste parole l'eco di *Gv* 3, 5: «*Respondit Iesus: "Amen, amen dico tibi: Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei"*».

La sezione epicletica è costituita da tre proposizioni, tutte rette da imperativi. Dal punto di vista del contenuto possiamo operare una separazione concettuale tra la prima (*immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum*) e le successive due. La prima infatti descrive in maniera concisa il contenuto della richiesta: manda dentro, fa' entrare, immetti, introduci nell'anima di questi tuoi servitori lo Spirito Santo Paraclito, consolatore ed avvocato, secondo *Gv* 14 e 16. I riferimenti giovannei si intrecciano immediatamente con la profezia di *Is* 11, 1-3a che annuncia la pienezza dei doni del re Messia⁶⁴⁶: le due proposizioni seguenti dunque funzionano come ampliamenti della prima, quasi a voler esplicitare il fatto che con la confermazione i battezzati ricevono lo stesso Santificatore e i suoi doni⁶⁴⁷.

Da notare inoltre l'andamento trinitario dell'orazione: Dio è messo in relazione al Figlio in quanto Padre e allo Spirito quale origine della sua missione; il Figlio incarnato poi è mediatore dell'invio dello Spirito. Le tre Persone divine allo stesso tempo sono messe in rapporto con i confermandi: il Padre è la fonte del dono dello Spirito, il Figlio è nostro Signore glorificato e lo Spirito ha in noi il termine della propria missione⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ *Is* 11, 1-3a Vg: «*Et egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice ejus ascendet. Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini*».

⁶⁴⁷ Cfr. G. FERRARO, *Il dono dello Spirito. Il sacramento della cresima alla luce della liturgia*, «La Civiltà Cattolica» 130 (1979), 352.

⁶⁴⁸ Cfr. *ibid*, 350.

L'elenco dei doni è preso letteralmente da *Is 11, 1-3a Vg*; è quindi una descrizione tradizionale e non vuol essere esaustiva in vista di una sistematizzazione del tema dell'inabitazione del Paraclito nell'anima⁶⁴⁹; d'altra parte esplicita con chiarezza come dev'essere un membro vivo del Corpo mistico di Cristo. Infatti nei Padri della Chiesa troviamo frequenti rimandi al versetto di Isaia che elenca i doni dello Spirito Santo; l'interpretazione che essi ne danno può essere d'aiuto nella comprensione della presente preghiera, vista la sua antichità⁶⁵⁰.

In generale i Padri greci citano a più riprese il passo isaiano; la loro preoccupazione è soprattutto di segnalare la permanenza e la pienezza dei doni nel Messia. Per questa ragione non si soffermano molto a spiegarne il contenuto o il significato⁶⁵¹.

⁶⁴⁹ A maggior ragione se teniamo conto della questione dell'esattezza del testo biblico, data la differenza esistente quanto al numero dei doni elencati tra la Vulgata, che riprende la versione dei LXX, ed il testo ebraico. Sull'argomento cfr. R. KOCH, *Der Gottesgeist und der Messias*, «Biblica» 27 (1946), 241-268.

⁶⁵⁰ Per una bibliografia completa sull'interpretazione patristica dei doni dello Spirito Santo, cfr. A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, in É. AMANN, B. LOTH, E. MANGENOT, A. MICHEL, A. VACANT (edd.), *Dictionnaire de théologie catholique*, IV, Letouzey et Ané, Paris 1911, 1754-1799; A. MITTERER, *Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 49 (1925), 529-566; K. SCHLÜTZ, *Isaias 11,2 (die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, *Alttestamentliche Abhandlungen* 11.4, Aschendorff, Münster 1932; G. BARDY, *Dons du Saint-Esprit - Chez les Pères*, in A. DERVILLE, M. VILLER, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, III, Beauchesne, Paris 1937, 1579-1587; M. PARMENTIER, *The Gifts of the Spirit in Early Christianity*, in J. DEN BOEFT, M. L. VAN POLL-VAN DE LISDONK, *The impact of Scripture in Early Christianity*, *Supplements to Vigilæ Christianæ* 44, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, 58-78.

⁶⁵¹ Cfr. A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, o.c., 1761.

S. Giustino nel Dialogo con Trifone⁶⁵² utilizza il passo di Isaia per spiegare che Cristo aveva lo Spirito in pienezza e che, proprio grazie a tale pienezza, i cristiani possono ricevere i setti doni a seconda delle loro necessità o dei loro meriti⁶⁵³. S. Ireneo riprende e sviluppa il pensiero delineato da Giustino: lo Spirito, disceso su Cristo nel giorno del suo battesimo, scenderà su tutti i fedeli per operare in loro la volontà del Padre⁶⁵⁴.

S. Massimo il Confessore fa un passo avanti nella comprensione dei doni dello Spirito. Nelle *Quæstiones ad Thalassium*, dapprima espone parte della sua visione delle energie divine (ἐνέργειος), termine con il quale designa le operazioni dello Spirito Santo; nella sua interpretazione il passo isaiano non tratta di sette spiriti, ma il profeta definirebbe “spiriti” le energie dell’unico e medesimo Spirito⁶⁵⁵. Poco oltre, nella *Quæstio* 54, procede ad un’analisi più dettagliata di ogni dono, spiegandone l’attività nei fedeli: secondo l’interpretazione di Massimo – e secondo l’ordine suo proprio – l’elenco dei doni delinea un percorso che comincia dal timore del Signore e termina con la sapienza. Tale percorso inizia dalla possibilità di astenersi dal fare il male donata con il *timor Domini*, mentre il dono di forza concede l’impulso per mettere in pratica i comandamenti. Il dono di consiglio, poi, consiste nel discernimento, basato su un impulso divino, del

⁶⁵² SAN GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 87, 2: SAN GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, G. VISONÀ (a cura di), Edizioni Paoline, Milano 1988, 276.

⁶⁵³ È interessante notare che secondo Giustino le potenze dello Spirito si posano sul Cristo perché trovano in lui il termine ultimo e quindi ne deriva la scomparsa della profezia dal popolo eletto. Inoltre è la prima volta che *Is* 11, 2 viene inclusa nella teologia patristica dei doni (cfr. A. GARDEIL, *Dons du Saint-Esprit*, o.c., 1755).

⁶⁵⁴ SANT’IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, III, 17, 1: SANT’IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*/2, A. COSENTINO (ed.), Città Nuova, Roma 2009, 97.

⁶⁵⁵ Cfr. SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Quæstiones ad Thalassium*, q. 29: SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Questions à Thalassios (1-40)*, J. LARCHET, F. VINEL (edd.), *Sources Chrétienne* 529, Cerf, Paris 2010, 344-349.

bene dal male. Nell'enumerazione del Confessore viene poi il *donum disciplinae*, che corrisponderebbe al dono di pietà isaiano; esso aiuta il fedele a conoscere senza errore il modo di praticare le virtù. Il dono di scienza poi è la comprensione delle ragioni più profonde e dunque radicali dei comandamenti; il dono di intelletto sarebbe la trasformazione attraverso la quale le potenze dell'anima si fondono con i comandamenti. Infine il dono di sapienza è l'unione profonda ai motivi più spirituali insiti nei comandamenti. Al termine di questo breve trattato sui doni dello Spirito Santo, S. Massimo descrive come tali energie ci spingano sempre più in alto verso l'ottenimento della virtù e della vicinanza a Dio⁶⁵⁶. Quindi rispetto ad Ireneo, che applicava l'azione dei doni ai fedeli ad una generica fedeltà alla volontà divina, Massimo va più in profondità, assegnando un compito ed un significato ad ogni dono dello Spirito.

Per quanto riguarda invece i Padri latini, in generale si può affermare che fin dall'opera di Tertulliano è acquisita l'applicazione di *Is* 11, 2 alla pienezza della grazia di Cristo, mentre è a partire da S. Ilario di Poitiers che il numero di sette doni è definitivamente fissato e comincia a farsi strada l'idea di un ordine crescente di tali doni: Isaia li avrebbe esposti in ordine decrescente, mentre nell'anima essi agirebbero in ordine inverso. Tale intuizione viene sviluppata poi da Ambrogio.

Ilario di Poitiers, infatti, cita il passo di Isaia che ci interessa in diversi momenti, ma il commento più significativo è quello fatto in margine a *Mt* 15, 32ss in cui si narra la seconda moltiplicazione dei pani e dei pesci. Ilario legge nei sette pani presentati a Gesù «la grazia dello Spirito, il cui dono è settiforme»; a ciò fa da contraltare il numero imprecisato dei pesci moltiplicati, ove vi legge «la distribuzione e il servizio dei diversi doni e carismi, che saziano la fede dei pagani mediante la varietà delle grazie». Le sette sporte di pezzi avanzati invece indicano «la sovrabbondanza e il

⁶⁵⁶ Cfr. IDEM, *Quæstiones ad Thalassium (I-LV)*, C. LAGA, C. STEEL (edd.), *Corpus Christianorum Serie Græca*, VII, Brepols, Tournhout 1980, 460-463.

moltiplicarsi dello Spirito settiforme»⁶⁵⁷. Espone anche l'idea di un ordine ascendente dei doni, che vanno dal timore di Dio fino allo spirito di sapienza⁶⁵⁸.

Ambrogio, come abbiamo accennato, riprende l'idea dell'ordine ascendente dei doni dello Spirito già presente in Ilario e la sviluppa: il timore di Dio da solo non giova a nulla anzi può nuocere, mentre se è accompagnato dalla conoscenza è vero timore del Signore; e perché tale timore sia davvero perfetto e irreprensibile, Isaia ha posto diversi gradini «prima del timore, per avere una traccia da seguire! Si riceve formazione attraverso la sapienza, istruzione attraverso l'intelletto, indirizzo dal consiglio, stabilità dalla virtù, governo dalla conoscenza, ornamento dalla devozione»⁶⁵⁹. L'idea è poi ulteriormente sviluppata nel *De Spiritu Sancto*, laddove, per spiegare che, come il Padre è fonte di vita, così lo sono anche il Figlio e lo Spirito Santo, Ambrogio ricorre all'immagine del fiume: la Gerusalemme celeste è bagnata non da un corso d'acqua terrestre, ma dallo Spirito Santo «che procede dalla fonte di vita (...). E non ci preoccupi il fatto che qui disse "fiume" o altrove sette spiriti. Con queste santificazioni si intende, come disse Isaia, la pienezza delle sette virtù spirituali (...). Uno, dunque, è il fiume, ma molti sono i corsi dei suoi doni spirituali»⁶⁶⁰.

Un contributo importante per la comprensione del passo isaiano, deriva dalla riflessione di S. Agostino. Nel *Sermo* 249 egli fa propria l'idea di un

⁶⁵⁷ ILARIO DI POITIERS, *Commentario a Matteo*, L. LONGOBARDI (a cura di), Città Nuova, Roma 1988, 183.

⁶⁵⁸ Cfr. IDEM, *Commento ai Salmi/2*, A. ORAZZO (a cura di), Città Nuova, Roma 2006, 71.

⁶⁵⁹ SANT'AMBROGIO, *Expositio Psalmi CXVIII*, Littera "He", 39: SANT'AMBROGIO, *Commento al Salmo 118/I (lettere I-XI)*, M. PETSCHENIG, L. F. PIZZOLATO (edd.), Opera Omnia di sant'Ambrogio, IX, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano-Roma 1987, 233.

⁶⁶⁰ SANT'AMBROGIO, *De Spiritu Sancto*, I, 158-159: IDEM, *Lo Spirito Santo. Mistero dell'incarnazione del Signore*, O. FALLER, C. MORESCHINI (edd.), o.c., 159.

ordine ascendente tra i doni dello Spirito elencati da Isaia, attraverso un'interessante spiegazione, che legge insieme *Gal 3, 21* («Se infatti fosse stata data una Legge capace di dare la vita, la giustizia verrebbe davvero dalla Legge») e *2Cor 3, 6* («la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita»): secondo Agostino, i dieci comandamenti da soli non giovano, dato che

«pur conoscendo la legge, non riesci a praticarla, in quanto la lettera uccide. Perché tu sia in grado di praticare quel che conosci occorre lo Spirito che dà vita. Ai dieci debbono aggiungersi i sette. Come infatti la legge è rappresentata nel decalogo, così lo Spirito Santo è noto come datore dei sette doni»⁶⁶¹.

Poco oltre conclude il ragionamento così: «La legge prescrive, lo Spirito soccorre; la legge agisce in te facendoti conoscere il da farsi, lo Spirito perché tu faccia»⁶⁶². Mediante poi un gioco di parole e numeri, il vescovo di Ippona mostra come il risultato della somma dei comandamenti e dei doni dello Spirito Santo sia la progressione nella vita spirituale verso la perfezione.

Il contributo agostiniano più originale lo troviamo nel *De Sermo Domini in Monte*, ove Agostino mette in relazione i sette doni dello Spirito con le Beatitudini descritte dal Vangelo di Matteo (*Mt 5, 3-12*). In tal modo procede anche ad una sistematizzazione dei contenuti di ciascun dono, che verrà poi utilizzata ampiamente anche da S. Tommaso d'Aquino. In buona sostanza Agostino sostiene che in entrambi i passi scritturistici ci troviamo di fronte ad un percorso per gradi: quello di Isaia inizierebbe dal grado più alto per scendere fino al timore del Signore, mentre quello del Sermone della Montagna inizierebbe dall'umiltà - virtù propria dei poveri in spirito ai quali si addice il timore di Dio - per giungere fino alla sapienza che è propria degli operatori di pace, poiché in loro tutti gli atti sono sottomessi alla coscienza dell'uomo completamente rivolta a Dio. In tal modo

⁶⁶¹ SANT'AGOSTINO, *Sermo 249, 3*: SANT'AGOSTINO, *Discorsi IV/2 (230-272B)*, P. BELLINI, V. CRUCIANI, V. TARULLI (edd.), *Opera Omnia di Sant'Agostino*, XXXII/2, Città Nuova, Roma 1984, 725.

⁶⁶² *Ibid.*

Agostino fornisce una descrizione delle attività proprie di ciascun dono: la pietà consisterebbe nello studio pieno di rispetto delle Sacre Scritture, la scienza sarebbe il dono per il quale conosciamo i mali dai quali siamo avvinti, mentre il dono di forza sarebbe proprio di coloro che hanno fame e sete della virtù, cioè di coloro che soffrono per l'aspirazione ai veri beni; proseguendo su questo percorso Agostino segnala che il dono di consiglio si addice ai misericordiosi: costoro infatti aiutano gli altri come desiderano essere aiutati in ciò che non sono in grado di fare; con il dono di intelletto il fedele può penetrare le realtà della fede, che non possono essere viste da occhi non purificati; pertanto questo dono va di pari passo con la beatitudine dei puri di cuore⁶⁶³.

Un'altra pietra miliare nella comprensione patristica dei sette doni dello Spirito Santo è l'opera di Gregorio Magno. Un primo approccio al tema lo troviamo nel suo *Commento al primo libro dei Re*; qui, commentando il rifiuto da parte di Dio di ungerne i sette fratelli di Davide presentati a Samuele (1Sam 16, 1-13), Gregorio afferma innanzitutto che il numero sette è indice di perfezione, e ciò basandosi sul fatto che «il profeta Isaia attesta che il nostro Redentore possiede in modo stabile i doni dello Spirito Santo». Il rifiuto dell'unzione dei sette fratelli poi sta a indicare che «nessuno ha [i doni] se non per infusione dello Spirito Santo». Infatti «a parecchi viene concessa la grazia dello Spirito Santo per condurre una vita buona, ma non viene concessa per insegnare (*pluribus gratia spiritus sancti ad bene uiuedum datur, ad docendum non datur*)»⁶⁶⁴. Poi il ragionamento prosegue vedendo nell'unzione di Davide una prefigurazione del sacerdozio ministeriale: l'unzione sacerdotale sarebbe data a coloro che sono in grado di comprendere verità elevate e quindi sono capaci di governare e proteggere gli altri con la dottrina.

⁶⁶³ Cfr. SANT'AGOSTINO, *De Sermone Domini in monte*, 1, 4, 11: SANT'AGOSTINO, *Il discorso del Signore sulla montagna*, S. CARUANA, D. GENTILI (edd.), o.c., 93.

⁶⁶⁴ SAN GREGORIO MAGNO, *In primum regum*, VI, 84: SAN GREGORIO MAGNO, *Commento al primo libro dei Re/3*, G. I. GARGANO (a cura di), *Opere di Gregorio Magno*, VI/3, Città Nuova, Roma 2007, 285-287.

Un ulteriore passo avanti lo troviamo nelle *Omellie su Ezechiele*, ove, commentando la visione del tempio di Ez 40, 1ss, in riferimento ai sette gradini attraverso i quali si accedeva al tempio, cita il passo di Is 11, 2 e mette in relazione i doni dello Spirito Santo con la crescita nelle virtù: «il profeta, siccome parlava delle cose celesti discendendo verso le cose inferiori, ha preferito cominciare dalla sapienza e discendere al timore. Ma noi tendiamo alle cose celesti partendo da quelle terrestri»⁶⁶⁵.

Infine l'elaborazione di Gregorio viene esplicitata in modo più completo nel suo *Commento morale a Giobbe*, ove spiega che:

«Ogni singola virtù riceve grave danno se non è sostenuta dalle altre. È debole la sapienza, se è priva dell'intelletto. È pressoché inutile l'intelletto se non è sostenuto dalla sapienza, perché quando penetra le cose più elevate senza il peso della sapienza, la sua leggerezza lo innalza solo per farlo precipitare più rovinosamente. Non vale il consiglio a chi manca il vigore della forza, perché, privo di forze, non riesce a condurre a termine ciò che intraprende. È destinata alla sconfitta la forza non sostenuta dal consiglio, perché quanto più si affida alla sua potenza tanto più la forza, senza il freno della ragione, la fa precipitare più miseramente in rovina. Vana è la scienza che non si rende utile mediante la pietà, perché mentre trascura di compiere il bene conosciuto si espone ad un giudizio più severo. Non serve a niente la pietà, priva del discernimento della scienza, perché se la scienza non la illumina, non sa come esercitare la misericordia. Il timore stesso, senza queste virtù, sicuramente non intraprende nessuna iniziativa di bene, perché, trepidante com'è di fronte a tutto, è sottratto ad ogni opera di bene dal torpore prodotto dalla paura. Le virtù dunque si sostengono a vicenda»⁶⁶⁶.

⁶⁶⁵ SAN GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechihalem*, II, VII, 7: IDEM, *Omellie su Ezechiele/2*, V. RECCHIA (a cura di), Opere di Gregorio Magno, III/2, Città Nuova, Roma 1993, 185-187.

⁶⁶⁶ SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob – pars prima*, I, 45: IDEM, *Commento morale a Giobbe*, P. SINISCALCO (a cura di), Opere di Gregorio Magno, I/1, Città Nuova, Roma 1992, 147. Va tenuto presente che il vocabolario di Gregorio è fluttuante: egli infatti, nei frequenti riferimenti a queste sette forme che prende la grazia dello Spirito Santo, le definisce tanto “virtù” quanto “doni” (cfr. C. MOREL (ed.),

Da questa rapida panoramica sulla comprensione dei sette doni da parte dei Padri, possiamo trarre alcune brevi conclusioni che ci guidino nella comprensione dell'orazione in studio.

In primo luogo possiamo notare che i sette doni sono universalmente riconosciuti come simbolo di perfezione e completezza; rientra dunque perfettamente nella logica dei Padri l'affermazione che il dono dello Spirito concesso dalla confermazione è un dono di perfezione, di pienezza⁶⁶⁷. Inoltre è frequente l'interpretazione dell'elenco dei doni nel senso di un percorso di crescita nelle virtù; benché poi i Padri divergano più o meno nella spiegazione del ruolo specifico di ciascun dono nella vita del fedele, tendono ad essere concordi nel leggerci una serie di tappe di crescita verso una più perfetta configurazione a Cristo⁶⁶⁸. Anche in questo caso l'apparato eucologico e i diversi segmenti rituali dell'OC si trovano in perfetta sintonia con l'interpretazione patristica: abbiamo visto con frequenza come l'OC faccia riferimento alla vita virtuosa dopo la confermazione quale effetto della presenza e dell'azione dello Spirito nell'anima dei neoconfermati e di tutti i fedeli in genere.

La sistematizzazione del contenuto di ciascun dono e del loro ruolo nella crescita della vita interiore nell'anima del fedele non è propria dei Padri, ma è preoccupazione piuttosto medievale⁶⁶⁹. Sarà S. Tommaso d'Aquino a darne una definizione pressoché definitiva. Egli parte di fatto dalle considerazioni patristiche qui accennate - citando, in particolare, sia S.

Gregorius PP. I Magnus: Homélie sur Ezéchiél, Sources Chrétiennes 360, Cerf, Paris 1990, 336).

⁶⁶⁷ Si tratta di un'ulteriore conferma di quanto affermato in diversi luoghi dall'OC, sia a livello di *Prænotanda* sia di apparato eucologico.

⁶⁶⁸ Benché non utilizzino questa espressione, l'idea che fa da sfondo alle diverse spiegazioni viste sopra è proprio la crescita di tutto l'organismo delle virtù, che ha per fine l'assomigliare sempre più a Cristo, la santità.

⁶⁶⁹ Di fatto risulta pressoché impossibile ridurre ad unità le concezioni di ogni Padre su ciascun dono, anche per il fatto che ognuno ha il proprio sistema di riferimento in cui inserisce il singolo elemento.

Gregorio Magno sia S. Agostino – e riprende la corrispondenza tra i doni e le beatitudini; secondo l’Aquate i doni sono delle perfezioni che dispongono l’uomo ad assecondare gli impulsi dello Spirito Santo, proprio come le virtù morali sono abiti che servono a predisporre le potenze ad obbedire alla ragione. Inoltre fa sua anche l’idea che esista una stretta connessione tra i doni, come proposto da Gregorio Magno; tuttavia egli spiega anche tale concatenazione sulla base del parallelismo con le virtù e sempre in relazione con la carità⁶⁷⁰. È interessante notare che S. Tommaso non dedica una parte specifica della *Summa* a trattare tutti i doni, secondo la sequenza dettata dall’elenco isaiano; piuttosto, ciascuno dono viene trattato nella sezione dedicata alla virtù alla quale inerisce: così i doni di intelletto e scienza vengono studiati all’interno della trattazione della virtù della fede⁶⁷¹, mentre il timore di Dio viene collegato con la speranza⁶⁷² e il dono di sapienza con la carità⁶⁷³. Per quanto attiene poi al dono di consiglio, esso per S. Tommaso corrisponde alla prudenza⁶⁷⁴, mentre quello di pietà fa riferimento alla giustizia⁶⁷⁵. Infine il dono di forza inerisce alla virtù omonima⁶⁷⁶.

Nei documenti del magistero della Chiesa troviamo solo pochi ed isolati accenni ai sette doni⁶⁷⁷, fino al Catechismo della Chiesa Cattolica, nel quale

⁶⁷⁰ Cfr. *S. Th.* I-II, q. 68, a. 1. Cfr. anche aa. 3 e 5 della medesima *Qæstio*, tutta dedicata ai doni in generale.

⁶⁷¹ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 8-9.

⁶⁷² Cfr. *S. Th.* II-II, q. 19.

⁶⁷³ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 45.

⁶⁷⁴ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 52.

⁶⁷⁵ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 121.

⁶⁷⁶ Cfr. *S. Th.* II-II, q. 139.

⁶⁷⁷ Il primo riferimento ai doni settiformi lo troviamo nel Sinodo romano del 382, nel cosiddetto *Decretum Damasi* (cfr. *DH*, 178). In seguito i riferimenti, se presenti, non aggiungono nulla alla semplice affermazione del fatto che i doni

viene esposta in buona sostanza la dottrina tomista, pur senza scendere nei dettagli specifici di ciascun dono⁶⁷⁸.

Tornando al segmento rituale che stiamo studiando, possiamo notare che sussistono punti di contatto evidenti con certe pericopi proposte dal Lezionario dell'OC: si pensi ad esempio ad *Is* 11, 1-3 quanto al contenuto o ad *At* 8, 1ss e 19, 1bss quanto al gesto. Ve ne sono altri che però restano impliciti: si pensi ad esempio a *Gv* 14, 23-26, il cui titolo - *Spiritus Sanctus vos docebit omnia* - segnala che lo Spirito accorda ai fedeli un'istruzione speciale; in effetti l'elenco dei doni dello Spirito richiesti nell'orazione di imposizione delle mani è come un'esplicitazione della promessa fatta da Cristo in questo brano giovanneo. Ancora, *Gv* 15, 18ss segnala il dovere della testimonianza cristiana nonostante le difficoltà che si possano presentare: ciò è proprio nella linea della richiesta del dono di forza della presente orazione.

sono sette; talvolta è citato l'elenco di Isaia. Anche in documenti recenti, come l'enciclica *Dominum et vivificantem*, non si scende nel dettaglio di uno studio approfondito dei sette doni, ma si afferma che «la pienezza dello Spirito di Dio viene accompagnata da molteplici doni»: GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, o.c., n. 16.

⁶⁷⁸ Giovanni Paolo II nel 1989 ha tenuto una catechesi sui sette doni dello Spirito Santo durante gli *Angelus* del Tempo Pasquale; le sue riflessioni prendono spunto anche dalla dottrina tomista sui doni, oltre che dalla Sacra Scrittura (cfr. http://www.vatican.va/liturgy_seasons/pentecost/pentecost_2000_index_it.htm, ultimo accesso: 11 febbraio 2013).

2. Il gesto dell'imposizione delle mani

L'imposizione delle mani è un gesto di chiara origine biblica⁶⁷⁹. La mano è simbolo dell'azione di Dio, di forza e potenza divine⁶⁸⁰. Nell'Antico Testamento il gesto dell'imposizione delle mani è riscontrabile in contesti rituali differenti, riconducibili fondamentalmente a due: quello sacrificale – ove l'imposizione della mano aveva il significato di porre in relazione la vittima e l'offerente⁶⁸¹ – e quello non sacrificale, assai più variegato e complesso ma che, per quanto di nostro interesse, possiamo ricondurre al

⁶⁷⁹ Non è nostra intenzione riproporre qui l'ampio dibattito sviluppatosi a partire dalla pubblicazione della DCN in merito al segno essenziale per il conferimento del sacramento. In merito si possono vedere: L. LIGIER, *La confirmation: sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, o.c.; C. VAGAGGINI, «Per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione». Una curiosa affermazione dell'«Ordo Confirmationis» del 1971 sulla materia prossima essenziale della Confermazione, in AA.VV., *Mysterion: nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa: miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'abate S. Marsili*, Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova serie 5, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1981, 363-439; A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, o.c.; B. BOTTE, *Problèmes de la confirmation*, o.c., 259-268. Si veda anche lo studio, a nostro avviso equilibrato, di J. REVEL, *Traité des sacraments, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, o.c., 489-551, in cui l'Autore analizza in modo critico diverse delle posizioni qui citate.

⁶⁸⁰ Cfr. F. CABROL, *Imposition des mains*, in F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *DChL*, VII/1, Letouzey et Ané, Paris 1926, col. 392; V. E. FIALA, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit-Saint dans les rites latins*, in A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (a cura di), *Le Saint-Esprit dans la Liturgie*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia 8, Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 87-88 e *Mano*, in L. RYKEN, J. C. WILHOIT, T. I. LONGMAN (edd.), *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, 845.

⁶⁸¹ Cfr. G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1999, 28-37 e E. LOHSE, *χείρ*, in G. KITTEL, G. FRIEDERICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPATI, O. SOFFRITTI (edd.), *GLNT*, XV, Paideia, Brescia 1973, coll. 674-677.

conferimento di un incarico e alla benedizione⁶⁸². Nel Nuovo Testamento il gesto è legato in maniera inscindibile alle guarigioni miracolose operate da Gesù, oltre che alla benedizione; in ogni caso esso indica chiaramente la trasmissione di un dono⁶⁸³. A partire dalla Pentecoste, il ventaglio di utilizzo dell'imposizione delle mani si amplia: è riscontrabile nelle guarigioni, ma anche nell'iniziazione cristiana, come pure per il conferimento di un incarico e sempre in relazione ad una preghiera; inoltre è assai frequente la menzione contestuale dello Spirito Santo. Il fatto che nel caso di Gesù indicasse la trasmissione di un dono ed il frequente riferimento allo Spirito Santo ci orientano nell'interpretazione del gesto in senso epicletico.

Per quanto attiene al significato antropologico⁶⁸⁴ del gesto è bello ricordare qui quanto affermava Guardini a proposito della mano:

⁶⁸² Si tratta di una semplificazione richiesta anche e soprattutto dal fatto che, tenuto conte della bibliografia specifica sul tema, non sembra necessario procedere ad ulteriori nuove ricerche. Per una panoramica documentata dell'argomento e della bibliografia al riguardo, cfr. G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, o.c., 31-37 e 231-256.

⁶⁸³ Cfr. E. LOHSE, *χείρ*, o.c., coll. 681-686 e G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, o.c., 42.

⁶⁸⁴ Lo studio del significato antropologico degli elementi liturgici non verbali ha lo scopo di mostrare la continuità tra le dimensioni antropologiche e la ricchezza del gesto in ambito liturgico, nella linea di quanto indicato dal Catechismo della Chiesa Cattolica: «(...) La liturgia della Chiesa presuppone, integra e santifica elementi della creazione e della cultura umana conferendo loro la dignità di segni della grazia, della nuova creazione in Gesù Cristo. (...) Il popolo eletto riceve da Dio segni e simboli distintivi che caratterizzano la sua vita liturgica: non sono più soltanto celebrazioni di cicli cosmici e di gesti sociali, ma segni dell'Alleanza, simboli delle grandi opere compiute da Dio per il suo popolo»: CCC, 1149-1150. Vi è quindi una continuità con l'ambito antropologico-culturale ma anche una specificità propria della liturgia che attinge alle fonti della Sacra Scrittura.

«L'intero corpo è strumento ed espressione dell'anima. (...) Però, dell'anima, specialmente il viso e la mano sono strumento e specchio. (...) [La mano] è, dopo il viso, la parte più spirituale del corpo»⁶⁸⁵.

È interessante notare che pressoché tutte le civiltà riconoscono un significato simbolico alla mano – significato che rientra nella sfera dell'azione, del lavoro, forse perché strettamente legata all'attività trasformativa dell'uomo sul mondo; in modo derivato essa sta a indicare la forza e il dominio – tanto che presso alcuni popoli la mano è emblema del potere regale –, ma anche la donazione e la protezione; sembra che tra i romani la mano significasse l'autorità del *pater familias* e dell'imperatore⁶⁸⁶. Da questa breve carrellata di significati non è difficile farne una lettura in riferimento allo Spirito Santo.

Porre le mani sulla testa di una persona, a maggior ragione se si tratta di un bambino, è un gesto comune che esprime la vicinanza, comunica tenerezza e infonde fiducia⁶⁸⁷. Essendo la mano il principale organo del tatto, la mano posta sul capo diventa veicolo di trasmissione di contenuto: mostra che chi impone le mani – generalmente la persona più anziana o matura – non solo si trova in quel momento accanto al più giovane, ma lo sarà anche in futuro, che la sua fiducia non verrà meno. Inoltre manifesta una sorta di comunicazione di *virtus* efficace, recuperando in tal modo quella dimensione di attività e potenza che è propria della mano in quanto simbolo⁶⁸⁸.

⁶⁸⁵ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1980, 125.

⁶⁸⁶ Cfr. *Mano*, in J. CIRLOT, *Dizionario dei Simboli*, ECO, Milano 2002³, 307; J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT (edd.), *Dizionario dei simboli*, 2 voll., Rizzoli, Milano 2005, II, 62; *Hand*, in J. TRESIDDER, *The Complete Dictionary of Symbols*, Chronicle Books, San Francisco (USA) 2005, 221.

⁶⁸⁷ Non a caso è anche il gesto di Gesù con i bambini (cfr. ad esempio *Mt* 19, 15 e paralleli).

⁶⁸⁸ Cfr. A. DONGHI, *Gesti e parole nella liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007², 67.

Su questa linea Benedetto XVI, riflettendo sul rito dell'ordinazione, afferma:

«Al centro c'è il gesto antichissimo dell'imposizione delle mani, col quale Egli ha preso possesso di me dicendomi: "Tu mi appartieni". Ma con ciò ha anche detto: "Tu stai sotto la protezione delle mie mani. Tu stai sotto la protezione del mio cuore. Tu sei custodito nel cavo delle mie mani e proprio così ti trovi nella vastità del mio amore. Rimani nello spazio delle mie mani"»⁶⁸⁹.

Ecco dunque che il contatto con la mano è spesso visto come un importante mezzo di trasmissione di qualità o di forza; a ciò è strettamente legato il fatto di porre la mano sul capo, quale parte più nobile del corpo, a mostrare il passaggio di una forza spirituale da una persona ad un'altra. Questo tipo di rapporto si instaura anche laddove non sussista il contatto ma ci sia il solo levare le mani al di sopra della persona in atteggiamento di benedizione. Da notare poi che questo tipo di gesto non è appannaggio del solo ambito ebraico-cristiano, ma è diffuso presso diversi popoli⁶⁹⁰.

Per il caso specifico che stiamo studiando – l'imposizione delle mani su più persone allo stesso tempo, senza che vi sia dunque il contatto tra le mani ed il capo di ciascuno – vale quanto fin qui detto; di fatto il gesto viene compiuto mentre si pronuncia l'orazione corrispondente, quasi a voler proiettare il passaggio della forza spirituale dal vescovo su tutti.

Proprio perché, come abbiamo visto, si tratta di un elemento di origine biblica, l'imposizione delle mani è presente nella liturgia fin dalle più antiche attestazioni. Si pensi ad esempio alla *Traditio apostolica*, che descrive l'imposizione delle mani quale gesto qualificante in parecchi contesti rituali differenti, come le ordinazioni episcopale, presbiterale e diaconale, durante

⁶⁸⁹ BENEDETTO XVI, *Omelia della Santa Messa del Crisma*, 13 apr. 2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_messa-crismale_it.html (ultimo accesso 11.1.2013).

⁶⁹⁰ Cfr. J. A. MACCULLOCH, *Hand*, in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, VI, T. and T. Clark, Edinburgo 1937², 493-494.

il catecumenato, e in diversi momenti dell'iniziazione⁶⁹¹. Degne di nota sono alcune fonti che ne parlano anche a proposito del sacramento della riconciliazione⁶⁹²: in questo caso è interessante notare che viene attribuita a tale imposizione delle mani da parte del vescovo la comunicazione dello Spirito Santo. Il parallelismo con l'imposizione post-battesimale è esplicito (almeno nel caso della *Didascalia apostolorum*), e lo scopo è il medesimo: «il dono dello Spirito e l'ammissione alla celebrazione eucaristica»⁶⁹³.

Lo studio delle fonti antiche mostra che vi è una progressiva identificazione tra il concetto di imposizione delle mani e quello di benedizione, dovuto sostanzialmente alla stretta relazione esistente tra il gesto e l'orazione.

Possiamo dunque affermare che il valore epicletico dell'imposizione delle mani può essere desunto da due ordini di fattori: da una parte c'è la preghiera che viene pronunciata in unione al gesto e dall'altra il contesto rituale nel quale vengono utilizzati.

Lo studio delle diverse formule che accompagnano l'imposizione delle mani conferma quanto fin qui detto e in molti casi la formula risulta essere il criterio ermeneutico per comprendere il significato specifico del gesto⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ Cfr. G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, o.c., 58-59. Nelle pagine immediatamente precedenti l'Autore raccoglie e descrive gli usi presenti in altre fonti precedenti, con dovizia di particolari.

⁶⁹² Le prime fonti a parlarne per l'Oriente sono Origene e la *Didascalia Siriaca*, e in Occidente S. Cipriano di Cartagine (cfr. V. E. FIALA, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit-Saint dans les rites latins*, o.c., 102).

⁶⁹³ G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, o.c., 76.

⁶⁹⁴ Cfr. *ibid*, 84-88 e 106.

Il passare dei secoli e l'ampliamento dell'uso dell'imposizione delle mani in segmenti liturgici differenti⁶⁹⁵ non fanno che confermare questa relazione.

Anche lo studio dei contesti rituali in cui l'imposizione delle mani è utilizzata nel corso della storia permette di giungere alla medesima conclusione: nella pluralità di specificazioni, l'imposizione delle mani ha il significato di una richiesta di invio dello Spirito Santo⁶⁹⁶.

In questo senso è interessante notare anche quanto dice S. Tommaso nel capitolo 60 della *Summa Contra Gentiles*, a proposito dell'imposizione delle mani nella confermazione: secondo l'Aquinate il sacramento viene conferito solo dai vescovi perché essi sono come i comandanti della milizia di Cristo; e come i comandanti militari scelgono le proprie truppe, così i vescovi arruolano per il combattimento spirituale. Ecco dunque perché viene imposta la mano, poiché il gesto indica l'origine cristologica del dono (*ad designandam derivationem virtutis a Christo*)⁶⁹⁷.

L'imposizione delle mani, accompagnata dalla preghiera che abbiamo studiato poco sopra, esprime l'invocazione dello Spirito; inoltre, dato il simbolismo collegato alla mano di Dio, evoca l'efficacia del suo agire: non siamo di fronte ad un gesto magico ma ad una dimostrazione gestuale di ciò che si sta chiedendo. Lo Spirito viene elargito non per concessione di chi

⁶⁹⁵ Nel periodo della penitenza pubblica il gesto era utilizzato più volte e in particolare nella riammissione del penitente alla comunione; con la penitenza tariffata il gesto perde di importanza pur non scomparendo. D'altra parte l'influenza del Pontificale Romano-Germanico porta con sé l'imposizione delle mani anche nell'unzione degli infermi e i libri liturgici post-tridentini e successivi prevedono questo gesto anche nella celebrazione della Messa e del matrimonio. Nei libri liturgici romani attuali il gesto è presente, con significato e peso differenti, nei programmi rituali di tutti i sacramenti.

⁶⁹⁶ A corroborare questa tesi c'è anche la testimonianza di S. Agostino che propone la medesima spiegazione. Per lo studio dei contesti rituali cfr. J. REVEL, *Traité des sacraments, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit, o.c.*, 568-599.

⁶⁹⁷ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, III. Libro Quarto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, 299.

impone le mani, ma perché invocato nella preghiera che accompagna il gesto⁶⁹⁸, richiamando pure i passi degli Atti degli Apostoli in cui viene descritta questa stessa dinamica (cfr. At 8, 15-17; 19, 6).

Vi è ancora un particolare degno di nota: la presenza del vescovo. Non si tratta di una presenza meramente amministrativa, ma, come sottolineato dai *Prænotanda* dell'OC, «è lui che normalmente conferisce il sacramento, perché più chiaro ne risulti il riferimento alla prima effusione dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste»⁶⁹⁹. In questo senso il vescovo, proprio perché successore degli Apostoli in qualche modo è un segno del collegamento tra la confermazione e la Pentecoste, con la sua presenza ricorda che la confermazione è atto dello Spirito⁷⁰⁰.

I *Prænotanda* affermano anche che: «il fatto di ricevere lo Spirito Santo attraverso il ministero del vescovo dimostra il più stretto legame che unisce i cresimati alla Chiesa, e il mandato di dare tra gli uomini testimonianza a Cristo (*mandatum acceptum de Christo testimonium inter homines perhibendi*)»⁷⁰¹. Dall'analisi delle pericopi proposte dal Lezionario dell'OC, abbiamo avuto modo di notare che è proprio il dono dello Spirito Santo ricevuto nella confermazione a rendere idonei i fedeli alla testimonianza di Cristo di fronte al mondo; inoltre segnalavamo anche che tale compito

⁶⁹⁸ Cfr. G. RICCIONI, *Per una mistagogia dei simboli rituali: 1. la mano/le mani e l'epiclesi*, «Rivista Liturgica» 76 (1989), 250-252 e G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, o.c., 92. Da notare anche l'affermazione di Kleinheyser: il gesto è fatto soprattutto in ragione di coloro che partecipano alla celebrazione, per i quali la crismazione non è in maniera evidente l'imposizione delle mani con la quale gli Apostoli hanno fatto discendere lo Spirito Santo sui fedeli; ci sarebbe pertanto bisogno di un segno più chiaro e percepibile da tutti (cfr. B. KLEINHEYER, *Le nouveau rituel de la confirmation*, o.c., 70-71).

⁶⁹⁹ *Il rito della confermazione. Introduzione*, o.c., n. 7.

⁷⁰⁰ Cfr. A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, o.c., 207.

⁷⁰¹ *Il rito della confermazione. Introduzione*, o.c., n. 7.

apostolico si svolge con l'incoraggiamento della gerarchia e in unione con essa; proprio la presenza e l'azione del vescovo nella celebrazione della confermazione sottolineano questo aspetto⁷⁰².

D. CHRISMATIO

1. La formula della crismazione

Episcopus, summitate pollicis dexteræ manus in Chrismate intincta, ducit pollice signum crucis in fronte confirmandi, dicens:

N., accipe signaculum Doni Spiritus Sancti.

Et confirmatus respondet: Amen.

Episcopus subdit: Pax tibi.

Confirmatus: Et cum spiritu tuo.

Si tratta del momento centrale del rito, segno sacramentale del conferimento della confermazione, secondo quanto stabilito dalla DCN⁷⁰³.

Questa formula, pur essendo di nuova composizione, affonda le proprie radici nella formula bizantina di conferimento del sacramento⁷⁰⁴. Si tratta in buona sostanza di una traduzione al latino dell'originale greco: «Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου»⁷⁰⁵.

⁷⁰² Cfr. G. RICCIONI, *Per una mistagogia dei simboli rituali: 1. la mano/le mani e l'epiclesi*, o.c., 254. Dice in proposito il Catechismo: «Il fatto che questo sacramento venga amministrato da loro [dai vescovi] evidenzia che esso ha come effetto di unire più strettamente coloro che lo ricevono alla Chiesa, alle sue origini apostoliche e alla sua missione di testimoniare Cristo»: CCC, 1313.

⁷⁰³ Cfr. OC, p. 14.

⁷⁰⁴ Cfr. *ibid*, p. 13.

⁷⁰⁵ E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, o.c., n. 2956.

Per comprendere bene la formula latina ci sembra utile studiare, sia pure sommariamente, la sua fonte diretta ed il suo contesto rituale.

Come è noto l'Oriente cristiano conosce un rito continuo dell'iniziazione comprendente battesimo, confermazione ed Eucaristia, che viene applicato a tutti i fedeli, in genere bambini. Immediatamente dopo il battesimo per immersione, il bambino viene rivestito con una veste bianca mentre il sacerdote recita la formula corrispondente⁷⁰⁶.

Vi è poi una preghiera che precede la crismazione; introdotta dal diacono, è pronunciata dal sacerdote⁷⁰⁷. Si apre con un'invocazione a Dio Padre invocato come fonte di ogni bene e sole di giustizia; prende poi in considerazione la redenzione – definita luce di salvezza per coloro che sono nelle tenebre – operata dal Figlio. Passa poi a ricordare l'iniziazione ricevuta da tutti i fedeli, che chiama beata purificazione nella santa acqua e divina santificazione nell'unzione che dà la vita. La sezione anamnetica si chiude con il ricordo dell'illuminazione del neofita, appena realizzata mediante l'acqua e lo Spirito; in tale ricordo si sottolinea che effetto dell'illuminazione è il perdono dei peccati.

⁷⁰⁶ *Ibid*, nn. 2951, 2951a e 2955.

⁷⁰⁷ Questo il testo dell'orazione: «Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε, ὁ Θεὸς, ὁ παντοκράτωρ, ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης, ὁ λάμπας τοῖς ἐν σκότει φῶς σωτηρίας, διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν, καὶ χαρισάμενος ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις τὴν μακαρίαν κάθαρσιν ἐν τῷ ἁγίῳ ὕδατι, καὶ τὸν θεῖον ἁγιασμὸν ἐν τῷ ζῶοποιῷ χρίσματι, ὁ καὶ νῦν εὐδοκήσας ἀναγεννήσαι τὸν δοῦλόν σου τὸν νεοφώτιστον δι' ὕδατος καὶ πνεύματος, καὶ τὴν τῶν ἔκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων ἄφεσιν αὐτῷ δωρησάμενος· αὐτὸς οὖν, Δέσποτα παμβασιλεῦ πολυεύσπλαγγε, χάρισαι αὐτῷ καὶ τὴν σφραγίδα τῆς δωρεᾶς ἁγίου, καὶ παντοδυνάμου, καὶ προσκυνητοῦ σου Πνεύματος, καὶ τὴν μετάληψιν τοῦ ἁγίου Σώματος καὶ τοῦ τιμίου Αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου. Φύλαξον αὐτὸν ἐν τῷ σῶ ἁγιασμῷ· βεβαίωσον ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει· ῥῦσαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ καὶ πάντων τῶν ἐπιτηδευμάτων αὐτοῦ, καὶ τῷ σωτηρίῳ σου φόβῳ, ἐν ἀγνείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ τὴν ψυκὴν αὐτοῦ διατήρησον· ἵνα ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ εὐαρεστῶν σοι, υἱὸς καὶ κληρονόμος τῆς ἐπουρανίου σου γένηται βασιλείας»; *ibid*, n. 2955a. Da notare che la traduzione omette un'intera frase dell'originale greco (per la precisione si tratta della proposizione che va da ῥῦσαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ fino a καὶ δικαιοσύνῃ τὴν ψυκὴν αὐτοῦ διατήρησον).

La sezione epicletica si apre con la richiesta al Padre di concedere il sigillo del dono del suo Spirito – definito onnipotente e degno di adorazione – e la comunione al Corpo e al Sangue di Cristo.

Seguono ulteriori richieste per la vita successiva al sacramento: si chiede di custodire il neofita nella santità, di confermarlo nella vera fede, di liberarlo dal maligno, di custodire la sua anima nella purezza e nella giustizia per mezzo del timore di Dio che dà la salvezza. L'obiettivo di queste richieste, espresso nella proposizione finale che chiude l'orazione, è che il fedele, compiacendo Dio in ogni sua parola e opera, diventi figlio ed erede del regno celeste.

L'orazione si conclude con una dossologia nella quale si invoca Dio come colui che ha pietà e salva.

Segue la crismazione, che il sacerdote realizza unguendo in forma di croce la fronte, gli occhi, il naso, la bocca, gli orecchi, il petto, le mani e i piedi del neofita, mentre dice ogni volta *Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν, Signaculum doni Spiritus Sancti. Amen*⁷⁰⁸.

Si canta poi il versetto: *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis* (cfr. *Gal 3, 27*); e successivamente: *Dominus illuminatio mea et salus mea; quem timebo? Dominus protector vitæ meæ; a quo trepidabo?* tratto dal Salmo 27⁷⁰⁹. Il successivo segmento rituale è costituito da una lettura tratta dal capitolo 6 della lettera ai Romani, il canto dell'Alleluia, ed infine la proclamazione di *Mt 28, 16-20* che contiene il mandato missionario di battezzare tutte le genti. Tutto il rito dell'iniziazione si conclude con alcune litanie e la comunione eucaristica.

⁷⁰⁸ Si tratta di un'unzione con il santo *myron*, consegnato al sacerdote dal proprio vescovo, il quale a sua volta l'ha ricevuto dal Patriarca (cfr. J. GETCHA, *La Chrismation dans les Euchologes byzantins* in C. BRAGA (ed.), *Chrismation et confirmation. Questions autour d'un rite post-baptismal*, Conférences Saint-Serge - LIV semaine d'études liturgiques (Paris, 25-28 Juin 2007), C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 39-40).

⁷⁰⁹ Cfr. E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, o.c., n. 2956a.

Il rito contiene numerosi riferimenti alla luce e all'iniziazione nel suo complesso come illuminazione; fin dalla consegna della veste bianca – definita *χιτών φωτεινός*, *tunica lucida* – vi è un continuo ricorso al tema della luce: Dio è invocato come sole di giustizia, la redenzione – con un chiaro riferimento al Prologo di S. Giovanni – è luce per coloro che sono nelle tenebre, ecc. In questo contesto l'immersione in acqua è detta *μακαρία κάθαρσις ἐν τῷ ἁγίῳ ὕδατι*, beata purificazione nella santa acqua, mentre alla crismazione ci si riferisce come *θεῖος ἁγιασμός ἐν τῷ ζωοποιῷ χρίσματι*, divina santificazione nell'unzione che dà la vita⁷¹⁰.

L'adozione da parte del rito romano di questa formula, con una traduzione che la modifica parzialmente, fu decretata per meglio esprimere il contenuto del sacramento. Ora ci si potrebbe chiedere se tale formula, estratta dal contesto suo proprio poc'anzi sommariamente analizzato, esprima effettivamente il contenuto del sacramento e lo faccia meglio della precedente formula latina. In effetti l'orazione su tutti i confermandi, che viene pronunciata immediatamente prima della crismazione, contiene diversi riferimenti che possiamo definire comuni ai due testi eucologici: si veda ad esempio il cenno al battesimo ricevuto *ex aqua et Spiritu Sancto*, la rigenerazione operata dal battesimo stesso, la liberazione dal peccato, la mediazione di Cristo. Da notare pure il rimando ai doni dello Spirito Santo che, pur essendo impliciti nella formula bizantina – come ad esempio il breve cenno al timore del Signore –, sono presenti in entrambi i testi.

Ci sembra dunque che, nonostante il cambiamento di contesto, la formula bizantina esprima efficacemente il contenuto del sacramento anche nel rito romano.

⁷¹⁰ Prendendo alla lettera solo questa parte della formula si rischierebbe di veder confermata la lettura di chi vede nel battesimo il perdono dei peccati e nella confermazione il dono dello Spirito; tuttavia il complesso rituale non dà adito a dubbi, dato che in diversi luoghi si ricorda che il battesimo avviene nell'acqua e nello Spirito.

Resta da considerare la traduzione adottata. Non si tratta di una traduzione letterale, dato che nel latino ritroviamo l'imperativo *accipe* ad introdurre la formula. Tuttavia riteniamo che si tratti di un'esplicitazione del contenuto dell'originale greco: in effetti non aggiunge né toglie nulla al significato, semplicemente afferma con parole ciò che si fa anche con il gesto della crismazione.

Quanto al sostantivo *signaculum* esso compare sia in S. Ambrogio⁷¹¹, che in S. Agostino⁷¹² e in S. Cipriano di Cartagine⁷¹³; lo troviamo anche nei *Prænotanda*⁷¹⁴, come *signaculum dominicum*, ad indicare il carattere impresso nell'anima per mezzo del sacramento. Lo schema di omelia invece lo usa con l'attributo *spiritalis* per definire la *donatio*, cioè l'azione del donare: il dono dello Spirito, che i confermandi stanno per ricevere, è il *signaculum spirituale*, il sigillo per mezzo del quale ciascuno viene reso più perfettamente (*perfectius fietis*) conforme a Cristo e membro della sua Chiesa⁷¹⁵.

Il termine *donum* (dono, regalo) è legato in modo particolare allo Spirito Santo; Egli infatti è il Dono che contiene tutti i doni. Qui, usato con la maiuscola, indica propriamente la terza Persona della Trinità, e si trova al

⁷¹¹ Cfr. SANT'AMBROGIO, *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, O. FALLER, G. BANTERLE (edd.), o.c., 121 e 157-159.

⁷¹² Cfr. SANT'AGOSTINO, *Epistulae*, 98, 5: PL 33, 362.

⁷¹³ Cfr. SAN CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae 58-81*, F. F. DIERCKS (ed.), o.c., 539.

⁷¹⁴ «Questo dono dello Spirito Santo rende i fedeli in modo più perfetto conformi a Cristo e comunica loro la forza di rendere a lui testimonianza, per l'edificazione del suo Corpo nella fede e nella carità. Essi ricevono (*imprimatur*) inoltre il carattere o segno indelebile del Signore (*signaculum dominicum*); per questo, il sacramento della Confermazione non si può ripetere»: RC, 2.

⁷¹⁵ Kleinheyser afferma che dopo la crismazione non si insiste più sull'unità dei sacramenti dell'iniziazione, poiché nell'evento sacramentale stesso appare evidente che la confermazione è un sigillo posto sul battesimo (cfr. B. KLEINHEYSER, *Le nouveau rituel de la confirmation*, o.c., 60).

genitivo. Si tratta di un genitivo dichiarativo, che esplicita cioè che il dono ricevuto è lo Spirito Santo⁷¹⁶: la crismazione è il segno esterno del Dono che la Trinità affida al fedele. In tal modo, inoltre, si costituisce un nesso assai stretto tra il carattere ed il *signaculum*⁷¹⁷.

2. *Il gesto dell'unzione con il crisma*

L'uso di elementi naturali quali l'acqua, il vino, il sale, ecc. nella liturgia è assai diffuso; il simbolismo di tali elementi travalica la semplice apparenza poiché il significato ad essi attribuito prima in ambito biblico e poi nella tradizione liturgica li ha notevolmente arricchiti. Tuttavia, se è vero che il simbolismo di alcuni di essi è più immediatamente evidente (come, ad esempio si dà nel caso dell'acqua), per altri non si può dire altrettanto; è, quest'ultimo, il caso dell'olio e dell'unzione. La molteplicità di usi sia a livello antropologico sia a livello rituale porta con sé una certa oscurità di significato⁷¹⁸.

Se infatti passiamo rapidamente in rassegna gli usi dell'olio d'oliva vediamo che esso viene utilizzato a scopo alimentare (soprattutto in ambiente mediterraneo), cosmetico (come base di profumi e pomate), terapeutico; gli atleti, fin dall'antichità, ne hanno fatto uso perché dà

⁷¹⁶ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, o.c., 607-608.

⁷¹⁷ Riteniamo che questa costituisca anche una risposta al dubbio espresso da Marsili sulla formula dell'OC: «è proprio certo che "ricevere il sigillo del dono dello Spirito Santo" sia lo stesso che "ricevere il dono dello Spirito Santo"?»: S. MARSILI, *I segni del mistero cristiano. Teologia liturgica dei sacramenti*, M. ALBERTA (a cura di), o.c., 187.

⁷¹⁸ Cfr. B. BOTTE, *Le symbolisme de l'huile et de l'onction*, «Questions liturgiques» 62 (1981), 196-208. In questo contributo l'Autore fornisce un interessante percorso storico e interpretativo del simbolismo dell'olio e dell'unzione; a dispetto della data di pubblicazione, si tratta del testo di una conferenza data dall'Autore all'Istituto Saint-Serge di Parigi nel 1968 e rimasta inedita fino al 1981.

elasticità e agilità ai muscoli e rende meno facile la presa all'avversario⁷¹⁹. Nell'antichità si usava anche come combustibile per le lampade, motivo per il quale è passato a significare luce, calore⁷²⁰.

A causa delle numerose virtù naturali, poi, l'olio ha assunto significati più profondi, per cui l'uso rituale e sacrificale è assai noto in parecchie religioni pagane⁷²¹. Anche l'uso cosmetico è stato arricchito di significati nel corso del tempo: poiché l'olio rende la pelle luminosa e brillante, ha presto acquisito un significato di purezza. Inoltre l'utilizzo da parte degli atleti ha fatto sì che l'unzione assumesse anche il significato di preparazione alla lotta spirituale⁷²².

2.1. *Significato biblico*

Nella Bibbia vengono impiegati due termini diversi per indicare l'olio, a seconda del fine dell'unzione: mešah e šemen. Il primo è usato per indicare le unzioni sacre, mentre il secondo è impiegato per tutti gli altri usi. Il termine šemen è abitualmente tradotto nella Bibbia dei LXX con ἔλαιον⁷²³,

⁷¹⁹ Cfr. J. ALDAZÁBAL, *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico*, Elledici, Leumann (TO) 1986, 85.

⁷²⁰ Cfr. J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT (edd.), *Dizionario dei simboli, o.c.*, II, 153.

⁷²¹ Presso molti popoli, non solo nel bacino del Mediterraneo ma praticamente in tutti i continenti, l'olio veniva usato per ungere i morti o i neonati; anche l'uso consacratario era molto frequente presso le religioni pagane: veniva usato dai sacerdoti prima di consultare l'oracolo, ma anche a Roma nel corso dei Lupercali o in Egitto per la consacrazione dei nuovi sacerdoti, o ancora per preparare le vittime del sacrificio o le pietre sacre presso gli Aztechi, gli Egizi e diverse tribù africane (cfr. F. CABROL, *Huile*, in F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *DChL*, VI 2, Letouzey et Ané, Paris 1925, 2777-2778).

⁷²² Cfr. J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT (edd.), *Dizionario dei simboli, o.c.*, II, 153.

⁷²³ Pur non esistendo nel greco del Nuovo Testamento l'uso di termini differenti come quello proprio dell'ebraico biblico - tanto che anche per le unzioni sacre viene usato ἔλαιον - tuttavia si può rilevare l'esistenza del termine μύρον che

che indica propriamente l'olio di oliva. Nel Nuovo Testamento esso è usato per indicare parte della produzione agraria e quindi parte del patrimonio; in questo senso è sinonimo di ricchezza. Lo stesso termine è usato per le unzioni di ogni genere, compresa quella medicinale per le sue proprietà curative⁷²⁴.

Il primo uso proprio dell'Antico Testamento è quello dell'unzione regale⁷²⁵. L'analisi dei passi e del contesto ci mostra che l'unzione è intesa come mandato di autorità, come legittimazione al governo⁷²⁶.

può significare più propriamente "unguento" o anche "mirra"; in ogni caso si può notare la differenza tra un prodotto locale e relativamente a buon mercato quale l'olio, anche nelle sue elaborazioni profumate, rispetto ad un prodotto di importazione e quindi particolarmente pregiato quale il μύρον, come si vede ad esempio in *Lc* 7, 46 (cfr. H. SCHLIER, ἔλαιον, in G. KITTEL, G. FRIEDERICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPATI, O. SOFFRITTI (edd.), *GLNT*, III, Paideia, Brescia 1935, 383-386).

⁷²⁴ Cfr. *ibid*, 388.

⁷²⁵ L'ipotesi è che facesse parte di un più ampio rituale di intronizzazione, nel quale tuttavia l'unzione era il gesto essenziale nella definizione del ruolo del nuovo sovrano (cfr. W. GRUNDMANN, F. HESSE, M. DE JONGE, A. S. VAN DER WOUDE, χρίω, χρίσμα, χριστός, in G. KITTEL, G. FRIEDERICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPATI, O. SOFFRITTI (edd.), *GLNT*, XV, Paideia, Brescia 1973, 859-860). Secondo questi Autori, il primo re che venne sottoposto a tale rituale sarebbe stato Davide (anche se non va dimenticata l'unzione di Saul da parte di Samuele in *1Sam* 10, 1). Cfr. ad es. *1Sam* 16, 3.12; *2Sam* 2, 4.7; 5, 3.17; ma anche *Ps* 89, 21. Più tardi l'unzione venne applicata anche ai suoi discendenti: Salomone (*1Re* 1, 34.39.45), Joas (*2Re* 11, 12), Joachaz (*2Re* 23, 30); è interessante notare che l'unzione regale venne applicata anche a re di stirpe non davidica.

⁷²⁶ In questo senso è paradigmatica la vicenda di Davide che venne dapprima unto re di Giuda dai rappresentanti del popolo e poi re di Israele dagli anziani di Israele; se ne può dedurre che è il popolo che abilita il re a compiere il suo ufficio. Tuttavia l'unzione è comunque sempre promossa da Yahvè, perché è Lui che regge il destino del popolo di Israele, è Lui che designa l'eletto ed è Lui che dà l'autorizzazione all'investitura (cfr. *ibid*, 861-864).

Anche l'investitura a Sommo Sacerdote prevedeva un'unzione quale rito essenziale. A partire dal ritorno dall'esilio, in assenza di un re, il Sommo Sacerdote era considerato legittimo successore del discendente dalla stirpe di Davide; il significato dell'unzione, dunque, è il medesimo: legittima il governo. Più tardi subentrò il significato di separazione, di santificazione: il Sommo Sacerdote veniva unto per significare che era santo nel senso di separato, messo da parte per la sfera di Yahvè. È questo il significato attribuito anche all'unzione di oggetti quali le steli, gli altari o le suppellettili per il culto⁷²⁷.

Nonostante non si possa affermare che esistesse un rito di unzione dei profeti, tuttavia *Is* 61, 1 parla di unzione⁷²⁸. Il riferimento è probabilmente trasposto: il profeta deve compiere un compito preciso, assegnatogli da Yahvè, e per questo è unto; come si vede anche qui l'unzione conferisce potenza. È ipotizzabile che lo stesso Spirito di Yahvè sia considerato materia dell'unzione; in tal modo il dono dello Spirito e l'unzione sacerdotale finirebbero per coincidere. Il possesso dello Spirito è pensato come duraturo, così come il rito dell'unzione accorda un carattere indelebile⁷²⁹.

Un altro termine essenziale per comprendere l'uso dell'olio e dell'unzione nell'Antico Testamento è quello di *masiah*, (l'unto, da cui deriva "messia"). Esso ricorre 38 volte riferito solamente a persone, quali il re, il Sommo Sacerdote o i padri; si tratta propriamente di un titolo. Punto di partenza del titolo di messia è l'affermazione teologica, non storica,

⁷²⁷ Cfr. W. GRUNDMANN, F. HESSE, M. DE JONGE, A. S. VAN DER WOUDE, *χρίω, χρίσμα, χριστός*, o.c., 865-869.

⁷²⁸ «Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri».

⁷²⁹ Cfr. W. GRUNDMANN, F. HESSE, M. DE JONGE, A. S. VAN DER WOUDE, *χρίω, χρίσμα, χριστός*, o.c., 869-870.

dell'unzione regale: Yahvè ha unto il re e quindi lo ha reso suo delegato; egli è dunque protetto da Dio e quindi inviolabile⁷³⁰.

Negli scritti più tardivi si supplica Dio di inviare il suo unto per riscattare il popolo dalla condizione di miseria in cui versa. Nascono così le cosiddette concezioni messianiche: pur essendo già pre-esiliche⁷³¹, dopo l'esilio riprendono forza, soprattutto in Aggeo e Zaccaria. Il messia è caratterizzato dal permanente possesso dello Spirito, che lo abilita a governare con pietà, saggezza e giustizia⁷³².

In effetti Cristo riunisce in sé le funzioni di re, sacerdote e profeta, oggetto delle unzioni come abbiamo visto poc'anzi; secondo gli Atti, Dio stesso consacrò con l'unzione «in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazareth» (At 10, 38).

2.2. *L'uso dell'olio nei sacramenti*

Nella liturgia l'uso dell'olio e dell'unzione è molto antico⁷³³, basti pensare al riferimento neotestamentario all'unzione dei malati (cfr. Mc 6, 13 e Gc 5, 14) che lo collega all'uso profano di carattere medicinale e terapeutico, pur traslato in senso sacramentale.

⁷³⁰ Va notato che l'atto di unzione in quanto tale non è indispensabile ai fini dell'applicazione del titolo.

⁷³¹ Cfr. ad esempio i cosiddetti Salmi regali; accentuazioni significative le possiamo trovare in Is 9,5 e ss. dove il messia è designato quale nuovo e perfetto sovrano, il cui regno sarà di durata illimitata e porterà ad una salvezza senza fine; egli, discendente di Davide, sarà vicario di Dio sulla terra.

⁷³² Cfr. W. GRUNDMANN, F. HESSE, M. DE JONGE, A. S. VAN DER WOUDE, *χρίω, χρίσμα, χριστός*, o.c., 880-896.

⁷³³ Ci limiteremo qui solo ad alcuni accenni, allo scopo di comprendere la ricchezza di significati dell'elemento in studio, senza pretese di esaustività.

D'altra parte va anche considerato che già Tertulliano attesta una consacrazione degli olii⁷³⁴, e nella *Traditio apostolica* si cita l'uso di due differenti tipi di olio a seconda della benedizione da essi ricevuta. I sacramentari GeV e Gregoriano-adrianeo, poi, sono tra i testimoni più antichi della prassi di consacrare gli olii durante la messa del giovedì santo⁷³⁵.

L'uso dell'olio nel battesimo è attestato già nella *Traditio apostolica*⁷³⁶. In essa si differenzia un olio mistico o olio di ringraziamento (εὐχαριστία) dal cosiddetto olio d'esorcismo (impiegato subito dopo la rinuncia a Satana fatta dal catecumeno e prima della professione di fede e dell'immersione battesimale); sul primo il vescovo pronunciava una benedizione, mentre il secondo era da lui esorcizzato per cacciarvi tutti gli spiriti maligni⁷³⁷.

⁷³⁴ Cfr. TERTULLIANO, *Opera catholica*, J. G. P. BORLEFFS, et al. (edd.), o.c., 282.

⁷³⁵ Gli usi restarono assai vari a seconda delle regioni, fino al Pontificale romano-germanico che ne fissò definitivamente la posizione proprio al giovedì santo. Non v'è dubbio che tale posizione è dovuta al fatto che i battesimi si celebravano solennemente durante la Veglia pasquale; ciò è attestato anche dai testi della *missa chrismalis* del GeV (cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, o.c., II, 210).

⁷³⁶ Cfr. PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, C. RICCI (a cura di), o.c., 126.

⁷³⁷ Il valore esorcistico dell'olio è chiarissimo: S. Ambrogio paragona il candidato all'atleta in procinto di scendere in lotta con il suo avversario «*unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius sæculi luctaturus*»: SANT'AMBROGIO, *De Sacramentis* I, 2; SANT'AMBROGIO, *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, O. FALLER, G. BANTERLE (edd.), o.c., 44. Sequenze rituali assai simili sono testimoniate da fonti liturgiche diverse tra loro come le Costituzioni apostoliche, l'Eucologio di Serapione, alcuni sermoni di S. Ambrogio, gli usi della Gallia nel V secolo, o ancora *ordines* siriaci ed egiziani del VI secolo. Di volta in volta cambiano il nome dato all'olio, il numero delle unzioni, le formule eucologiche ad esse associate o la posizione delle stesse rispetto agli altri elementi rituali. Tuttavia queste testimonianze antiche attestano la diffusione in tutte le chiese cristiane del duplice significato attribuito all'olio mistico o esorcizzato (cfr. F. CABROL, *Huile*, o.c., 2778-2779).

Va segnalato anche l'uso di infondere l'olio dei catecumeni o il crisma nel fonte battesimale contestualmente alla sua consacrazione⁷³⁸.

Secondo le fonti più antiche all'immersione battesimale seguiva l'unzione post-battesimale, fatta con il crisma ma distinta da quella della confermazione; quest'ultima infatti, detta *consignatio*, si faceva sulla fronte ed era riservata al vescovo che la realizzava dopo aver imposto le mani sul neofita⁷³⁹. S. Agostino le attribuiva grande importanza ritenendola il simbolo efficace del conferimento della grazia mediante il dono dello Spirito Santo⁷⁴⁰.

È ancora la Tradizione Apostolica a testimoniare l'uso di un olio specifico per la confermazione (τό τῆς τελειώσεως χρίσμα, olio della perfezione, del compimento). A tale unzione veniva conferita un'importanza specifica attraverso la miscela con profumi – che lo distingueva dall'olio dei catecumeni – e l'attribuzione del gesto di unzione al vescovo⁷⁴¹.

Dal IV secolo inizia a differenziarsi l'uso occidentale – che chiama χρίσμα l'olio per questa unzione e lo usa senza aggiunta di aromi – dall'uso

⁷³⁸ La prima attestazione di un tale uso, di chiaro sapore gallicano, si trova in S. Gregorio di Tours. Successivamente si imporrà l'uso del crisma a questo scopo, come è attestato dall'*Ordo romanus XI*; infine la miscela con l'olio dei catecumeni è posteriore ed entra nel Messale romano con la riforma di S. Pio V (cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica, o.c.*, IV, 103).

⁷³⁹ Cfr. P. DE PUNIET, *Confirmation, o.c.*, 2522-2529.

⁷⁴⁰ SANT'AGOSTINO, *Sermo 71*, 19, 33: SANT'AGOSTINO, *Discorsi (51-85) sul Nuovo Testamento*, A. VITA (ed.), Opera Omnia di Sant'Agostino, XXX/1, Città Nuova, Roma 1984, 444-446.

⁷⁴¹ Cfr. F. CABROL, *Huile, o.c.*, 2782-2783. Anche l'Eucologio di Serapione attesta l'uso del crisma per un'unzione successiva al battesimo il cui contenuto è il dono dello Spirito Santo. In questo documento è riportata la formula di benedizione del crisma nella quale si esplicita il futuro uso per l'unzione dei battezzati affinché ricevano il dono dello Spirito Santo (cfr. P. DE PUNIET, *Confirmation, o.c.*, 2516).

orientale – che definisce l’olio in questione $\mu\acute{o}\rho\upsilon\nu$, confezionato con un gran numero di ingredienti aromatici. È a partire da questa tradizione che si fa strada l’esegesi patristica del *bonus odor Christi* che dev’essere proprio del cristiano sigillato con il $\mu\acute{o}\rho\upsilon\nu$ ⁷⁴².

D’altra parte l’olio è stato utilizzato anche in contesti liturgici differenti da quello dell’iniziazione; basti pensare al suo uso più antico, attestato dalla Scrittura stessa, che lo indica come materia per l’unzione degli infermi⁷⁴³. A partire dal III secolo sono attestate formule di benedizione per l’olio degli infermi: l’olio benedetto era considerato uno strumento essenziale nella lotta contro il demonio, fonte di tutti i mali, compresi quelli del corpo⁷⁴⁴.

Nel contesto del sacramento dell’ordine troviamo l’uso dell’unzione in due riti diversi: l’unzione delle mani nell’ordinazione presbiterale⁷⁴⁵ e

⁷⁴² Cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica, o.c.*, IV, 151-152. Da notare che il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma: «Per meglio esprimere il dono dello Spirito Santo, ben presto all’imposizione delle mani si è aggiunta una unzione di olio profumato (crisma). Tale unzione spiega il nome di “cristiano” che significa “unto” e che trae la sua origine da quello di Cristo stesso, che “Dio consacrò [ha unto] in Spirito Santo” (At 10,38)»: CCC, 1289.

⁷⁴³ Gc 20, 14-15: «Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati».

⁷⁴⁴ Cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica, o.c.*, IV, 337-338.

⁷⁴⁵ L’unzione delle mani del presbitero è un rito di origine gallicana, che sorge intorno al VII secolo, forse per imitazione di ciò che si faceva con i re (cfr. *ibid.*, IV, 418); tale unzione sta a significare che le mani del presbitero vengono rese pure, per offrire a Dio l’offerta sacrificale. Il rito venne accolto nella liturgia romana intorno alla fine del IX secolo, come attestata dall’OR 35 (cfr. A. MIRALLES, *Teologia liturgica dei sacramenti: Ordine*, edizione elettronica in www.liturgiaetsacramenta.info (ultimo accesso 18 gennaio 2012), Roma 2010, 47).

l'unzione del capo prevista per quella episcopale⁷⁴⁶. In entrambi i casi si usa il sacro crisma, benché non sia sempre stato così.

Interessante, infine, è l'uso di un'unzione all'interno della riconciliazione dei singoli penitenti, nel contesto della penitenza privata, attestato dal *Pœnitentiale Vallicellanum I* e dal Penitenziale di Halitgar entrambi di origine gallicana e dell'inizio del IX secolo⁷⁴⁷.

La formula di consacrazione del crisma contiene alcuni dettagli interessanti al fine di comprendere il significato dell'unzione crismale nella confermazione. Il Pontificale Romano fornisce due diverse formule della benedizione⁷⁴⁸. Nella prima è presente un riferimento al canto di Davide

⁷⁴⁶ A partire dal secolo VIII, e, anche in questo caso, su imitazione delle cerimonie regali, venne introdotta l'unzione del capo con il sacro crisma all'interno dello schema rituale della consacrazione del vescovo. Verosimilmente è un rito di origine gallicana; le testimonianze più antiche a questo proposito sono di Amalario di Metz e di Incmaro di Reims, nel IX secolo, in territori franchi. Esso entra a far parte della liturgia romana attraverso il Pontificale romano-germanico (cfr. M. RIGHETTI, *Storia liturgica, o.c.*, IV, 442).

⁷⁴⁷ Dopo l'accusa dei peccati e l'assoluzione, il sacerdote praticava un'unzione sul penitente con il cosiddetto *oleum sanctæ reconciliationis*, cioè l'olio degli infermi. Infatti il peccato era considerato una malattia dell'anima e pertanto era opportuno prestare tutti gli aiuti possibili all'infermo, compresa l'unzione (cfr. *ibid*, IV, 288).

⁷⁴⁸ Cfr. *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971, 13-16. La versione italiana delle due orazioni si trova in *Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Benedizione degli oli e dedicazione della chiesa e dell'altare*, Conferenza Episcopale Italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, 21-25; da notare che il titolo «*consecratio chrismatis*» è reso con «benedizione del crisma». La seconda orazione è di nuova composizione e non fa riferimento all'olio di oliva; sarebbe stata pensata nel caso in cui l'olio utilizzato non fosse di oliva. Per uno studio della storia di questo segmento rituale cfr. P. SORCI, *Per una mistagogia dei simboli rituali: 2. La solenne benedizione*

all'olio «che fa splendere di gioia il nostro volto»; si tratta di un doppio riferimento a *Sal* 45, 8 e 104, 15, che poi ritorna anche più avanti a proposito dell'unzione ricevuta dal Figlio nella teofania del Giordano, sul quale il Padre a preferenza di tutti gli altri uomini ha effuso l'olio di esultanza. In tal modo viene esplicitato il collegamento tra l'unzione e la discesa dello Spirito Santo. La sezione epicletica è di gran lunga la più interessante; vi si ritrovano diverse affermazioni che possono tornare assai utili al nostro studio⁷⁴⁹. In primo luogo si afferma che il crisma è l'olio dal quale sono stati unti i sacerdoti, i re, i profeti e i martiri; ora, se è chiaro il riferimento alla consacrazione dei sacerdoti, dei re e dei profeti per quanto abbiamo detto sopra, lo è molto meno l'accento ai martiri⁷⁵⁰.

del crisma in Oriente e in Occidente, «Rivista Liturgica» 76 (1989), 264-267. Va tenuto presente che tale studio non è del tutto condivisibile in alcune delle sue conclusioni e presenta anche un grossolano errore di traduzione dal latino a pagina 271.

⁷⁴⁹ Questo è il testo della sezione epicletica: «*Te igitur deprecamur, Domine, ut huius creaturæ pinguedinem sanctificare tua benedictione + digneris, et ei Sancti Spiritus immiscere virtutem, cooperante Christi tui potentia, a cuius sancto nomine crisma nomen accepit, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres tuos; ut spiritualis lavacri baptismate renovandis creaturam chrismatis in sacramentum perfectæ salutis vitæque confirmes; ut sanctificatione unctionis infusa et corruptione primæ natiuitatis absorpta, templum tuæ maiestatis effecti, acceptabilis vitæ innocentia refolescant; ut, secundum constitutionis tuæ sacramentum, regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi, vestimento incorrupti muneris induantur; ut sit his, qui renati fuerint ex aqua et Spiritu Sancto, crisma salutis, eosque æternæ vitæ participes et cælestis gloriæ faciat esse consortes. Per Christum Dominum nostrum»: Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi crisma*, o.c., 14.*

⁷⁵⁰ A proposito del riferimento ai martiri nell'orazione di consacrazione del crisma, gli studi non sono molto numerosi. Rogues è dell'idea che questo accenno ai martiri sia da riferire ai testimoni della Nuova Alleanza dato che il senso del termine *μάρτυς* nell'uso cristiano è riservato a coloro che hanno sparso il proprio sangue per Cristo. Inoltre aggiunge che il rapporto tra questo termine e l'unzione con il crisma può essere spiegato in due modi, non necessariamente mutuamente esclusivi: o la confermazione rende i cristiani adatti, nella forza

Successivamente si chiede che i neofiti, avendo ricevuto la santificazione dell'unzione ed essendo stata eliminata la corruzione della prima nascita,

della loro fede, a testimoniare fino al martirio, oppure l'unzione è considerata, nella sua accezione più spirituale, come la partecipazione al Regno ricevuta in condivisione dai martiri (cfr. J. ROGUES, *La préface consécatoire du chrême*, «La Maison-Dieu» 49 (1957), 40-42). Dal canto suo D. E. Lanne propone due possibili spiegazioni: l'accenno ai martiri – sulla base della formula – farebbe riferimento a *Lc* 24, 28-49 e ad *At* 1, 8 e pertanto sarebbe riferito ai testimoni di Cristo, rivestiti di potenza dallo Spirito Santo; in alternativa propone che si tratti di un riferimento ai martiri dell'Antico Testamento, rafforzati dallo Spirito in vista della lotta. Basandosi su testi di Tertulliano e di Ippolito, Lanne propende per questa seconda ipotesi (cfr. D. E. LANNE, *Liturgie alexandrine et liturgie romaine: L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, «Irénikon» XXXI (1958), 151-153). Rose, poi, pur citando lo studio di Lanne, finisce per concordare con Rogues: i martiri citati dall'orazione di consacrazione sarebbero gli Apostoli, continuatori dell'opera dei sacerdoti, dei re e dei profeti dell'Antico Testamento, grazie all'unzione dello Spirito ricevuta a Pentecoste (cfr. A. ROSE, *La signification de la messe chrismal*, «Questions liturgiques» 69 (1988), 51-52. Sorci, nell'articolo succitato, menziona la possibilità che questo modo di esprimersi si riferisca al martirio quale espressione privilegiata della partecipazione al triplice *munus* di Cristo; per questa ragione – sempre a detta dell'Autore – il martirio sostituisce il battesimo d'acqua e l'unzione crismale. A sostegno di tale affermazione cita uno studio di W. Dürig pubblicato in *Sacris Erudiri* (cfr. P. SORCI, *Per una mistagogia dei simboli rituali: 2. La solenne benedizione del crisma in Oriente e in Occidente*, o.c., 271, nota 37). Infine il recente studio di Ward fa solo un rapido accenno alla questione e rimanda alle riflessioni di Lanne (A. WARD, *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, «Notitiae» 47 (2010), 427-430). Dal canto nostro, riteniamo che si tratti di un'ulteriore conferma della più perfetta configurazione a Cristo che l'unzione crismale porta con sé: sacerdoti, re e profeti dell'Antico Testamento sono tipi di Cristo, come analogamente lo sono anche i martiri – siano essi dell'Antico o del Nuovo Testamento. I martiri poi sono i testimoni di Cristo per eccellenza e la testimonianza è proprio una delle dimensioni del dono dello Spirito nella confermazione. Cfr. anche P. MEIER, *Die Feier der Missa chrismatis: die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte*, Friederich Pustet Verlag, Regensburg 1990, 241-244.

resi templi della maestà divina, effondono un buon profumo con l'innocenza di una vita accolta a Dio⁷⁵¹.

Infine si chiede che i fedeli, imbevuti dell'onore regale, sacerdotale e profetico, siano rivestiti con l'abito del *munus imperituro*⁷⁵². Ciò significa che il triplice *munus* di Cristo è un punto di riferimento essenziale per la comprensione del significato dell'unzione con il crisma⁷⁵³.

Va notato che i verbi utilizzati in questa orazione – *absorbeo, infundo, perfundo* – rimandano all'immagine del liquido sparso o versato, tanto cara al vocabolario relativo allo Spirito Santo. Inoltre il verbo *redolesco* (un assai poco frequente incoativo di *redoleo*), che significa incominciare ad emettere un odore, rimanda al *bonus odor Christi* di 2Cor 2, 15⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ L'originale latino recita: «*ut sanctificatione unctionis infusa et corruptione primæ natiuitatis absorpta, templum tuæ maiestatis effecti, acceptabilis vitæ innocentia redolescant*»: Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi crisma, o.c., 14.

⁷⁵² Quest'ultima frase è costruita su un raddoppiamento dello stesso concetto, per cui il rivestirsi del ministero imperituro coincide con l'onore sacerdotale, profetico e regale.

⁷⁵³ Va tenuto presente che delle cinque proposizioni finali che compongono la sezione epicletica di questa orazione, la prima chiede in maniera specifica la benedizione dell'olio, la seconda, la terza e la quinta si riferiscono direttamente all'iniziazione cristiana, mentre solo la quarta potrebbe essere attribuibile in qualche modo al sacramento dell'ordine. Se poi consideriamo sia il contesto rituale originario sia quello attuale in cui la Chiesa utilizza questa solenne benedizione, è chiaro che il triplice *munus* di Cristo risalta in maniera convincente quale chiave di lettura centrale per la comprensione dell'iniziazione cristiana.

⁷⁵⁴ Esistono numerosi altri usi liturgici del crisma (come ad esempio nella dedicazione della chiesa e dell'altare; o gli ormai desueti riti di benedizione e incoronazione dei sovrani, il "battesimo" della campane, ecc.); d'altra parte esula dalle finalità del presente lavoro un'analisi esaustiva della storia e degli usi del crisma. Basterà pertanto classificare gli altri usi quali varianti di quelli

2.3. *A mo' di sintesi*

Da quanto fin qui detto possiamo desumere alcune peculiarità utili alla comprensione del nostro segmento rituale.

Il primo elemento conclusivo è che l'unzione con il crisma indica, come tutte le unzioni, una separazione dall'ambito profano in vista di una dedicazione piena a Dio, in particolare in ciò che si riferisce al culto⁷⁵⁵.

In secondo luogo vengono riproposti nella confermazione i connotati dell'unzione dei profeti dell'Antico Testamento; in particolare possiamo sottolineare tre caratteristiche: *in primis* la materia dell'unzione è lo Spirito Santo stesso e, in questo senso, c'è una coincidenza tra il dono dello Spirito e l'unzione⁷⁵⁶; il possesso dello Spirito, poi, ha carattere duraturo, sulla scorta dell'indelebilità dell'unzione⁷⁵⁷; infine l'unzione è data in vista di un compito assegnato da Dio e concede potenza a tale scopo.

Strettamente legato a quest'ultima caratteristica dell'unzione profetica è il terzo elemento conclusivo: il profumo emanato dal balsamo rimanda direttamente al *bonus odor Christi* e, di conseguenza, alla testimonianza di Cristo che i confermati sono tenuti a rendere davanti al mondo con la loro

fin qui citati e pertanto caratterizzati dal fatto di separare una persona, un luogo o un oggetto dall'uso profano e dedicarlo al culto.

⁷⁵⁵ Il Catechismo della Chiesa Cattolica riunisce sotto il termine di consacrazione l'unzione crismale della confermazione e quella dell'ordinazione sacerdotale (cfr. CCC, 1294), seguendo S. Tommaso (cfr. *S. Th.* q. 30, a. 3).

⁷⁵⁶ A riprova di questa affermazione è sufficiente vedere la formula della crismazione.

⁷⁵⁷ In questo senso è interessante l'affermazione di Bux sull'efficacia dell'olio che «consiste nel far *permanere* in Cristo il battezzato "fermo e stabile"». Poco oltre afferma anche che: «l'olio è simbolo della penetrazione dello Spirito Santo nel battezzato, sì da determinarne in modo *irreversibile* l'appartenenza a Cristo»: N. BUX, *L'olio simbolo dello Spirito Santo*, in G. FARNEDI (a cura di), *I Simboli dell'Iniziazione cristiana. Atti del 1° congresso internazionale di Liturgia (Pontificio Istituto Liturgico, 25-28 maggio 1982)*, Studia Anselmiana 87, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1983, 126 e 134 (i corsivi sono nell'originale).

vita santa⁷⁵⁸. A questo proposito S. Tommaso afferma che, nell'unzione con il crisma, l'olio indica «la virtù dello Spirito Santo, da cui Cristo fu unto e denominato, cosicché i Cristiani sono detti tali da Cristo, quali combattenti sotto le sue insegne. Il balsamo, poi, per il suo odore, sta a indicare la buona fama che costoro devono avere (...) per confessare pubblicamente la fede di Cristo»⁷⁵⁹.

3. *La chrismatio nel suo complesso*

L'unzione con il crisma e la formula pronunciata contestualmente rimandano facilmente a *Is* 61, 1ss che ha per titolo *Unxit me Dominus et ad annuntiandum læta mansuetis misit me, et dare eis oleum gaudii*, e che viene letta in modo attualizzante da Gesù in *Lc* 4, 16ss. In tal modo viene ulteriormente sottolineata la dimensione di consacrazione della crismazione⁷⁶⁰ ed il suo scopo missionario⁷⁶¹. Il carattere indelebile dell'unzione, poi, sottolinea visivamente e ritualmente quanto espresso

⁷⁵⁸ In questo senso si conferma la lettura del riferimento ai martiri presente nella sezione epicletica dell'orazione consacratrice del crisma. Sul collegamento tra martirio e confermazione cfr. A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento, o.c.*, 230-231, ove sono presenti ulteriori riferimenti bibliografici.

⁷⁵⁹ SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili, o.c.*, 299.

⁷⁶⁰ Ricordiamo che alla pericope isaiana appartiene anche il v. 6a: «*Vos autem sacerdotes Domini vocabimini. Ministri Dei nostri dicetur vobis*», che abbiamo letto come riferimento al sacerdozio comune dei fedeli (Cfr. Cap. III, D. 3.3).

⁷⁶¹ Lo schema di omelia aiuta a leggere il gesto della crismazione in questo senso, laddove istituisce un parallelismo tra il battesimo di Cristo e l'unzione del confermando: lo schema vede quale fine del ministero di Cristo la diffusione del fuoco del suo Spirito sulla terra, mentre, nella vita del cristiano, la *virtus* dello Spirito e la segnazione sulla fronte con la croce di Cristo ricevute nella confermazione sono la base del dovere di rendere testimonianza a Cristo e di diffonderne il buon profumo.

dalle pericopi giovanee sulla permanenza dello Spirito presso i fedeli (cfr. *Gv* 14, 15-17; 23-26).

Il gesto dell'unzione in forma di croce sulla fronte del fedele, accompagnato dalla formula sacramentale è dunque altamente espressivo del contenuto del sacramento: il crisma significa lo Spirito Santo e le parole pronunciate ne indicano la dimensione di dono fatto al credente; il suo profumo è il *bonus odor Christi*, il segno di croce sulla fronte indica da una parte la conformazione a Cristo e dall'altra che il sigillo di Cristo è sempre visibile; il fatto poi che sia il vescovo a compiere il gesto ricorda il valore altamente ecclesiale dello stesso e richiama l'evento della Pentecoste.

Nel complesso il gesto e la formula svelano il sacramento: la conformazione a Cristo, il dono dello Spirito, il carattere indelebile, l'aspetto ecclesologico della confermazione ed il conferimento della grazia di effondere tra gli uomini il buon profumo di Cristo insieme con il dovere della testimonianza⁷⁶².

E. ORATIO UNIVERSALIS

L'ultimo elemento proprio del rito della confermazione è l'orazione dei fedeli. L'OC ne propone una formulazione, lasciando tuttavia la possibilità all'autorità competente di provvedere a redigerne una diversa, che meglio si adatti alle circostanze dei fedeli. Ciò non toglie comunque che i contenuti debbano restare gli stessi.

Riportiamo qui di seguito il testo dell'*oratio universalis*:

⁷⁶² Il segmento liturgico della *chrismatio* contiene altri elementi quali l'amen del fedele e lo scambio della pace. Dal punto di vista pneumatologico non aggiungono nulla di rilevante a quanto detto. Si può notare che la pace è risultato della permanenza dello Spirito nell'anima del confermato, dato che è uno dei frutti dello Spirito Santo secondo S. Paolo (Cfr. *Gal* 5, 22-23).

Episcopus:

Deum Patrem omnipotentem, fratres carissimi, suppliciter deprecemur; unanimis sit oratio nostra, sicuti una sunt fides, spes et caritas, quæ a Spiritu eius Sancto procedunt.

Diaconus vel minister:

—Pro iis famulis suis,
quos donatio Spiritus Sancti confirmavit:
ut, in fide radicati et in caritate fundati,
Christo Domino testimonium sua conversatione perhibeant,
Dominum precemur.

—Pro parentibus et patrinis eorum:
ut, quibus fidei sponsores se præbuerunt,
eos ad sequenda Christi vestigia
verbo et exemplo hortari non desinant,
Dominum precemur.

—Pro Ecclesia sancta Dei, una cum Papa nostro N.,
Episcopo nostro N. et Episcopis universis:
ut, Spiritu Sancto congregata,
in unitate fidei et caritatis
usque ad adventum Domini dilatetur et crescat,
Dominum precemur.

—Pro mundo universo:
ut omnes homines, qui unum habent Auctorem et Patrem,
sese fratres sine discrimine generis vel nationis agnoscant,
et regnum Dei, quod est pax et gaudium in Spiritu Sancto,
sincero corde requirant,
Dominum precemur.

Episcopus:

Deus, qui Apostolis tuis Sanctum dedisti Spiritum,
et per eos eorumque successores
ceteris fidelibus tradendum esse voluisti,
exaudi propitius orationem nostram et præsta,
ut quod in ipsis evangelicæ prædicationis exordiis
tua est operata dignatio,
nunc quoque per credentium corda diffundat.
Per Christum Dominum nostrum.

Tutta questa sezione è di nuova redazione; l'invito all'orazione presenta qualche risonanza che può far pensare che l'autore avesse presenti alcune orazioni antiche⁷⁶³. Si tratta di un invito alla preghiera rivolto al popolo, al quale il celebrante si unisce, perché implori Dio Padre con atteggiamento di supplica; il riferimento all'orazione unanime richiama il racconto degli Atti, nel quale vediamo il gruppo degli Apostoli che con Maria perseveravano concordi nell'orazione, in attesa della venuta dello Spirito Santo: «*Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus et Maria matre Iesu et fratribus eius*» (At 1, 14). Quanto al fondamento dell'unanimità dell'orazione sull'unità delle virtù teologali provenienti dallo Spirito Santo, si tratta di un'eco di S. Paolo in Gal 5, 22: «*Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides*», come pure in Ef 4, 2-6: «*cum omni humilitate et mansuetudine, cum longanimitate, supportantes invicem in caritate, solliciti seroare unitatem spiritus in vinculo pacis; unum corpus et unus Spiritus, sicut et vocati estis in una spe vocationis vestrae; unus Dominus, una fides, unum baptisma; unus Deus et Pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus*».

Per quanto riguarda le quattro intercessioni proposte dal diacono o da un ministrante, la prima ha per oggetto i neo-confermati. In essa si prega affinché coloro che il dono dello Spirito Santo ha confermato siano testimoni di Cristo con il loro comportamento. Il punto di partenza per tale testimonianza è individuata nel essere *in fide radicati et in caritate fundati*: la

⁷⁶³ Si tratta di assonanze più di struttura che di contenuto, come ad esempio in E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum II. D (pars prima). Orationes 881-1707*, Corpus Christianorum Series Latina, CLX A, Brepols, Turnholt 1993, n. 1079: «*Deum patrem omnipotentem, fratres carissimi, supplices exoramus pro fide ecclesiarum, pro concordia sacerdotum, pro gratia ministrorum, pro pace temporum, pro quiete principum, pro mansuetudine iudicum, pro integritate virginum, pro caritate continentium, pro consolatione orphanorum, pro sanitate languentium, pro reparatione lapsorum, pro redemptione captivorum, pro sanitate navigantium, pro absolutione vitiorum, pro conservatione errantium, pro indulgentia paenitentium, pro salubritate aerum, pro fecunditate terrarum, pro requie defunctorum, per advocatum spei nostrae, dominum nostrum Iesum Christum*».

fede è la radice dalla quale trarre il contenuto della testimonianza⁷⁶⁴, e la carità è il fondamento, la roccia sulla quale costruire l'edificio spirituale, solido anche nelle difficoltà. È un riassunto della dottrina paolina che ritroviamo in *Ef 3, 14-19*: «Per questo io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra, perché vi conceda (...) di essere potentemente rafforzati nell'uomo interiore mediante il suo Spirito. Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio». Si noti in particolare il cenno al rafforzamento interiore operato dallo Spirito, che nel contesto celebrativo nel quale ci troviamo risuona come un approfondimento del contenuto della confermazione.

La seconda intercessione, con la quale si prega per i genitori e i padrini dei neo-confermati, non contiene riferimenti pneumatologici di rilievo.

La terza intercessione è a favore della Chiesa, definita come *Ecclesia sancta Dei*, in unità con il Papa, il vescovo diocesano e tutti i vescovi. Si prega affinché essa cresca nell'unità della fede e della carità fino al ritorno di Cristo. Qui lo Spirito Santo è citato in rapporto alla Chiesa, definita come *Spiritu Sancto congregata*. L'ablativo in riferimento al participio passato del verbo *congrego* mostra il duplice ruolo ecclesiologico dello Spirito Santo: è Lui che raduna la Chiesa in quanto agente della chiamata e in quanto inviato dal Padre e dal Figlio per convocare i fedeli alla santa assemblea. Lo stesso termine *ἐκκλησία* risponde a questa logica.

L'ultima intercessione apre la preghiera dalla Chiesa santa di Dio all'orizzonte universale; si prega perché tutti gli uomini, basandosi sulla medesima origine in Dio creatore e Padre, si riconoscano fratelli e cerchino il regno di Dio con cuore sincero. Il regno stesso è denominato come *pax et*

⁷⁶⁴ Cfr. *Col 2, 6-7*: «sicut ergo accepistis Christum Iesum Dominum in ipso ambulate radicati et superaedificati in ipso et confirmati fide sicut et didicistis abundantes in gratiarum actione».

gaudium in Spiritu Sancto: si tratta della definizione di S. Paolo in *Rm* 14, 17 «*Non est enim regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto*», per mezzo della quale risulta chiaro che il regno stesso è opera dello Spirito Santo. La missione di ogni cristiano, ed in particolare di ogni confermato – vista la sua più perfetta configurazione a Cristo – è dunque quella di aprirsi a tutti gli uomini per mostrare loro che la vera felicità alla quale aspirano si trova solo nel regno di Dio.

L'orazione di chiusura è stata composta a partire da segmenti di due orazioni antiche, legati tra loro da materiale di nuova stesura. L'invocazione ed il primo ampliamento corrispondono ad una colletta della feria II dell'ottava di Pentecoste, presente in numerosi codici di epoche diverse: dal Sacramentario Gellonense a quello di Fulda e molti altri⁷⁶⁵, compreso il *Missale Romanum* del 1570⁷⁶⁶. Il *Pontificale Romanum* del 1595 la raccoglie, aggiunge il riferimento ai successori degli Apostoli e la impiega come *oratio* conclusiva dell'*Ordo de confirmandis*⁷⁶⁷, ove precede immediatamente la benedizione finale. La *petitio* invece corrisponde a quella di una *alia collecta* della domenica di Pentecoste del GeV, passata poi anch'essa in numerosi altri libri liturgici posteriori⁷⁶⁸. Come si vede il contesto liturgico nel quale è stata usata lungo i secoli è in qualche modo il medesimo: il riferimento alla Pentecoste continua ad essere presente.

L'orazione è rivolta al Padre, invocato come Dio. All'invocazione seguono due proposizioni relative di valore anamnetico che fanno memoria una della Pentecoste e l'altra dell'istituzione della confermazione,

⁷⁶⁵ Cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum II. D (pars prima). Orationes 881-1707, o.c., n. 1359.*

⁷⁶⁶ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum, editio princeps (1570), edizione anastatica, o.c., n. 1786.*

⁷⁶⁷ Cfr. IDEM, *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596), o.c., n. 8.*

⁷⁶⁸ Cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum III. D (pars altera). Orationes 1708-2389, Corpus Christianorum Series Latina, CLX B, Brepols, Turnholt 1993, n. 2057*

con un cenno preciso alla volontà di Dio che lo Spirito venga trasmesso ai fedeli per mezzo degli apostoli e dei loro successori. Nella *petitio* si chiede che quanto Dio nella sua bontà operò agli inizi della predicazione evangelica si diffonda anche ora nei cuori dei credenti. Vi si può notare un'affinità con i primi tre paragrafi dello schema proposto per l'omelia, laddove si spiega che gli Apostoli ricevettero a Pentecoste lo Spirito Santo promesso dallo stesso Cristo, e con esso potere di trasmettere il dono dello Spirito. Tale potere venne poi conferito ai vescovi loro successori, e oggi il Paraclito viene donato ai fedeli⁷⁶⁹.

Letto in tale contesto, il riferimento a ciò che Dio si è degnato di compiere agli esordi della predicazione evangelica non riguarda tanto le manifestazioni straordinarie quali il dono delle lingue o simili, quanto piuttosto il nucleo essenziale, cioè la venuta dello Spirito Santo. Per questo si usa l'espressione *per credentium corda diffundat*, a sottolineare l'intimità dell'avvento del Paraclito. Anche in questo caso possiamo leggerci un riferimento a *Rm 5,5* «*caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*».

⁷⁶⁹ Cfr. OC, 22/1-3.

CAPITOLO V. LA LITURGIA EUCARISTICA E I RITI DI CONCLUSIONE

A. *LA PREPARAZIONE DEI DONI*

La liturgia eucaristica inizia con la preparazione dei doni, nella quale i segni liturgici non esprimono esplicitamente l'azione comune dello Spirito e della Chiesa⁷⁷⁰; tuttavia è possibile rilevare alcuni aspetti pneumatologici impliciti. Infatti mentre il sacerdote presenta a Dio il pane ed il vino perché Egli li converta nel suo corpo e sangue, i fedeli offrono con lui i propri sacrifici spirituali rappresentati dai medesimi doni; in tal modo «il pane e il vino diventano, in certo senso, simbolo di tutto ciò che l'assemblea eucaristica porta, da sé, in offerta a Dio e offre in spirito»⁷⁷¹.

B. *IL PREFAZIO*

L'OC non dà indicazioni a proposito del prefazio da utilizzarsi nella Messa rituale; tali indicazioni le troviamo nel MR, ove la rubrica

⁷⁷⁰ Cfr. CCC, 1091.

⁷⁷¹ GIOVANNI PAOLO II, Ep. *Dominicae Cenaе*, 24 febb. 1980, n. 9/2, in *Enchiridion Vaticanum* 7, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³.

corrispondente segnala la possibilità di ricorrere a scelta al prefazio *De Spiritu Sancto I o II*⁷⁷².

Questo è l'embolismo⁷⁷³ del prefazio *De Spiritu Sancto I*:

*Qui, ascendens super omnes caelos
sedensque ad dexteram tuam,
promissum Spiritum Sanctum in filios adoptionis effudit.*⁷⁷⁴

Si tratta di prefazio molto antico, già in uso nel Sacramentario Veronese, pur con alcune varianti, per la messa che si celebrava nella Veglia di Pentecoste, durante la quale pure si celebravano i sacramenti dell'iniziazione cristiana⁷⁷⁵. In questo contesto è riportato con il titolo *In Pentecosten ascendentibus a Fonte*. Anche il Gelasiano antico lo riporta, anche in questo caso con alcune variazioni, sotto il titolo di *Item in Vigilia de*

⁷⁷² Può essere utile tener presente che la versione italiana del MR presenta un prefazio della confermazione; pur non prendendolo in considerazione nell'analisi, che è volutamente limitata alla sola *editio typica* latina per le ragioni suesposte (cfr. Cap. II, B nota 189), ne riportiamo qui di seguito il testo. «Sei tu che nel Battesimo rigeneri i credenti e li rendi partecipi del mistero pasquale del tuo Figlio. Tu li confermi con il sigillo dello Spirito mediante l'imposizione delle mani e l'unzione regale del crisma. Così rinnovati a immagine di Cristo, unto di Spirito Santo e inviato per il lieto annunzio della salvezza, li fai tuoi commensali al banchetto eucaristico e testimoni della fede nella Chiesa e nel mondo. E noi, riuniti in festosa assemblea per celebrare i prodigi di una rinnovata Pentecoste, insieme agli angeli e ai santi cantiamo l'inno della tua lode:...»: *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, Conferenza Episcopale Italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 346.

⁷⁷³ Per lo studio della struttura dei prefazi è di importanza condivisa lo studio di Triacca: A. M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei Prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, «Ephemerides Liturgicae» 86 (1972), 233-279.

⁷⁷⁴ MR, 1076.

⁷⁷⁵ Cfr. L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, o.c., n. 202.

*Pentecosten ad Missa*⁷⁷⁶. Da queste fonti antiche è passato poi al Messale romano post-tridentino, per la solennità di Pentecoste⁷⁷⁷ e per le messe votive dello Spirito Santo⁷⁷⁸. Si tratta dunque di un prefazio che la Chiesa ha in uso da secoli proprio in un contesto liturgico relativo al dono dello Spirito Santo.

Il riferimento esplicito allo Spirito Santo promesso, ci pone in continuità con gli elementi eucologici già analizzati, in particolare con la Colletta variante del formulario A. A completare quanto già detto c'è il riferimento all'Ascensione di Gesù al Cielo, alla sua glorificazione e alla presa di potere simboleggiata dall'essere assiso alla destra del Padre: lo Spirito Santo viene inviato dal Figlio come primo dono ai credenti, a completare in questo modo il suo Mistero pasquale e compiere ogni santificazione⁷⁷⁹. Vi si può percepire l'eco di At 2, 33: «*Dextera igitur Dei exaltatus, et promissione Spiritus Sancti accepta a Patre, effudit hunc, quem vos videtis et auditis*».

⁷⁷⁶ «*Vere dignum: per Christum Dominum nostrum. Qui, ascendens super omnes caelos sedensque ad dexteram tuam, promissum Spiritum Sanctum in filios adoptionis effudit. Unde laetantes inter altaria tua, Domine virtutum, hostias tibi laudis offerimus. Per Christum Dominum. Quem laudant*»: L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), o.c., n. 627.

⁷⁷⁷ Cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum, editio princeps* (1570), edizione anastatica, o.c., n. 1769. Il testo del prefazio, raccolto ai nn. 1482-1483, è il seguente: «*Vere dignus est, equus et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, pater omnipotens, eterne Deus. Per Christum Dominum nostrum. Qui ascendens super omnes caelos, sedensque ad dexteram tuam, promissum Spiritum Sanctum in filios adoptionis effudit. Quapropter profusis gaudiis, totus in orbe terrarum mundus exultat. Sed et superne virtutes atque angelicæ potestates: hymnum gloriæ tuæ canimus, sine fine dicentes*».

⁷⁷⁸ Cfr. *ibid*, n. 3859.

⁷⁷⁹ Cfr. *Prex eucharistica IV*, MR, 517.

Non va passato sotto silenzio poi l'accento alla teologia paolina della lettera ai Romani, poiché i fedeli sui quali scende lo Spirito vengono definiti "figli d'adozione"⁷⁸⁰.

Il MR lascia anche la possibilità di scegliere l'altro prefazio, denominato *De Spiritu Sancto II*, il cui embolismo riportiamo qui di seguito:

(...) *Qui singulis quibusque temporibus aptanda dispensas,
mirisque modis Ecclesiae tuæ gubernacula moderaris.
Virtute enim Spiritus Sancti ita eam adiuuare non desinis,
ut subdito tibi semper affectu
nec in tribulatione supplicare deficiat,
nec inter gaudia gratias referre desistat,
per Christum Dominum nostrum.*⁷⁸¹

Il testo è un centone di due testi antichi e di un'aggiunta moderna. La prima frase dell'embolismo – *Qui singulis quibusque temporibus aptanda dispensas* – è tratta dall'orazione per l'ordinazione dei diaconi, presente in numerosi sacramentari antichi, primo fra tutti il Veronese⁷⁸².

⁷⁸⁰ Rm 8, 14-15.23: «*Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei (...) Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei exspectantes, redemptionem corporis nostri*». Cfr. anche Gal 4, 4-5: «*Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus*».

⁷⁸¹ MR, 1078.

⁷⁸² Cfr. L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, o.c., n. 951. L'orazione, e dunque anche la frase che ci interessa, è riscontrabile, in ciascun caso con alcune varianti testuali che riguardano la frase qui in studio, anche nel Gelasiano antico (nn. 152-154), nel Gregoriano-adrianeo (n. 32ab), nel Gellonense (n. 2526) e nell'*Editio princeps* del *Pontificale Romanum* nella sezione denominata *De Ordinatione Diaconi* (cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596)*, o.c., n. 97). La stessa frase si riscontra, sempre nel Vr, come colletta di una messa *In Ieiunio Mensis Decimi* (n. 1294) (cfr. A. WARD, C.

La proposizione *Virtute enim Spiritus Sancti ita eam adiuuare non desinis* è frutto di una rielaborazione moderna di una frase rinvenibile in un prefazio del Sacramentario Veronese e da qui passato al Gelasiano Antico⁷⁸³. Il riferimento allo Spirito Santo costituisce il rimaneggiamento più significativo.

Il resto del testo è un adattamento di un prefazio molto antico, anch'esso rinvenibile già a partire dal Sacramentario Veronese, ove compare all'interno di un formulario di messa del mese di luglio, sotto la semplice dicitura *Item alia*⁷⁸⁴. Lo stesso testo, pur con varianti, si ritrova nel Sacramentario di Gellone sotto la dicitura *Item alia missa*⁷⁸⁵ all'interno di una sezione intitolata *Liturgiæ de necessitatibus*.

JOHNSON, *The prefaces of the Roman Missal: a source compendium with concordance and indices*, Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1989, 328).

⁷⁸³ Questo è il testo originale del Vr: «*Quia Ecclesiae tuae filios sicut erudire non cessas ita non desinis adiuuare, ut recte facienda cognoscant, et possibilitatem capiant exsequendi. Per.*»: L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, o.c., n. 536 (cfr. L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, o.c., n. 569).

⁷⁸⁴ Cfr. L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, L. C. MOHLBERG (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, o.c., nn. 632-637. Il prefazio in questione è riportato al n. 635 e questo è il testo originale: «*vere dignum: qui profutura tuis et facienda prouidis et facta dispensas, mirisque modis aeclesiae tuae gubernacula moderaris, ut exerceatur aduersis et prosperis subleuetur: ne uel inpugnatione memores subcumbat, uel securitate torpiscat, sed subdito tibi semper affectu, nec in tribulatione supplicare deficiat, nec inter gaudia gratis referre resistat: per.*».

⁷⁸⁵ Cfr. A. DUMAS (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis*, o.c., n. 2728. Il formulario di tale messa è raccolto nella sezione n. 425 del Sacramentario, definita dall'editore il Pontificale, che comprende testi del Gelasiano antico combinati con altre fonti; dai dati ricavati dal Dumas sembrerebbe che questo formulario, essendo originario del Veronese, sia giunto al Gellonense per mezzo delle altre fonti che a tutt'oggi restano sconosciute (cfr. A. DUMAS, J. DESHUSSES (edd.), *Liber Sacramentorum Gellonensis. Introductio, tabulae et indices*, Corpus Christianorum

La struttura morfo-sintattica mostra che l'orazione è divisa in due parti. La prima ha un carattere anamnetico e ricorda come Dio si prende cura del proprio popolo venendo incontro alle sue necessità e tenendo il timone della sua Chiesa in modo mirabile. La seconda parte è costituita da una proposizione principale dalla quale dipendono due consecutive coordinate tra loro, oltre ad un ablativo assoluto di carattere strumentale; si apre con l'innesto recente, che rende più evidente il collegamento con il contesto rituale, e mostra come, grazie all'ininterrotto sostegno di Dio per mezzo della forza dello Spirito Santo, la Chiesa, mantenendo sempre il proprio amore al Signore, non cessa di chiedere aiuto quando si presentano delle difficoltà e di ringraziare quando si trova immersa nella gioia.

Da notare il bel parallelismo delle due orazioni consecutive, che mettono maggiormente in evidenza, grazie anche alla collocazione del verbo alla fine della frase, la necessità che i fedeli non si stanchino di ricorrere costantemente a Dio, sia quando urgono le necessità sia quando si gode della felicità.

Per quanto attiene al nostro contesto celebrativo, vanno sottolineati diversi riferimenti scritturistici impliciti. Innanzitutto troviamo l'accento alla continua assistenza di Dio nei confronti della sua Chiesa, che durerà fino alla fine del mondo, secondo le parole stesse del Signore «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Mt* 28, 20). È presente pure la prospettiva della promessa del Paraclito presente nel Vangelo di Giovanni e spesso citata dai testi eucologici che stiamo studiando (*Gv* 14, 16-17; 16, 20-22). Il prefazio cita anche la necessità di riferire tutto al Signore, sia nelle difficoltà, allo scopo di chiedergli aiuto, sia nelle gioie, per ringraziarlo della sua assistenza; si tratta dei medesimi temi sottolineati da S. Paolo nella lettera ai Romani: «lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili e colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio» (*Rm* 8, 26-27). E poco oltre: «Non siate pigri nello zelo; siate invece

series latina, CLIX A, Brepols, Turnhout 1981, xxxii). In dipendenza dal Gellonense, ritroviamo il medesimo testo anche nell'Augustodunense (n. 1759).

ferventi nello spirito, servite il Signore. Siate lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera, solleciti per le necessità dei fratelli, premurosi nell'ospitalità» (Rm 12, 11-13).

La Chiesa quando prega con questo prefazio chiede a Dio di intervenire nella sua vita per mezzo dell'azione dello Spirito; tale azione non si limita a tempi determinati ma racchiude tutti i momenti e le circostanze della vita del Corpo mistico di Cristo. Il dono dello Spirito Santo ai confermati è un modo specifico con cui Dio si rende presente e che permette a tutti i fedeli di essere testimoni del Vangelo, innanzitutto con l'esempio di una vita cristiana piena di fervore.

C. LE INTERCESSIONI PROPRIE

All'interno delle Preghiere eucaristiche è possibile fare delle piccole aggiunte a seconda della solennità che si sta celebrando o per alcune messe rituali, in modo da sottolineare maggiormente le circostanze specifiche in cui si sta celebrando il mistero eucaristico⁷⁸⁶.

L'OC prevede che, qualora nella celebrazione si usi il Canone romano, si ricorra ad un *Hanc igitur* proprio:

*Hanc igitur oblationem servitutis nostræ,
sed et cunctæ familiæ tuæ,
quam tibi offerimus pro iis quoque,
quos, Baptismate regeneratos,
confirmare dignatus es donatione Spiritus Sancti,
quæsumus, Domine, ut placatus accipias,
et propitiatus in eis tuam gratiam custodias.
(Per Christum Dominum nostrum. Amen.)*

⁷⁸⁶ Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, o.c., 689.

Pur essendo di nuova redazione, vi si può ravvisare la risonanza dell'*Hanc igitur* proposto dal GeV per la solenne Veglia pasquale⁷⁸⁷. In questa formula si nota come sono offerti a Dio i doni per l'Eucaristia ma anche l'offerta del nostro servizio, e ciò a favore di coloro che, rigenerati per mezzo del battesimo, per la benevolenza del Padre sono stati confermati con il dono (*donatio*) dello Spirito Santo. Viene pure chiesto che Dio stesso custodisca con bontà in loro la sua grazia, quasi ad aprire fin da questo momento l'orizzonte della vita dopo la celebrazione.

L'*Editio typica tertia* del MR, oltre all'*Hanc igitur*, propone altre intercessioni proprie da impiegare nel caso in cui si utilizzino la Preghiera eucaristica II o la III.

Quando adhibetur Prex eucharistica II, post verba ...universo clero additur:
Recordare quoque, Domine, famulorum tuorum,
quos hodie donatione Spiritus Sancti
confirmare dignatus es, et eos in gratia tua conserva.

Si tratta di un testo di nuova stesura, probabilmente redatto sulla scorta dello stile tipico degli *Hanc igitur*, con gli opportuni adattamenti. Nella Preghiera eucaristica II queste parole vengono inserite subito dopo la menzione della Chiesa intera, del Papa, del vescovo diocesano e di tutto il clero con la richiesta che Dio si ricordi di tutti e di ciascuno, affinché siano

⁷⁸⁷ Il testo dell'*Hanc igitur* del GeV è il seguente: «*Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ, quam tibi offerimus pro his quoque quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu sancto, tribuens eis remissionem omnium peccatorum in Christo Iesu Domino nostro, quæsumus, Domine, ut placatus accipias...*»: L. C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), o.c., n. 460. Il medesimo testo è rinvenibile anche nel *Sacramentarium Engolimense*, nel *Gellonense* e nel *Augustodunense*, pur con alcune variazioni; in tutti e tre i casi occupa lo stesso posto nella Veglia pasquale (cfr. P. SAINT-ROCH (ed.), *Liber Sacramentorum Engolimensis*, o.c., n. 769; A. DUMAS (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis*, o.c., n. 723; H. HEIMING (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, o.c., n. 548). Lo stesso dicasi per il *Missale Romanum* del 1570 (cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum, editio princeps* (1570), edizione anastatica, o.c., n. 1382).

perfetti nell'unità. Anche in questo caso, come abbiamo visto per l'*Hanc igitur proprio*, notiamo che la Chiesa prega per coloro che, nell'oggi della celebrazione liturgica, Dio stesso si è degnato di confermare con il dono (*donatio*) dello Spirito Santo. E anche in questo caso si apre la prospettiva della vita che seguirà la celebrazione con la richiesta a Dio di conservare in loro la sua grazia. Rispetto all'*Hanc igitur* notiamo l'assenza del riferimento al battesimo.

Infine, qualora venga utilizzata la Preghiera eucaristica III, si propone l'uso di questa formula:

Quando adhibetur Prex eucharistica III, post verba ...populo acquisitionis tuæ additur:

Memento etiam, Domine, famulorum tuorum,
quos, Baptismate regeneratos,
confirmare dignatus es donatione Spiritus Sancti,
et propitiatus in eis tuam gratiam custodi.

Anch'essa come la precedente è di nuova redazione e ricalca l'*Hanc igitur proprio* senza aggiungere nulla di significativo.

La celebrazione segue il consueto svolgimento, senza che vi siano elementi di rilievo per il nostro studio, salvo quelli già segnalati più sopra⁷⁸⁸.

D. LA BENEDIZIONE FINALE

La celebrazione si conclude con la benedizione finale, per la quale può essere impiegata la formula della benedizione solenne o, in alternativa, quella della *oratio super populum*. Entrambe sono riportate dall'OC al n. 33, come pure dal Messale⁷⁸⁹.

⁷⁸⁸ Cfr. Cap. II in cui abbiamo studiato i formulari per la Messa rituale.

⁷⁸⁹ Cfr. MR, 910.

Benedictio in fine Missæ*Episcopus, manibus super nuper confirmatos extensis, dicit:*

Benedicat vos Deus Pater omnipotens, qui vos,
 ex aqua et Spiritu Sancto renatos,
 filios suæ adoptionis effecit,
 et dignos sua paterna dilectione custodiat.

℟. Amen.

Benedicat vos Filius eius Unigenitus,
 qui Spiritum veritatis in Ecclesiam mansurum esse promisit,
 et vos in confessione veræ fidei sua virtute confirmet.

℟. Amen.

Benedicat vos Spiritus Sanctus,
 qui ignem caritatis in cordibus discipulorum accendit,
 et vos, in unum congregatos,
 ad gaudium regni Dei sine offensione perducatur.

℟. Amen.

Et universum populum benedicit subiungens:

Et vos omnes, qui hic simul adestis,
 benedicat omnipotens Deus,
 Pater, ✠ et Filius, ✠ et Spiritus ✠ Sanctus.

R. Amen.

Si tratta di un'orazione di nuova redazione, che presenta un andamento trinitario e molteplici e chiari riferimenti a passi della Sacra Scrittura⁷⁹⁰.

Si presenta come una preghiera del celebrante in favore del popolo, dal quale si distingue; con essa chiede che la protezione celeste vada al di là

⁷⁹⁰ Abbiamo preferito riportare il testo proposto dal MR perché più completo. Rispetto al testo qui riprodotto, l'OC presenta – nell'ultimo membro – una rubrica più scarna (*et statim additur*) e non riporta la frase «*et vos omnes, qui hic simul adestis*».

della celebrazione e tocchi anche le vicende quotidiane dei fedeli⁷⁹¹. È rivolta particolarmente ai neo-confermati, ai quali, al termine della benedizione, vengono aggregati anche tutti i presenti. Ciascun membro della benedizione presenta un riferimento specifico ad una Persona della Trinità. Inoltre il gesto che il celebrante compie mentre pronuncia la benedizione è quello delle mani stese su tutti, gesto manifestamente epicletico⁷⁹².

Nel primo membro si chiede la benedizione di Dio Padre, definito come onnipotente. La proposizione relativa che amplifica l'invocazione è di carattere anamnetico e fa memoria della nascita spirituale realizzatasi per mezzo dell'acqua e dello Spirito Santo, secondo l'espressione dello stesso Gesù nel dialogo con Nicodemo⁷⁹³. Vi si ritrova anche l'accento all'acqua che rimanda all'antifona d'ingresso del formulario A e alla lettura di *Ez* 36, 24ss con il loro richiamo all'*aqua munda*. Tale rinascita ha reso i fedeli figli d'adozione, secondo l'espressione paolina di *Rm* 8, 15. Oltre alla richiesta di benedizione, si chiede a Dio Padre di conservare i neo-confermati degni dell'amore del Padre: è questo un modo di concretizzare il ruolo dello Spirito Santo nell'anima dei fedeli: essere custoditi nella dignità dell'amore paterno di Dio implica un comportamento degno dei figli di Dio. Tale richiesta rimanda anche a *Gv* 14, 23-26: come abbiamo visto, nel brano giovanneo l'amore del Padre è conseguenza dell'osservanza della parola di Cristo; ma questa a sua volta dipende dall'inabitazione dello Spirito, che insegna e ricorda tutto ciò che Cristo ha detto. Il primo membro della benedizione finale mostra come vi sia una relazione assai stretta tra la venuta dello Spirito nella confermazione, l'inabitazione trinitaria dei fedeli

⁷⁹¹ È questa una caratteristica tipica delle benedizioni solenni del nuovo Messale (cfr. A. MIRALLES, *Ecclesiologia e Mariologia liturgiche*, pro manuscripto, Roma 2011, 81).

⁷⁹² Cfr. Cap IV, C.2 del presente lavoro.

⁷⁹³ *Gv* 3, 5: «Respondit Iesus: "Amen, amen dico tibi: Nisi quis natus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei"».

e l'osservanza dei comandamenti in qualità di figli: è il contenuto del dono di pietà.

Il secondo membro ricalca, dal punto di vista strutturale, il primo. In esso il celebrante implora sui neo-confermati la benedizione di Dio Figlio, qualificato come Unigenito; la proposizione relativa che amplifica l'invocazione ricorda che il Figlio è colui che ha promesso che lo Spirito di verità sarebbe rimasto nella Chiesa. Il riferimento è, in maniera diretta, a *Gv* 14, 16-17 e più indirettamente a 15, 26; 16, 13 e a *Ef* 1, 13. Anche qui la richiesta è duplice: si chiede la benedizione del Figlio ed il rafforzamento dei fedeli nella confessione della vera fede⁷⁹⁴. Da notare il riferimento alla *virtus* del Figlio quale mezzo per essere confermati nella confessione della vera fede: si tratta di un riferimento allo Spirito Santo, benché implicito, che rimanda a sua volta a *Rm* 8, 26 ove S. Paolo spiega che lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza.

Nel terzo membro, seguendo il medesimo schema strutturale, si chiede la benedizione dello Spirito Santo, invocato senza qualificativi. La proposizione relativa che amplifica l'invocazione ricorda che la terza Persona della Trinità accese il fuoco della carità nei cuori dei discepoli⁷⁹⁵. L'espressione *ignem accendere* proviene da *Lc* 12, 49, che raccoglie le parole di Cristo relative alla redenzione: «*ignem veni mittere in terram et quid volo si accendatur*». Non si tratta di un'espressione isolata, poiché in *At* 2, 3, ove si descrivono i fatti relativi alla Pentecoste, si dice che apparvero lingue come di fuoco (*dispertitæ linguæ tamquam ignis* secondo la Vulgata); d'altra parte anche in *Rm* 5, 5 ritroviamo un accenno esplicito allo Spirito: S. Paolo afferma che «*caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*»; si noti che lo Spirito è l'agente della diffusione dell'amore

⁷⁹⁴ L'espressione «*in confessione veræ fidei*» è tratta dalla colletta della solennità della SS.ma Trinità (cfr. *MR*, 407).

⁷⁹⁵ Da notare che la forma verbale *accendit* può essere sia un presente sia un perfetto; ciò permette una duplice applicazione in riferimento sia alla Pentecoste, sia all'oggi della celebrazione.

di Dio nel cuore dei fedeli, e al contempo lui stesso è l'amore di Dio. La tradizione della Chiesa ha fatto proprie tutte queste espressioni, che sono confluite nell'inno *Veni Creator*, nel quale lo Spirito è detto *ignis, caritas*.

Anche in questo membro della benedizione la richiesta è duplice: oltre alla benedizione da parte dello Spirito Santo, si chiede che i neo-confermati, radunati in unità, siano condotti dallo Spirito alla gioia del regno di Dio *sine offensione*, cioè senza inciampi o ritardi⁷⁹⁶. Vi è dunque un riferimento all'unità della Chiesa sulla terra e nel Regno celeste, ma anche la richiesta di una vita conforme al sacramento ricevuto.

Infine la chiusa coinvolge tutti i presenti, includendoli nella solenne benedizione; con essa la Chiesa consegna i fedeli alla protezione della Santissima Trinità affinché essi siano capaci di trasformare il dono ricevuto nella celebrazione in una vita cristiana coerente ed apostolica.

In alternativa a questa benedizione solenne, come detto, l'OC suggerisce la possibilità di impiegare una *oratio super populum*. Essa, nella recensione dell'OC, ha la seguente struttura:

Diaconus vel minister dicit invitatorium: Inclinate vos ad benedictionem, vel aliud.

*Deinde Episcopus manibus super populum extensis, dicit:
Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis,
et Spiritus Sancti dona
in cordibus tuorum custodi fidelium,
ut et Christum crucifixum
coram mundo confiteri non erubescant,
et mandata eius devota caritate perficiant.
Per Christum Dominum nostrum.*

⁷⁹⁶ L'espressione rinvenibile in *1Cor* 10, 32 ha un significato differente: S. Paolo si riferisce al non avere motivi di discordia né con i giudei né con i pagani. Qui invece qui il contesto è il medesimo di diversi testi eucologici antichi: il percorrere le vie del Signore fino a giungere alla gloria eterna o al Cielo (cfr. E. MOELLER, J. CLÉMENT, B. COPPIETERS 'T WALLANT (edd.), *Corpus Orationum II. D (pars prima). Orationes 881-1707, o.c., 1534* e IDEM, *Corpus Orationum III. D (pars altera). Orationes 1708-2389, o.c., 2116 e 2133*).

℟. Amen.

Et statim addit:

Et benedicat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, ✠ et Spiritus Sanctus.

℟. Amen.

Il MR invece, pur riproducendo in maniera identica il testo dell'orazione, tuttavia, oltre a non fare alcun accenno all'invito ad inclinarsi per la benedizione, proprio della messa con il diacono⁷⁹⁷, ne modifica la chiusa così:

(...) et mandata eius devota caritate perficiant.

Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum.

℟. Amen.

Et benedictio Dei omnipotentis,
Patris, ✠ et Filii, ✠ et Spiritus ✠ Sancti
descendat super vos et maneat semper.

℟. Amen.

Per quanto riguarda il *Qui vivit...* riteniamo che quella del MR sia una vera e propria correzione, dato che verso la fine dell'orazione, rivolta a Dio Padre, si cita Dio Figlio⁷⁹⁸. Quanto alla diversa formula di benedizione, è la stessa delle benedizioni solenni raccolte dal MR nella sezione ad esse dedicata.

Il testo dell'orazione, di nuova stesura, si apre con una citazione diretta dal *Sal 67* [68], 29 «*Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis*» con la quale si chiede la continua assistenza di Dio per la vita dei fedeli. Questo versetto è particolarmente adatto ai neo-confermati, non solo per il vocabolario

⁷⁹⁷ Cfr. *IGMR*, 185. Probabilmente si da per scontato l'invito trattandosi di una benedizione solenne e che pertanto ricade sotto le modalità raccolte nella sezione *Benedictiones in fine Missæ et Orationes super populum – Benedictiones sollemnes* (cfr. *MR*, 532).

⁷⁹⁸ Cfr. *IGMR*, nn. 77 e 89. Pur riferendosi in questi punti alle orazioni *Super oblata* e *Post communionem*, tuttavia si tratta del modo abituale di concludere le preghiere con la chiusura breve.

utilizzato, ma soprattutto per il contenuto della richiesta: la confermazione non è un evento isolato nella vita di un fedele ma l'inizio di un rapporto con Dio più stretto, basato sul dono ricevuto⁷⁹⁹.

La preghiera prosegue poi con una seconda supplica, espressa anche in questo caso con un imperativo: la Chiesa chiede a Dio di custodire nei cuori dei fedeli i doni dello Spirito ricevuti. Si tratta in sostanza di un raddoppiamento della richiesta precedente, espressa in maniera più esplicita.

Il fine della supplica è espresso con due finali coordinate tra loro: da una parte si chiede che i fedeli non si vergognino di confessare Cristo crocifisso di fronte al mondo, dall'altra che realizzino con perfezione i comandamenti di Cristo con devota carità. Si tratta dei fini specifici della confermazione, così come li esprimono i *Prænotanda* dell'OC⁸⁰⁰. Da notare però il riferimento a Cristo crocifisso: è il primo accenno a Cristo in quanto crocifisso quale oggetto della testimonianza del cristiano che rinveniamo nell'OC. È facile percepirvi l'eco di *1Cor 1, 23*: «*nos autem prædicamus Christum crucifixum Iudæis quidem scandalum gentibus autem stultitiam*»: Cristo crocifisso e risorto è il nucleo essenziale del messaggio cristiano e pertanto ciò che ciascuno deve confessare di fronte al mondo.

In questo senso la presente orazione è in perfetta consonanza con tutto l'apparato eucologico, che più volte ritorna sul tema della testimonianza da rendere a Cristo, ma lo è in particolare con l'orazione su tutti i confermandi, nella quale si chiedono i doni dello Spirito.

Il verbo *erubesco*, che si riscontra poco più di quaranta volte sia nella Vulgata che nella Neo Vulgata, rimanda qui a *2Tm 1, 8* Vg: «*noli itaque erubescere testimonium Domini nostri neque me vinctum eius sed conlabora*

⁷⁹⁹ Dal punto di vista storico può essere interessante notare che *Sal 67 [68]*, 29 costituiva l'antifona da cantare al termine del rito dell'unzione con il crisma secondo lo schema rituale del Pontificale di Guglielmo Durand (cfr. Cap. I, B.4.4 del presente lavoro).

⁸⁰⁰ Cfr. OC, 2.

evangelio secundum virtutem Dei», in cui S. Paolo raccomanda a Timoteo una testimonianza coraggiosa di Cristo, anche qualora ciò dovesse costare caro, come allo stesso Paolo, in quel momento prigioniero a causa del Vangelo. È interessante notare qui il riferimento alla *virtus Dei*, quale aiuto per mezzo del quale sopportare le sofferenze eventualmente derivanti dalla testimonianza di Cristo. Si tratta di un accenno allo Spirito Santo, che ritroviamo nel versetto precedente, nel quale S. Paolo ricorda a Timoteo che «*non enim dedit nobis Deus spiritum timoris sed virtutis et dilectionis et sobrietatis*» (2Tm 1, 7 Vg). Benché il contesto di 2Tm 1 sia in parte differente, in quanto rivolto soprattutto a ricordare a Timoteo l'imposizione delle mani per il ministero, è tuttavia analoga la testimonianza che il cristiano deve dare in base al dono dello Spirito ricevuto nella confermazione. C'è poi da tener presente anche Rm 1, 16 Vg: «*non enim erubesco evangelium virtus enim Dei est in salutem omni credenti Iudaeo primum et Græco*», ulteriore dimostrazione del coraggio della testimonianza di S. Paolo, basato sulla potenza di Dio, cioè sullo Spirito Santo.

Il congedo («*Deinde diaconus, vel ipse sacerdos, manibus iunctis, versus ad populum dicit: Ite, missa est. Populus respondet: Deo gratias*» MR, 528), la venerazione dell'altare e la processione finale non presentano risvolti pneumatologici di rilievo; tuttavia vale la pena rilevare che «nell'antichità "messa" significava semplicemente "dimissione". Tuttavia essa ha trovato nell'uso cristiano un significato sempre più profondo. L'espressione "dimissione", in realtà, si trasforma in "missione". Questo saluto esprime sinteticamente la natura missionaria della Chiesa»⁸⁰¹. E questo saluto ha un'importanza particolare per i neo-confermati, che da ora in avanti sono più strettamente obbligati a partecipare a tale missione universale.

⁸⁰¹ BENEDETTO XVI, Esort. ap. postsinodale *Sacramentum Caritatis*, 22 febr. 2007, 51, in *Enchiridion Vaticanum 24*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009.

CONCLUSIONI

Al termine di uno studio come il presente si può restare un po' sconcertati dalla messe di dati ed elementi cui si è fatto cenno nel corso dei differenti capitoli, ed essere afferrati da una sorta di smarrimento, arrivando a chiedersi a cosa serva tutto questo.

Riteniamo che questo genere di sensazioni sia legato alla natura non sistematica della liturgia; l'argomento del nostro studio non è un trattato, un manuale di teologia sacramentaria, un oggetto che si possa in qualche modo sezionare e metodicamente analizzare; ciò che abbiamo studiato è una celebrazione, cioè un evento, che si ripete sempre uguale a se stesso e al contempo è sempre nuovo. La sensazione di smarrimento è pertanto perfettamente logica e persino naturale.

D'altra parte a noi spetta il compito di mettere ordine nelle acquisizioni del nostro studio sugli aspetti pneumatologici della celebrazione della confermazione; lo scopo non è tanto quello di proporre una nuova sistematica sacramentale, quanto piuttosto quello di presentare un quadro ordinato di tutti gli elementi che abbiamo rinvenuto nel corso della nostra analisi e dunque pervenire ad alcuni punti fermi di carattere strettamente teologico. Poiché però il nostro lavoro non vuole restare solo un esercizio accademico, successivamente esporremo le ricadute che tali punti fermi potrebbero avere sul piano pastorale; infine trarremo qualche conclusione anche sugli aspetti metodologici della presente tesi. Nell'esposizione terremo conto di quanto è emerso nel corso dello studio, senza però far riferimento alle singole parti; riteniamo in tal modo di rendere più agevole la lettura, senza appesantirla con un gran numero di rimandi.

Si dice che il sacramento della confermazione sia alla ricerca di un significato e nel corso della storia recente della teologia si è cercato di

giungere ad una sintesi definitiva che potesse sistematizzare la presenza, il fine e le conseguenze della confermazione nell'insieme della vita sacramentale.

Questo lodevole sforzo è spesso stato portato avanti assieme ad un altro, altrettanto lodevole, tentativo di definire la confermazione a partire da una sola dimensione e, di conseguenza, con una sola parola: da qui che essa sia stata definita di volta in volta il sacramento della maturità cristiana, dell'unità ecclesiale, dell'adolescenza, ecc.

Lo studio che abbiamo portato a termine sulla celebrazione della confermazione ci ha fornito un quadro assai differente; la confermazione non può essere compresa se non in un'ottica multidimensionale: esso è al tempo stesso il sacramento della maturità cristiana, il sacramento che prepara alla lotta, il compimento dell'opera iniziata nel battesimo, il perfezionamento del sacerdozio comune dei fedeli, ecc. Ogni tentativo di comprensione a partire da una sola di queste dimensioni si rivela necessariamente riduzionistico. Per questa ragione non c'è definizione migliore di quella che da tanti secoli è in uso nella Chiesa: la confermazione è il sacramento del dono dello Spirito Santo.

Lo studio teologico-liturgico di un sacramento deve sempre tenere in considerazione l'aspetto anamnetico che la celebrazione porta con sé; ogni celebrazione è sempre la ripresentazione della storia della salvezza, che si rende presente attraverso la mediazione sacramentale. Nel nostro caso abbiamo avuto modo più volte di segnalare la presenza di una doppia dimensione anamnetica: da una parte la confermazione rimanda al battesimo di Cristo nel Giordano, manifestazione dell'unzione pneumatologica ed inizio del ministero pubblico del Signore; al tempo stesso però la confermazione rende in qualche modo perenne nella Chiesa la grazia della Pentecoste, momento centrale nella vita della Chiesa perché esordio della manifestazione della sua missione. A questi due eventi salvifici corrispondono le due dimensioni essenziali del sacramento: quella cristologica, che si estrinseca in una più perfetta configurazione del fedele a Cristo, e quella ecclesiologica, che si caratterizza per una più stretta unità

del fedele con la Chiesa ed una più cogente necessità di testimonianza di Cristo al mondo.

Questa duplice dimensione anamnetica mette in evidenza un parallelismo importante anche, e soprattutto, a livello pneumatologico. Infatti sia nel battesimo di Cristo al Giordano sia nella Pentecoste, il protagonista dell'evento salvifico è lo Spirito Santo; nel primo caso siamo di fronte ad una teofania fondamentale per la rivelazione trinitaria; nel secondo lo Spirito apre un tempo nuovo nella storia della salvezza, il tempo della Chiesa. Pertanto, rispettando il parallelismo, gli aspetti cristologico ed ecclesiologico della confermazione sono mediati dall'azione dello Spirito Santo nelle anime dei confermandi - è lo Spirito il protagonista della più perfetta configurazione del fedele a Cristo e dell'esplicazione del ruolo missionario di ogni cristiano nel mondo.

Il protagonismo dello Spirito Santo nella confermazione non è evidenziabile solo nella duplice dimensione anamnetica del sacramento; lo è anche, e soprattutto, in quella che potremmo definire la dimensione epicletica della confermazione: il contenuto del sacramento infatti è proprio il dono dello Spirito Santo, implorato nella preghiera di imposizione delle mani su tutti i confermandi e concesso con il segno sacramentale dell'unzione accompagnata dalle parole della formula. Si configura in tal modo come un dono trinitario: lo Spirito Santo stesso, che era stato promesso dal Figlio e ci è stato guadagnato da Lui con la sua Passione, Morte e Risurrezione, è inviato dal Padre e dal Figlio ed è il Dono per eccellenza. È il dono immeritato che viene a compiere le promesse antiche, un dono che resterà con noi per sempre.

Quando questo dono si riversa con larghezza sul cristiano, provoca in lui un cambiamento assai profondo, che tocca l'essere stesso del fedele; su di lui infatti Dio ha posto il suo sigillo, che non può essere cancellato. È quello che la teologia ha definito il carattere sacramentale e che la liturgia evidenzia con l'unzione; come infatti l'unzione è indelebile, così il carattere non può essere rimosso. E ciò a somiglianza di Cristo su cui lo Spirito, dopo il battesimo, si è posato ed è rimasto, e degli Apostoli a Pentecoste.

Il dono dello Spirito Santo porta con sé una nuova condizione operativa, spesso descritta come “maturità in Cristo”; questa espressione esclude la possibile ambiguità di immaginare una pienezza in termini puramente anagrafici o psicologici (che, d’altra parte, non si vede come potrebbero essere la conseguenza di un sacramento): si tratta di una maturazione *in Cristo*, e pertanto di un perfezionamento nella linea della configurazione a Cristo. L’uso di questa espressione ha anche un altro vantaggio: se tale perfezionamento è dato una volta per sempre e non può venir meno, d’altra parte è anche vero che la maturazione non è uno stato raggiunto una volta per sempre, ma un processo dinamico, iniziato dallo Spirito Santo e da Lui portato avanti fino alla perfezione rappresentata dalla santità. La grazia, principio operativo per mezzo del quale siamo ordinati al fine ultimo, viene dunque perfezionata in noi per mezzo della confermazione e, per dirla in modo icastico, ci rende idonei ad assumerci tutte le conseguenze della nostra filiazione divina, donatoci con il battesimo.

Una dimensione importante di questa “maturità in Cristo” è quella che attiene al sacerdozio comune dei fedeli; si tratta di un elemento centrale tra le conseguenze della confermazione. Abbiamo detto che con il dono dello Spirito Santo, ricevuto per mezzo dell’unzione con il crisma, il cristiano è configurato più perfettamente a Cristo; in questo senso si può affermare che ciascuno è divenuto “Cristo”, nel senso etimologico del termine: unto. Il fedele viene dunque conformato ontologicamente con Cristo-Unto e l’unzione che riceve è lo Spirito Santo; poiché però l’unzione è strettamente collegata ad una dimensione di consacrazione, ecco che entra in gioco il sacerdozio comune dei fedeli: infatti l’unzione significa un’appartenenza definitiva, una dedicazione piena a Dio – che si esplica in modo particolare in ambito cultuale – e la concessione di una *virtus* specifica per lo svolgimento dei compiti propri di tale dedicazione, in vista della missione ad essa collegata; il fatto poi che si utilizzi il crisma ci dà indicazioni su due versanti: il primo è proprio quello sacerdotale, poiché esso è usato solo nell’iniziazione cristiana e nel sacramento dell’ordine; il secondo è quello della testimonianza: il profumo da esso emanato è un richiamo al *bonus odor Christi* che i cristiani sono chiamati a diffondere intorno a sé. Possiamo

dunque affermare che la confermazione perfeziona il fedele anche per quanto attiene al sacerdozio comune; evidentemente ciò non significa che quanto ricevuto con il battesimo fosse deficitario o incompleto, ma che la confermazione dev'essere intesa nella linea dell'intensificazione di quanto ricevuto col battesimo.

Questo perfezionamento a livello del sacerdozio comune, a sua volta, ha delle conseguenze assai rilevanti per la vita del cristiano. In primo luogo la sua relazione con Dio cambia: la liturgia lo esplicita affermando che lo Spirito Santo prega in noi. Egli, cioè, non è solo un intercessore, un "paraclito", una persona che si pone accanto all'interessato per perorarne la causa, ma Egli stesso, dal nostro intimo, interviene nel nostro rapporto con Dio Padre suscitando in noi il desiderio di rivolgerci a Lui e rendendo efficace tale aspirazione. In secondo luogo si perfeziona il nostro rapporto con l'Eucaristia: poiché con la confermazione lo Spirito ci configura più strettamente al Figlio anche sul versante del sacerdozio comune, l'esercizio di tale sacerdozio sarà pieno e perfetto solo dopo aver ricevuto il dono dello Spirito Santo. Ancora una volta ciò non significa sminuire il contenuto del battesimo: è evidente che è sufficiente aver ricevuto il battesimo per accostarsi all'Eucaristia; ma la confermazione porta con sé un'intensificazione della configurazione a Cristo ricevuta con il battesimo.

Una caratteristica propria dell'Occidente liturgico nei riguardi della confermazione è la riserva episcopale: da molti secoli nella chiesa latina il suo conferimento è appannaggio del vescovo e tale caratteristica si è mantenuta nel corso delle diverse vicissitudini storiche e teologiche. Il fatto che sia il vescovo il ministro originario della confermazione, è segno della stretta connessione esistente tra la confermazione e la Pentecoste: egli infatti è successore degli Apostoli e con la sua presenza ricorda non solo che la confermazione è atto dello Spirito, ma anche che con il dono pneumatologico i fedeli sono uniti più strettamente alla Chiesa e chiamati a dare fedele testimonianza di Cristo al mondo. In tal modo si evidenzia il valore centrale dell'unità ecclesiale nella celebrazione del sacramento.

Le conseguenze del dono ricevuto con la confermazione non si limitano alla celebrazione, ma si prolungano nella vita dei fedeli. Lo Spirito Santo infatti pone la sua dimora nell'anima dei confermati e porta con sé l'abbondanza dei propri doni.

In tal modo il dono dello Spirito si manifesta quale principio operativo nuovo, che perfeziona l'organismo spirituale nato con il battesimo e fa crescere il fedele in tutte le virtù; lo Spirito, dunque, agisce nell'anima in modo da consentirle di vivere una vita virtuosa e plasma in ciascuno l'immagine di Cristo. È questa la vocazione alla quale siamo chiamati, vocazione alla santità, che si esplicita in un dinamismo espresso dalla liturgia con l'espressione "camminare secondo lo Spirito"; si comprende in tal modo anche la dimensione di conversione che la confermazione porta con sé: la santità non è uno stato raggiunto una volta per tutte, ma un cammino fatto di conversioni successive, suscitate e sostenute in noi dallo Spirito Santo. È lo Spirito che ci rafforza e ci incoraggia costantemente nella lotta per ottenere le virtù e sradicare i vizi: è per questa ragione che l'*Ordo confirmationis* spesso ricorre all'immagine del dono dello Spirito *ad robur*, per il rafforzamento.

La presenza dello Spirito Santo nelle anime dei fedeli non si limita solo al versante del perfezionamento personale del soggetto, ma è rivolto anche alla testimonianza. È uno dei temi più frequentemente toccati dalla celebrazione nel suo insieme. Infatti la confermazione oltre ad unire più strettamente alla Chiesa, rende in qualche modo più cogente l'obbligo di rendere testimonianza a Cristo di fronte al mondo. Tale obbligo però non è basato sulla buona volontà del fedele, ma sulla presenza e sull'azione dello Spirito nell'anima. Questa dimensione è resa esplicita attraverso il gesto dell'unzione in forma di croce sulla fronte del fedele con il crisma; in esso infatti ritroviamo tutti gli elementi che abbiamo qui ricordato: l'unzione con il crisma sta a significare lo Spirito Santo e le parole della formula indicano che esso è dono fatto al credente; il profumo del balsamo rimanda al *bonus odor Christi*, che i fedeli devono diffondere intorno a sé; il segno di croce sulla fronte, poi, indica da una parte la conformazione a Cristo e dall'altra che il sigillo di Cristo è sempre visibile; il fatto poi che sia il

vescovo a compiere il gesto ne ricorda il valore altamente ecclesiale e richiama l'evento della Pentecoste.

Testimoniare Cristo di fronte al mondo, però, non è esente da rischi e da difficoltà: il discepolo non può essere da più del Maestro e pertanto le persecuzioni, pur in forme differenti, attendono tutti i fedeli. Tuttavia in questa lotta non siamo soli, poiché lo Spirito donatoci nella confermazione ci ha fornito tutti gli strumenti necessari per essere fedeli e per portare Cristo in tutti gli ambienti: è questa un'altra dimensione del dono dello Spirito *ad robur*, della *virtus* dello Spirito in vista della testimonianza, immagine tanto cara alla teologia medievale e scolastica, e assai presente anche nell'odierno *Ordo confirmationis*.

Quanto fin qui detto ha delle ricadute importanti sul piano pastorale.

In primo luogo lo studio che abbiamo condotto ha ribadito ancora una volta l'unità dell'iniziazione cristiana quale elemento ermeneutico essenziale per la comprensione di ciascuno dei tre sacramenti, ma in modo tutto speciale della confermazione. Lo studio di questo sacramento isolato dagli altri due porta all'impossibilità di una corretta penetrazione, mentre è solo in stretta unità con il battesimo da una parte e l'Eucaristia dall'altra che si può capire cosa sia la confermazione. Se questo è vero a livello teologico, non può essere disatteso a livello celebrativo e pastorale; in questo senso l'ordine tradizione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana non solo dev'essere mantenuto, ma è l'unico contesto nel quale si può capire l'essenza della confermazione.

La prassi diffusasi in occidente di separare il battesimo dalla confermazione ha in qualche modo favorito l'inversione dell'amministrazione della confermazione e della prima Comunione; negli ultimi decenni poi tale inversione ha visto un'ampia diffusione sulla scorta di ragioni catechetiche: si è sostenuto che, per evitare la "fuga" dei giovani dalle parrocchie una volta ricevuta la confermazione, fosse necessario ritardarla fino ai quattordici-sedici anni e in alcuni casi anche fino ai

diciotto e oltre. A questa prassi hanno fatto seguito diversi tentativi di giustificazione teologica: si è sostenuto che la confermazione fosse il sacramento dell'adolescenza, che fosse la presa di coscienza libera e responsabile della professione di fede che i genitori avevano fatto per i figli nel battesimo e che pertanto non potesse essere amministrata a chi non assumesse in pienezza gli obblighi derivanti dalla fede. In questo senso anche tutto l'itinerario catechetico è stato elaborato per tappe, in cui il sacramento – sia esso la prima confessione, la prima Comunione o la confermazione – risultava essere il coronamento di un percorso di catechesi durato diversi anni.

Le conseguenze di questo modo di vedere la confermazione sono sotto gli occhi di tutti: il tentativo di curare la "fuga" dei giovani dalle parrocchie non ha sortito gli effetti sperati e a ciò si aggiunge il danno derivante dal fatto che il numero di coloro che non hanno ricevuto la confermazione, rispetto al numero dei battezzati, è cresciuto enormemente.

Se quanto abbiamo concluso dalla studio della celebrazione è vero, allora ciò comporta diverse conseguenze importanti. In primo luogo va ripristinato l'ordine tradizione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, e ciò non per ragioni di carattere puramente storico o per un archeologismo fuori luogo, ma perché lo richiede il contenuto stesso del sacramento della confermazione, con la sua dimensione di perfezionamento del sacerdozio comune dei fedeli che rende perfettamente efficace il supremo esercizio del culto nell'Eucaristia.

Inoltre la confermazione è un perfezionamento della grazia che fornisce gli strumenti necessari alla crescita nelle virtù e alla lotta contro i vizi e le difficoltà della vita cristiana; se è vero che i ragazzi vengono esposti sempre più precocemente alle tentazioni, agli esempi negativi e alle complessità di un mondo che si è allontanato da Dio, a maggior ragione essi devono poter contare sull'indispensabile aiuto dello Spirito Santo contenuto nella confermazione per affrontare efficacemente le sfide proposte dall'ambiente in cui si muovono.

Ci sembra pertanto importante proporre una celebrazione della confermazione all'età dell'uso di ragione – cioè ai sette anni – o per lo meno il più vicino possibile a quest'età. Una celebrazione nella quale allo stesso tempo si riceva la confermazione e si faccia per la prima volta la Comunione sacramentale, sarebbe l'ideale per l'intelligenza del rito e la comprensione dei sacramenti.

A ciò si deve accompagnare anche un ripensamento della catechesi, necessario per ovviare alle difficoltà di carattere pastorale che abbiamo sommariamente tratteggiato più sopra. In questo senso ci sembra che possa essere efficace la riscoperta della catechesi mistagogica, che tanto bene ha portato alla Chiesa nei primi secoli. Si tratterebbe di immaginare un itinerario che, a partire dalla celebrazione della confermazione a cui si ha preso parte, sviluppi tutti gli aspetti del sacramento ricevuto e permetta una più piena comprensione del sacramento e delle sue conseguenze nella vita del fedele.

L'obiezione che immediatamente è lecito avanzare è quella della coscienza di ciò che si riceve: come può un ragazzino di sette-otto anni capire fino in fondo quel che sta ricevendo? Come può assentire con la propria fede a questo sacramento? Non stiamo forse ricadendo nel mondo della magia?

Riteniamo che tali obiezioni non abbiano reale fondamento. In primo luogo perché se dovessimo rimandare la ricezione dei sacramenti alla piena comprensione e al pieno assenso della fede del soggetto, allora forse dovremmo rimandare *sine die* sia il battesimo, sia soprattutto l'Eucaristia; e invece la Chiesa, per quest'ultima, ha sempre richiesto solo che il soggetto fosse in grado di distinguere l'Eucaristia dal pane comune. In secondo luogo perché chi agisce nel sacramento è Dio, non l'uomo; come abbiamo avuto modo di vedere nel corso di questo studio, la confermazione è dono di Dio, il cui contenuto è lo Spirito Santo stesso, il Dono per eccellenza. Con ciò non intendiamo assolutamente escludere il ruolo della fede del soggetto, tuttavia è necessario non perdere di vista la dimensione di dono immeritato che la confermazione contiene in sé. Infine sarebbe sufficiente chiedere a

coloro che – e sono molti – hanno fatto questa esperienza, per verificarne la capacità di comprensione riguardo al sacramento.

Giunti al termine di questo percorso conclusivo teologico e pastorale ci preme sottolineare ancora pochi aspetti di carattere metodologico.

In primo luogo ci sembra necessario segnalare la fecondità del metodo che abbiamo adottato: lo studio della celebrazione nel suo insieme ha portato all'individuazione di elementi di peso per la comprensione degli aspetti pneumatologici della confermazione.

In secondo luogo è stato di fondamentale importanza lo studio della Liturgia della parola all'interno della celebrazione; in effetti molti degli elementi conclusivi che abbiamo potuto trarre in queste righe derivano immediatamente dallo studio di questo segmento celebrativo. Ciò a riprova del circolo virtuoso che esiste tra Sacra Scrittura e liturgia: la parola di Dio proclamata nella liturgia si arricchisce di nuovi elementi interpretativi ed è a sua volta fonte di ricchezza dottrinale indispensabile per una profonda comprensione della celebrazione in se stessa.

Infine lo studio dell'eucologia e degli elementi rituali specifici ci ha consentito di leggere nel rito caratteristiche non immediatamente evidenti; si pensi ad esempio all'importanza dello studio dell'olio e del gesto dell'unzione per una più piena intelligenza della confermazione e del rapporto tra confermazione e sacerdozio comune dei fedeli.

RINGRAZIAMENTI

Giunto al termine di questo lavoro di ricerca sento il dovere di ringraziare sentitamente innanzitutto il prof. mons. Antonio Miralles che è stato il relatore di questa tesi e che mi ha seguito da vicino in questi anni; la sua sapiente guida mi ha permesso di conoscere risvolti insospettati della teologia liturgica e mi ha condotto a buon fine.

Ringrazio anche i colleghi dell'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce, con i quali ho condiviso e condivido tutt'ora, l'appassionante compito della ricerca e dell'insegnamento universitario; a tutti loro e a ciascuno va la mia gratitudine per il reciproco arricchimento che stiamo portando avanti insieme. Al tempo stesso ci tengo a ringraziare tutto il corpo docente dell'Università presso la quale ho studiato e alla quale spero di portare il mio contributo nei prossimi anni.

Sono molto grato anche alla direzione e ai residenti del Collegio RUI; con loro ho trascorso l'ultimo anno accademico (2012/2013) e ho passato momenti indimenticabili. Ringrazio in modo particolare Primiano, Giovanni, Michele, Filippo, Simone, Michele, Francesco e Marcello per l'affetto ed il sostegno incondizionato che mi hanno dimostrato. A tutti i residenti – e soprattutto ai *seniores* (Ippolito, Fabio, Roberto, Alessandro e Davide su tutti) – va la mia gratitudine per l'accoglienza straordinaria che ho ricevuto alla RUI. Un ringraziamento speciale va a tutti per non avermi buttato nella fontana del giardino, come la tradizione familiare avrebbe voluto.

Una menzione particolare va ai miei colleghi sacerdoti: don Luca F., don Robin e don Luca B. che con il loro lavoro mi hanno permesso di arrivare indisturbato alla conclusione di questo lavoro; senza la loro pazienza questo lavoro non sarebbe stato possibile.

Un grazie sentito anche a tutti i ragazzi e genitori dello Junior Club e di Laurento; in particolare a Paolo, Javier e Riccardo, che hanno avuto una grande pazienza con me e con i miei impegni dovuti alla tesi.

Non posso dimenticare, ovviamente, i miei genitori, ai quali è dedicato questo lavoro. Grazie al loro sostegno quotidiano - di papà quaggiù e della mamma dal Cielo - sono qui, e spero di ripagarli come meritano. Insieme a loro stanno Teresa - con Silvio, Giulia e Sofia - Margherita - con Francesco e Andrea - e Marco con Matilde. Grazie a tutti per il sostegno e l'affetto costanti.

Infine ringrazio di cuore S. E. R. Mons. Javier Echevarría, Prelato dell'Opus Dei, dalle cui mani ho ricevuto il sacramento dell'Ordine, con il quale spero di poter continuare a collaborare ancora molto a lungo a servizio della Chiesa in tutto il mondo.

APPENDICE I: I FORMULARI PER LA MESSA RITUALE «IN CONFERENDA CONFIRMATIONE»

I. MISSA IN CONFERENDA CONFIRMATIONE

A

Ant. ad introitum (Ez 36, 25-26)

Dicit Dominus: Effundam super vos aquam mundam, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri.

Collecta

Præsta, quæsumus, omnipotens et misericors Deus,
ut Spiritus Sanctus adveniens
templum nos gloriæ suæ
dignanter inhabitando perficiat.
Per Dominum.

Vel:

Promissionem tuam, quæsumus, Domine,
super nos propitiatus adimple,
ut Spiritus Sanctus adveniens
nos coram mundo testes efficiat
Evangelii Domini nostri Iesu Christi.
Qui tecum vivit.

Super oblata

Famulorum tuorum, quæsumus, Domine,
 suscipe vota clementer, et præsta,
 ut, Filio tuo perfectius configurati,
 in testimonium eius indesinenter accrescant,
 memoriale participantes redemptionis eius,
 qua Spiritum tuum nobis ipse promeruit.
 Qui vivit.

Quando adhibetur Canon Romanus, dicitur Hanc igitur proprium:

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ,
 sed et cunctæ familiæ tuæ,
 quam tibi offerimus pro iis quoque,
 quos, Baptismate regeneratos,
 confirmare dignatus es donatione Spiritus Sancti,
 quæsumus, Domine, ut placatus accipias,
 et propitiatus in eis tuam gratiam custodias.
 (Per Christum Dominum nostrum. Amen.)

Ant. ad communionem (Cf. Hebr 6, 4)

Quicumque illuminati estis, qui gustastis donum cæleste, et participes
 facti estis Spiritus Sancti, gaudete omnes in Domino.

Post communionem

Spiritu Sancto, Domine, perunctos
 tuique Filii sacramento nutritos
 tua in posterum benedictione proseguere,
 ut, omnibus adversitatibus superatis,
 Ecclesiam tuam sanctitate lætificent,
 eiusque in mundo incrementa
 suis operibus et caritate promoveant. Per Christum.

B

Ant. ad introitum (Cf. Rom 5, 5; 8, 11)

Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per inhabitantem Spiritum eius in nobis.

Collecta

Spiritum Sanctum tuum, quæsumus, Domine,
super nos dignanter effunde,
ut omnes, in unitate fidei ambulantes
et caritatis eius fortitudine roborati,
ad mensuram ætatis plenitudinis Christi occurramus.
Per Dominum.

Super oblata

Hos famulos tuos, Domine,
una cum Unigenito tuo benignus admitte,
ut, qui eius cruce spiritalique sunt unctione signati,
se tibi cum ipso iugiter offerentes,
largiorem in dies effusionem tui Spiritus mereantur.
Per Christum.

Ant. ad communionem (Ps 33, 6. 9)

Accedite ad Dominum et illuminamini: gustate et videte quoniam suavis est.

Post communionem

Quos tui Spiritus, Domine, cumulasti muneribus,
tuique auxisti Unigeniti nutrimento,
fac etiam in plenitudine legis instructos,

ut coram mundo tuæ libertatem adoptionis
iugiter manifestent
et propheticum tui populi munus
sua valeant sanctitate præbere.
Per Christum.

II. ALIÆ ORATIONES, PRO OPPORTUNITATE ADHIBENDÆ

Collecta

Mentes nostras, quæsumus, Domine,
Paraclitus qui a te procedit illuminet,
et inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem.
Qui tecum vivit.

Super oblata

Suscipe, quæsumus, Domine, oblationem familiæ tuæ,
ut, qui donum Spiritus Sancti susceperunt,
et collata custodiant, et ad æterna præmia perveniant.
Per Christum.

Post communionem

Spiritum nobis, Domine, tuæ caritatis infonde,
ut, quos uno pane cælesti satiasti,
una facias pietate concordēs.
Per Christum.

APPENDICE II: IL LEZIONARIO DELL'ORDO CONFIRMATIONIS

[Riportiamo qui di seguito le indicazioni per il Lezionario della confermazione così come compaiono nell'OC; abbiamo rispettato l'originale anche per quel che riguarda l'uso di maiuscole, minuscole, apici, pedici, ecc. In questo modo è possibile fare il confronto con quanto riportato nel testo della tesi, opportunamente corretto laddove era necessario]

III. LECTIONES BIBLICÆ LECTIONES E VETERE TESTAMENTO

1. Is 11, 1-4 a: «Requiescet super eum Spiritus Domini». In die illa: Egredietur virga de radice Iesse... 4 usque ad mansuetis terræ.
2. Is 42, 1-3: «Dedi Spiritum meum super servum meum». Hæc dicit Dominus: Ecce servus meus ...
3. Is 61, 1-3 a. 6 a. 8 b-9: «Unxit me Dominus et evangelizare pauperibus misit me, et dare eis oleum gaudii». Spiritus Domini super me... 3 usque ad spiritu mæroris. 6 usque ad dicetur vobis. 8 Dabo opus eorum...
4. Ez 36, 24-28: «Spiritum novum ponam in medio vestri». Hæc dicit Dominus Deus: Tollam vos de gentibus ...

5. Ioel 2, 23 a. 26-30 a (Hebr 2, 23 a; 3, 1-3 a): «Super servos meos et ancillas effundam Spiritum meum».

Filii Sion, exsultate et lætamini in Domino Deo vestro. Comeditis vescentes ... 30 usque ad et in terra.

LECTIONES E NOVO TESTAMENTO

1. Act 1, 3-8: «Accipietis virtutem superveniente Spiritu Sancto in vos, et eritis mihi testes».

Apostolis suis præbuit Iesus seipsum vivum post passionem suam ...

2. Act 2, 1-6. 14. 22b-23. 32-33: «Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui».

Cum completeretur dies Pentecostes ... 22 Iesum Nazarenum...

3. Act 8, 1.4. 14-17: «Imposuerunt manus super illos, et appiciebant [sic] Spiritum Sanctum».

Facta est in illa die persecutio magna...

4. Act 10, 1. 33-34 a. 37-44: «Cecidit Spiritus Sanctus super omnes qui audiebant verbum».

In diebus illis: Vir quidam erat in Cæsarea... 33 Qui dixit ad Petrum: Misi ad te ... 34 usque ad dixit.

5. Act 19, 1 b-6 a: «Si Spiritum Sanctum accepistis credentes?». Factum est ut Paulus veniret Ephesum ... 6 usque ad super nos.

6. Rom 5, 1-2. 5-8: «Caritas Dei diffusa est in cordibus vestris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis».

Fratres: Iustificati ex fide, pacem Habemus ad Deum...

7. Rom 8, 14-17: «Spiritus testimonium reddit una cum spiritu nostro quod sumus filii Dei».

Fratres: Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii filii Dei sunt...

8. Rom 8, 26-27: «Ipse Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus».

Fratres: Spiritus adiuvat infirmitatem nostram ...

9. 1 Cor 12, 4-13: «Unus et idem Spiritus, dividens singulis prout vult».

Fratres: Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus...

10. Gal 5, 16-17. 22-23 a. 24-25: «Si vivimus Spiritu, Spiritu et ambulemus».

Fratres: Spiritu ambulate ... 23 usque ad castitas.

11. Eph 1, 3 a. 4 a. 13-19 a: «Signati estis Spiritu promissionis Sancto».
Fratres: Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi: 4 elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. 13 In quo et vos ... 19 usque ad in nos qui credimus.

12. Eph 4, 1-6: «Unum corpus et unus Spiritus, unum baptisma».
Fratres: Obsecro vos ego, vinctus in Domino ...

PSALMI RESPONSORII

1. Ps 21, 23-24. 26-27. 28 et 31-32

R̄. (23): Narrabo nomen tuum fratribus meis.

vel (Io 15, 26-27): Cum venerit Paraclitus, vos testimonium perhibebitis de me.

2. Ps 22, 1-3 a. 3 b-4. 5-6

R̄. (1): Dominus pascit me, et nihil mihi deerit.

3. Ps 95, 1-2 a. 2b-3. 9-10 a. 11-12
℟. (3): Annuntiate in omnibus populis mirabilia Dei.
4. Ps 103, 1 ab et 24. 27-28. 30-31. 33-34
℟. (30): Emittes Spiritum tuum, Domine, et renovabis faciem terræ.
5. Ps 116, 1. 2
℟. (Act 1, 8): Eritis mihi testes usque ad ultimum terræ. vel Alleluia.
6. Ps 144, 2-3. 4-5. 8-9. 10-11. 15-16. 21
℟. (1 b): Benedicam nomini tuo, Domine, in sæculum.

ALLELUIA ET VERSUS ANTE EVANGELIUM

1. Io 14, 16: Pater alium Paraclitum dabit vobis, dicit Dominus, ut maneat vobiscum in æternum.
2. Io 15, 26 b. 27 a: Spiritus veritatis testimonium perhibebit de me, dicit Dominus,
et vos testimonium perhibebitis.
3. Io 16, 13 a; 14, 26 b: Cum venerit Spiritus veritatis, ducet vos in omni veritate;
et suggeret vobis omnia quæ dixi vobis.
4. Ap 1, 5 a. 6: Iesu Christe, testis es fidelis, primogenitus mortuorum, fecisti nos regnum et sacerdotes Deo et Patri nostro.
5. Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende.
6. Veni, Sancte Spiritus, et emitte cælitus lucis tuæ radium.

EVANGELIA

1. Mt 5, 1-12 a: «Ipsorum est regnum cælorum».
In illo tempore: Videns Iesus turbas... 12 usque ad copiosa est in cælis.
2. Mt 16, 24-27: «Si quis vult post me venire, abneget semetipsum».
In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis ...
3. Mt 25, 14-30: «Super pauca fuisti fidelis: intra in gaudium domini tui».
In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis parabolam hanc: Homo peregre proficiscens ...
4. Mc 1, 9-11: «Vidit Spiritum descendentem in ipsum».
In diebus illis, venit Iesus a Nazareth Galilææ ...
5. Lc 4, 16-22 a: «Spiritus Domini super me».
In illo tempore: Venit Iesus Nazareth ... 22 usque ad de ore ipsius.
6. Lc 8, 4-10a. 11b-15: «Qui in bonam terram, hi sunt qui verbum retinent et fructum afferunt in patientia».
In illo tempore: Cum turba plurima conveniret et de singulis civitatibus properarent ad Iesum, dixit... 10 Quibus ipse dixit: 11 Semen est verbum Dei...
7. Lc 10, 21-24: «Confiteor tibi, Pater, quod revelasti ea parvulis».
In illo tempore: Exsultavit Iesus Spiritu Sancto ...
8. Io 7, 37 b-39: «Flumina fluent aquæ vivæ».
In illo tempore: Clamavit Iesus dicens: Si quis sitit...
9. Io 14, 15-17: «Spiritus veritatis apud vos manebit».
In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis: Si diligitis me ...

10. Io 14, 23-26: «Spiritus Sanctus vos docebit omnia».

In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis: Si quis diligit me ...

11. Io 15, 18-21. 26-27: «Spiritus veritatis, qui a Patre procedit, testimonium perhibebit de me».

In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis: Si mundus vos odit...

12. Io 16, 5 b-7. 12-13 a (Gr 5-7. 12-13 a): «Spiritus veritatis ducet vos in omni veritati».

In illo tempore: Dixit Iesus discipulis suis: Nunc vado ad eum qui me misit... 13 usque ad omnem veritatem.

APPENDICE III: ORDO AD CONFIRMATIONEM INTRA MISSAM CONFERENDAM

Homilia seu allocutio

22. *Tunc Episcopus brevem habet homiliam, qua, illustrans ea quae lecta sunt, confirmandos eorumque patrinos et parentes, ac totum coetum fidelium veluti manu ducit ad profundius intellegendum Confirmationis mysterium.*

Quod facere potest his vel similibus verbis:

Apostoli, qui die Pentecostes, secundum Domini promissionem, Spiritum Sanctum acceperant, potestatem habebant opus Baptismi per donationem Spiritus Sancti perficiendi, sicut legimus in Actibus Apostolorum. Cum sanctus Paulus super quosdam baptizatos manus imposuisset, venit Spiritus Sanctus super eos, et loquebantur linguis et prophetabant.

Episcopi, Apostolorum successores, eadem gaudent potestate, et sive per se sive per presbyteros ad hoc ministerium adimplendum legitime constitutos, Spiritum Sanctum iis conferunt, qui per Baptismum iam sunt regenerati.

Etsi hodie adventus Spiritus Sancti dono linguarum non amplius declaratur, fide tamen scimus illum, per quem caritas Dei in cordibus nostris diffunditur et in unitate fidei et multiplicitate vocationum congregamur, a nobis accipi invisibiliterque ad sanctificationem et unitatem Ecclesiae operari.

Donatio Spiritus Sancti, quem accepturi estis, dilectissimi, signaculum erit spiritale, quo vos Christi conformes et Ecclesiae eius membra perfectius fietis. Spiritu enim Sancto unctus in baptisate, quod a Ioanne recepit, ipse

Christus missus est ad opus ministerii sui, ut eiusdem Spiritus ignem in terram effunderet.

Vos ergo, qui iam baptizati estis, nunc accipietis virtutem Spiritus eius et cruce eius in fronte signabimini. Testimonium igitur Passionis et Resurrectionis eius coram mundo perhibere debetis, ita ut conversatio vestra, ut ait Apostolus, sit in omni loco bonus odor Christi. Cuius mysticum corpus, quod est Ecclesia, Dei populus, diversas ab eo accipit gratias, quas idem Spiritus Sanctus singulis dividit ad ædificationem corporis in unitate et caritate.

Estote ergo membra viva huius Ecclesiæ et, sub ductu Spiritus Sancti, omnibus servire studete, sicut Christus, qui non venit ministrari, sed ministrare.

Nunc autem, priusquam Spiritum accipiatis, mementote fidei, quam in Baptismate professi estis vel parentes et patrini vestri cum Ecclesia professi sunt.

Renovatio promissionum baptismalium

23. *Postea Episcopus interrogat confirmandos, qui omnes simul stant, dicens:*

Abrenuntiatis Satanæ et omnibus operibus et seductionibus eius?

Confirmandi omnes simul respondent:

Abrenuntio.

Episcopus:

Creditis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli et terræ?

Confirmandi:

Credo.

Episcopus:

Creditis in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum, natum ex Maria Virgine, passum et sepultum, qui a mortuis resurrexit et sedet ad dexteram Patris?

Confirmandi:

Credo.

Episcopus:

Creditis in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui hodie, per sacramentum Confirmationis, vobis, sic ut Apostolis die Pentecostes, singulari modo confertur?

Confirmandi:

Credo.

Episcopus:

Creditis in sanctam Ecclesiam catholicam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam?

Confirmandi:

Credo.

Cui professioni assentitur Episcopus, proclamans fidem Ecclesiæ:

Hæc est fides nostra. Hæc est fides Ecclesiæ, quam profiteri gloriamur, in Christo Iesu Domino nostro.

Et cætus fidelium assentitur respondendo:

Amen.

Pro formula Hæc est fides nostra aliam substitui licet pro opportunitate, vel etiam cantum aptum, quo communitas una voce fidem suam exprimere possit.

Impositio manuum

24. Deinde Episcopus (habens apud se presbyteros qui ipsi sociantur) stans, manibus iunctis, versus ad populum, dicit:

Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem,
 ut super hos filios adoptionis suæ,
 iam in Baptismate æternæ vitæ renatos,
 Spiritum Sanctum benignus effundat,
 qui illos abundantia suorum confirmet donorum,
 et unctione sua Christi, Filii Dei, conformes perficiat.

Et omnes per aliquod temporis spatium in silentio orant.

25. *Deinde Episcopus (et presbyteri qui ipsi sociantur) manus super omnes confirmandos imponunt. Solus autem Episcopus dicit:*

Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi,
 qui hos famulos tuos rigenerasti
 ex aqua et Spiritu Sancto,
 liberans eos a peccato,
 tu, Domine, immitte in eos Spiritum Sanctum Paraclitum;
 da eis spiritum sapientiæ et intellectus,
 spiritum consilii et fortitudinis,
 spiritum scientiæ et pietatis;
 adimple eos spiritu timoris tui.
 Per Christum Dominum nostrum.

℟. Amen.

Chrismatio

26. *Tunc Episcopo offertur a diacono sanctum Chrisma. Unusquisque confirmandorum accedit ad Episcopum; vel pro opportunitate ipse Episcopus accedit ad singulos confirmandos. Qui autem confirmandum præsentavit, ponit manum dexteram super umerum eius et dicit Episcopo nomen eius, vel confirmandus sua sponte nomen dicit.*

27. *Episcopus, summitate pollicis dexteræ manus in Chrismate intincta, ducit pollice signum crucis in fronte confirmandi, dicens:*

N., accipe signaculum Doni Spiritus Sancti.

Et confirmatus respondet:

Amen.

Episcopus subdit:

Pax tibi.

Confirmatus:

Et cum spiritu tuo.

Oratio universalis

30. *Sequitur oratio universalis, hac, vel simili forma a competente auctoritate statuta facienda.*

Episcopus:

Deum Patrem omnipotentem, fratres carissimi, suppliciter deprecemur; unanimes sit oratio nostra, sicuti una sunt fides, spes et caritas, quæ a Spiritu eius Sancto procedunt.

Diaconus vel minister:

Pro iis famulis suis,

quos donatio Spiritus Sancti confirmavit:

ut, in fide radicati et in caritate fundati,

Christo Domino testimonium sua conversatione perhibeant,

Dominum precemur.

℟. Te rogamus, audi nos.

Diaconus vel minister:

Pro parentibus et patrinis eorum:

ut, quibus fidei sponsores se præbuerunt,

eos ad sequenda Christi vestigia

verbo et exemplo hortari non desinant,

Dominum precemur.

℟. Te rogamus, audi nos.

Diaconus vel minister:

Pro Ecclesia sancta Dei, una cum Papa nostro N.,

Episcopo nostro N.

et Episcopis universis:

ut, Spiritu Sancto congregata,

in unitate fidei et caritatis

usque ad adventum Domini dilatetur et crescat, Dominum precemur.

℟. Te rogamus, audi nos.

Diaconus vel minister:

Pro mundo universo:

ut omnes homines, qui unum habent Auctorem et Patrem,

sese fratres sine discrimine generis

vel nationis agnoscant,

et regnum Dei, quod est pax et gaudium in Spiritu Sancto,

sincero corde requirant,

Dominum precemur.

℟. Te rogamus, audi nos.

Episcopus:

Deus, qui Apostolis tuis Sanctum dedisti Spiritum,

et per eos eorumque successores

ceteris fidelibus tradendum esse voluisti,

exaudi propitius orationem nostram et præsta,

ut quod in ipsis evangelica prædicationis exordiis

tua est operata dignatio,

nunc quoque per credentium corda diffundat.

Per Christum Dominum nostrum.

Benedictio

33. *Loco benedictionis consuetæ, in fine Missæ adhibetur benedictio, quæ sequitur, vel oratio super populum.*

Benedicat vos Deus Pater omnipotens,
qui vos, ex aqua et Spiritu Sancto renatos,
filios suæ adoptionis effecit,
et dignos sua paterna dilectione custodiat.
℟. Amen.

Benedicat vos Filius eius unigenitus,
qui Spiritum veritatis
in Ecclesia mansurum esse promisit,
et vos in confessione veræ fidei sua virtute confirmet.
℟. Amen.

Benedicat vos Spiritus Sanctus,
qui ignem caritatis in cordibus discipulorum accendit,
et vos, in unum congregatos,
ad gaudium regni Dei sine offensione perducatur.
℟. Amen.

Et statim additur:

Benedicat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, ✠ et Spiritus Sanctus.
℟. Amen.

Oratio super populum

Loco formulæ benedictionis prædictas, adhiberi potest oratio super populum.

Diaconus vel minister dicit invitatorium: Inclinate vos ad benedictionem, vel aliud.

Deinde Episcopus manibus super populum extensis, dicit:
Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis,
et Spiritus Sancti dona

in cordibus tuorum custodi fidelium,
ut et Christum crucifixum
coram mundo confiteri non erubescant,
et mandata eius devota caritate perficiant.
Per Christum Dominum nostrum.

℟. Amen.

Et statim addit:

Et benedicat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, ✠ et Spiritus Sanctus.

℟. Amen.

BIBLIOGRAFIA

FONTI LITURGICHE

ANDRIEU, M. (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age, I: Le Pontifical romain du XIIIe siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972.

—, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, II: Le Pontifical della Curie romaine au XIIIe siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972.

—, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1940.

—, *Les Ordines Romani du haut moyen âge, II: Les textes (Ordines I-XIII)*, Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1948.

CATELLA, A., DELL'ORO, F., MARTINI, A. (edd.), *Liber Sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. 47)*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2005.

DELL'ORO, F., ROGGER, H. (edd.), *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora: Fontes liturgici: Libri Sacramentorum, II/A*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985.

DESHUSSES, J. (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1979².

- , *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, II: Textes complémentaires pour la messe*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1988².
- DUMAS, A. (ed.), *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Corpus Christianorum series latina, CLIX Brepols, Turnhout 1981.
- DUMAS, A., DESHUSSES, J. (edd.), *Liber Sacramentorum Gellonensis. Introductio, tabulae et indices*, Corpus Christianorum series latina, CLIX A Brepols, Turnhout 1981.
- DÉCREUX, J. (ed.), *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19 bis) dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens di IXe siècle, 2 voll.*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1985.
- EINZENHÖFER, L., SIFFRIN, P., MOHLBERG, L. C. (edd.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV)*, Herder, Roma 1994³.
- HEIMING, H. (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, Corpus Christianorum series latina, CLIX B Brepols, Turnhout 1984.
- MOHLBERG, L. C., EINZENHÖFER, L., SIFFRIN, P. (edd.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³.
- PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione Apostolica*, C. RICCI (a cura di), Città Nuova, Roma 1996.
- SAINT-ROCH, P. (ed.), *Liber Sacramentorum Engolimensis*, Corpus Christianorum series latina, CLIX C, Brepols, Turnhout 1987.
- SODI, M. (ed.), *Il "Pontificalis Liber" di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485)*, edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.
- SODI, M., FLORES ARCAS, J. J. (edd.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

- SODI, M., TRIACCA, A. M. (edd.), *Missale Romanum, editio princeps (1570)*, edizione anastatica, Monumenta liturgica Concilii tridentini 2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- , *Pontificale Romanum, Editio Princeps (1595-1596)*, edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.
- VOGEL, C., ELZE, R. (edd.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, II: Le texte (nn. XCIX-CCLVIII)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963.
- , *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, III: Introduction générale et Tables*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972.
- WILMART, A., *Analecta Reginensia: Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, «Studi e Testi» 59, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1933.
- Graduale simplex (Editio typica altera)*, reimpressio 1988, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1975.
- Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, Conferenza Episcopale Italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti OEcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Editio iuxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum, 2005.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Ecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981.
- Ordinamento delle letture della Messa*, in A. DONGHI (a cura di), *I "Praenotanda" dei nuovi testi liturgici*, Ancora, Milano 1989, 217-267.

Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Benedizione degli oli e dedicazione della chiesa e dell'altare, Conferenza Episcopale Italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Rito della Confermazione, (ristampa del 1995), Conferenza Episcopale Italiana (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1972.

Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971.

Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo confirmationis, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971.

Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo initiationis christianae adultorum, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1972.

Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo baptismi parvulorum, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1986.

ALTRE FONTI

CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le Catechesi*, C. RICCI (a cura di), Città Nuova, Roma 1993.

- CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Le catechesi ai misteri*, A. QUACQUARELLI (a cura di), Città Nuova, Roma 1990.
- EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, F. MIGLIORE, S. BORZÌ, G. LO CASTRO (a cura di), Città Nuova, Roma 2001.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di Giovanni/2*, A. DEL ZANNA (a cura di), Città Nuova, Roma 1970.
- , *Huit Catéchèses Baptismales*, Sources Chrétiennes 50 bis, Cerf, Paris 1970.
- , *Le catechesi battesimali*, A. CERESA-GASTALDO (a cura di), Città Nuova, Roma 1982.
- GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei Cantici*, C. MORESCHINI (a cura di), Città Nuova, Roma 1988.
- , *Sullo Spirito Santo*, in C. MORESCHINI (a cura di), *Opere di Gregorio di Nissa*, UTET, Torino 1992.
- ILARIO DI POITIERS, *Commentario a Matteo*, L. LONGOBARDI (a cura di), Città Nuova, Roma 1988.
- , *Commento ai Salmi/2*, A. ORAZZO (a cura di), Città Nuova, Roma 2006.
- MOREL, C. (ed.), *Gregorius PP. I Magnus: Homélie sur Ezéchiél*, Sources Chrétiennes 360 Cerf, Paris 1990.
- NESMY, J. (a cura di), *I Padri commentano il Salterio della Tradizione*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1983.
- PLACIDA, F. (a cura di), *Le omelie battesimali e mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, Elledici, Torino 2008.
- SAN CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistulae 58-81*, F. F. DIERCKX (ed.), Corpus Christianorum series latina, III C, Brepols, Turnhout 1996.

- , *Lettere (51-81)*, M. VINCELLI, G. TAPONECCO (edd.), Città Nuova, Roma 2007.
- SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni/3 (libri IX-XII)*, L. LEONE (a cura di), Città Nuova, Roma 1994.
- SAN FULGENZIO DI RUSPE, *Opera*, J. FRAIPONT (ed.), Corpus Christianorum series latina, XCI A, Brepols, Turnhout 1968, 763-866.
- SAN GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, G. VISONÀ (a cura di), Edizioni Paoline, Milano 1988.
- SAN GREGORIO MAGNO, *Commento al primo libro dei Re/3*, G. I. GARGANO (a cura di), Opere di Gregorio Magno, VI/3, Città Nuova, Roma 2007.
- , *Commento morale a Giobbe*, P. SINISCALCO (a cura di), Opere di Gregorio Magno, I/1, Città Nuova, Roma 1992.
- , *Omellie su Ezechiele/2*, V. RECCHIA (a cura di), Opere di Gregorio Magno, III/2, Città Nuova, Roma 1993.
- SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Questions à Thalassios (1-40)*, J. LARCHET, F. VINEL (edd.), Sources Chrétienne 529, Cerf, Paris 2010.
- , *Quæstiones ad Thalassium (I-LV)*, C. LAGA, C. STEEL (edd.), Corpus Christianorum Serie Græca, VII, Brepols, Tournhout 1980.
- SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, A. VITA, E. GANDOLFO, V. TARULLI, G. MADURINI, L. MUSCOLINO (edd.), Opera Omnia di Sant'Agostino, XXIV, Città Nuova, Roma 1968.
- , *Discorsi (51-85) sul Nuovo Testamento*, A. VITA (ed.), Opera Omnia di Sant'Agostino, XXX/1, Città Nuova, Roma 1984.
- , *Discorsi IV/2 (230-272B)*, P. BELLINI, V. CRUCIANI, V. TARULLI (edd.), Opera Omnia di Sant'Agostino, XXXII/2, Città Nuova, Roma 1984.

- , *Esposizioni sui Salmi/3*, V. TARULLI, T. MARIUCCI (edd.), Opera Omnia di Sant'Agostino, XXVII, Città Nuova, Roma 1976.
- , *Il discorso del Signore sulla montagna*, S. CARUANA, D. GENTILI (edd.), Opera Omnia di Sant'Agostino, X/2, Città Nuova, Roma 1997, 5-285.
- , *La Trinità*, A. TRAPÈ, M. F. SCIACCA, G. BESCHIN (edd.), Opera Omnia di Sant'Agostino, IV, Città Nuova, Roma 1987.
- SANT'AMBROGIO, *Commento al Salmo 118/1 (lettere I-XI)*, M. PETSCHENIG, L. F. PIZZOLATO (edd.), Opera Omnia di sant'Ambrogio, IX, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano-Roma 1987.
- , *Lo Spirito Santo. Mistero dell'incarnazione del Signore*, O. FALLER, C. MORESCHINI (edd.), Opera Omnia di sant'Ambrogio, XVI, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano-Roma 1979.
- , *Spiegazione del Credo. I Sacramenti. I Misteri. La Penitenza*, O. FALLER, G. BANTERLE (edd.), Opera Omnia di sant'Ambrogio, XVII, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano-Roma 1982.
- SANT'IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie/2*, A. COSENTINO (ed.), Città Nuova, Roma 2009.
- TERTULLIANO, *Opera catholica*, J. G. P. BORLEFFS, et al. (edd.), Corpus Christianorum series latina, I, Brepols, Tornhout 1954.
- , *Opera montanistica*, J. G. P. BORLEFFS, et al. (edd.), Corpus Christianorum series latina, II, Brepols, Tornhout 1954.
- , *Opere catechetiche: Gli spettacoli - La preghiera - Il battesimo - La pazienza - La penitenza - Alla moglie - L'eleganza femminile*, S. ISETTA, S. MATTEOLI, T. PISCITELLI, V. STURLI (edd.), Città Nuova, Roma 2008.
- La Sacra Bibbia*, CEI - UELCI, 2008.

MAGISTERO

- BENEDETTO XIV, Bolla *Ex quo primum*, 1 marzo 1756, in U. BELLOCCHI, *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanti dal 1740*, I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 361-408.
- BENEDETTO XVI, *Omelia della Santa Messa del Crisma*, 13 apr. 2006, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_messa-crismale_it.html (ultimo accesso 11.1.2013).
- , Esort. ap. postsinodale *Sacramentum Caritatis*, 22 febr. 2007, in *Enchiridion Vaticanum 24*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, 86-259.
- , Esort. ap. postsinodale *Verbum Domini*, 30 sett. 2010, in www.vatican.va (ultimo accesso 1.8.2011).
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, in *Enchiridion Vaticanum 1*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³, 487-517.
- , Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, in *Enchiridion Vaticanum 1*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³, 118-263.
- , Decreto *Presbyterorum Ordinis*, in *Enchiridion Vaticanum 1*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³, 697-769.
- , Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, in *Enchiridion Vaticanum 1*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³, 14-93.
- DENZINGER, H., HÜNERMANN, P. (edd.), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996².
- GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. postsinodale *Christifideles laici*, 30 dic. 1988, in *Enchiridion Vaticanum 11*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1992², 1020-1243.

- , Enc. *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980, in *Enchiridion Vaticanum 7*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³, 780-883.
- , Ep. *Dominicae Cenae*, 24 febb. 1980, in *Enchiridion Vaticanum 7*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1985¹³, 166-229.
- , Enc. *Dominum et vivificantem*, 18 mag. 1986, in *Enchiridion Vaticanum 10*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990, 286-461.
- , Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 apr. 2003, in *Enchiridion Vaticanum 22*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, 199-289.
- PAOLO VI, Cost. ap. *Divinae consortium naturæ*, 15 agosto 1971, in A. DONGHI (a cura di), *I "Praenotanda" dei nuovi testi liturgici*, Ancora, Milano 1989, 81-88.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- Catechismo ad uso dei parroci pubblicato da S. Pio V Pont. Mass. per decreto del concilio di Trento*, testo e traduzione a cura di mons. Enrico Benedetti, Giovanni Bardi Editore, Roma 1944.
- Il rito della confermazione. Introduzione*, in A. DONGHI (a cura di), *I "Praenotanda" dei nuovi testi liturgici*, Ancora, Milano 1989, 89-96.

COMMENTARI BIBLICI

- ALETTI, J., *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, Études Bibliques (Nouvelle Série) 42, Éditions J. Gabalda et Cie, Parigi 2001.

- ALLISON, D. C., *Matthew*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 844-886.
- AMSLER, S., ASURMENDI, J., AUNEAU, J., MARTIN-ACHARD, R., *I Profeti e i libri profetici*, Borla, Roma 1987.
- BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi*, Scritti delle origini cristiane 16, EDB, Bologna 1995.
- BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, I, Rizzoli, Milano 2007.
- BEST, E., *Lettera agli Efesini*, Commentario Paideia 10, Paideia, Brescia 2001.
- BIANCHINI, F., *Lettera ai Galati*, Città Nuova, Roma 2009.
- BROWN, R. E., *Giovanni*, 1, Cittadella editrice, Assisi 1979.
- , *Giovanni*, 2, Cittadella editrice, Assisi 1979.
- BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (edd.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1990.
- COGGINS, R., *Isaiah*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 433-486.
- COLLINS, R. F., *First Corinthians*, Sacra Pagina 7, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1999.
- CORSANI, B., *Dal libro degli Atti degli Apostoli (saggi di esegesi)*, in M. LÀCONI (ed.), *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*, Logos. Corso di studi biblici 5, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1994, 491-546.
- DUNN, J. D. G., *Ephesians*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 1165-1179.
- ELLIOT, J. H., *I Peter*, The Anchor Bible 37B, Yale University Press, New Haven - London 2000.

- FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- FRANKLIN, E., *Luke*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 922-959.
- GALAMBUSH, J., *Ezekiel*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 533-562.
- GRASSO, S., *Prima lettera ai Corinzi*, Città Nuova, Roma 2002.
- , *Vangelo di Marco*, I libri biblici 2.2, Paoline, Milano 2003.
- HARRINGTON, D. J., *Il Vangelo secondo Marco*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 776-820.
- JENSEN, J., IRWIN, W. H., *Isaia 1-39*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 299-324.
- JOHNSON, L. T., *Atti degli Apostoli*, Sacra Pagina 5, Elledici, Leumann (TO) 2007.
- KARRIS, R. J., *Il Vangelo secondo Luca*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 880-942.
- KELLER, C., *Joel*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 578-581.
- KIEFFER, R., *John*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 960-1000.
- LOVEDAY, A., *Acts*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 1028-1061.
- MONTAGNINI, F., *Lettera agli Efesini*, Queriniana, Brescia 1994.

- MUSSNER, F., *La lettera ai Galati*, Commentario teologico del Nuovo Testamento IX, Paideia, Brescia 1987.
- PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.
- , *Lettera ai Romani*, 3 voll., Edizioni Dehoniane, Bologna 2004.
- PERKINS, P., *Il Vangelo secondo Giovanni*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 1234-1291.
- PESCH, R., *Atti degli Apostoli*, Cittadella editrice, Assisi 1992.
- PIROT, L., CLAMER, A. (edd.), *La Sainte Bible XI/2; Épitre aux Romains, Corinthiens, Galates*, Letouzey et Ané, Paris 1948.
- PITTA, A., *Lettera ai Galati*, Scritti delle origini cristiane 9, EDB, Bologna 1996.
- , *Lettera ai Romani*, I libri biblici 2.6, Paoline, Milano 2001.
- RAVASI, G., *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III (Salmi 101-150), EDB, Bologna 2002⁹.
- , *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (Salmi 1-50), EDB, Bologna 1986³.
- , *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, II (Salmi 51-100), EDB, Bologna 1986³.
- ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992.
- , *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Città Nuova, Roma 2001.
- SCHLIER, H., *La lettera agli Efesini*, Commentario teologico del Nuovo Testamento X/2, Paideia, Brescia 1973².
- , *La lettera ai Romani*, Commentario teologico del Nuovo Testamento VI Paideia, Brescia 1982.

- TESTA, E., MARCONCINI, B. (a cura di), *Il Messaggio della salvezza, IV. Profetismo, Profeti e Apocalittica*, Elle Di Ci, Torino 1990⁵.
- TUCKETT, C. M., *Mark*, in J. BURTON, J. MUDDIMAN (edd.), *The Oxford Bible commentary*, Oxford University press, Oxford 2001, 886-922.
- VIVIANO, B. T., *Il Vangelo secondo Matteo*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (edd.), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 821-879.

SUSSIDI

- BLAISE, A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*, Brepols, Turnhout 1975.
- BLAISE, A., CHIRAT, H., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954.
- BLAISE, A., DUMAS, A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966.
- CHEVALIER, J., GHEERBRANT, A. (edd.), *Dizionario dei simboli*, 2 voll., Rizzoli, Milano 2005.
- CIRLOT, J., *Dizionario dei Simboli*, ECO, Milano 2002³.
- CONTE, G. B., PIANEZZOLA, E., RANUCCI, G., *Dizionario della lingua latina*, Le Monnier, Firenze 2000.
- DESHUSSES, J., DARRAGON, B., *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, 6 voll., Spicilegii Friburgensi subsidia 9-14, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1982-1983.
- HESBERT, R., *Antiphonale Missarum sextuplex*, Herder, Roma 1985.

- HESBERT, R., *Corpus Antiphonarium officii*, 6 voll., Herder, Roma 1963-1979.
- LODI, E., *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 15, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1979.
- LURKER, M. (ed.), *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990.
- MOELLER, E., CLÉMENT, J., COPPIETERS 'T WALLANT, B. (edd.), *Corpus Orationum I-XIV*, Corpus Christianorum Series Latina, CLX A-M, Brepols, Turnholt 1992-2004.
- ROCCI, L., *Vocabolario Greco Italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 1998³⁹.
- RYKEN, L., WILHOIT, J. C., LONGMAN, T. I. (edd.), *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006.
- SARTORE, D., TRIACCA, A. M., CIBIEN, C. (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.
- SODI, M., TONIOLO, A., *Concordantia et indices Missalis Romani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002³.
- SODI, M., TONIOLO, A., BRUYLANTS, P., *Liturgia Tridentina. Fontes - Indices - Concordantia 1568-1962*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.
- TANTUCCI, V., *Urbis et Orbis Lingua*, Poseidonia, Bologna 1997.
- TOMBEUR, P. (ed.), *CETEDOC - Library of Latin texts (database by Centre Traditio Litterarum Occidentalium - Brepols)*, release 2002.
- WARD, A., JOHNSON, C., *The prefaces of the Roman Missal: a source compendium with concordance and indices*, Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1989.

ZITNIK, M., *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, I-IV, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992.

—, *Sacramenta. Bibliographia internationalis. Continuatio*, V-VII, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

BibleWorks™, 1992-2008.

Thesaurus Linguae Latinae (editus iussu et auctoritate consilii ab academici societatisque diversarum nationum electi), 30 voll., G. B. Teubner, Stuttgart - Leipzig 1900ss.

STUDI

ALDAZÁBAL, J., *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico*, Elledici, Leumann (TO) 1986.

AUGÉ, M., *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, in B. NEUNHEUSER, S. MARSILI, M. AUGÉ, R. CIVIL (edd.), *Anámnesis I - La Liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova 1991², 159-179.

BARDY, G., *Dons du Saint-Esprit - Chez les Pères*, in A. DERVILLE, M. VILLER, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, III, Beauchesne, Paris 1937, 1579-1587.

BERMEJO, A., *Spiritus sui Paracliti Donum. On the gift and the gifts of the Holy Spirit*, in E. CARR (ed.), *Spiritus spiritalia nobis dona potenter infundit. A proposito di tematiche liturgico-pneumatologiche. Studi in onore di Achille Maria Triacca, S.D.B.*, Analecta Liturgica 25, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2005, 117-142.

BERNIER, R., *Le sacrement de confirmation dans la théologie de Saint Thomas*, «Lumière et Vie» 11 (1961), pp. 59-72.

- BOGGIO, G., *Il Messale romano del Vaticano II: orazionale e lezionario*, in AA.VV., *Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova serie 7*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1981, 334-395.
- BOTTE, B., *Le symbolisme de l'huile et de l'onction*, «Questions liturgiques» 62 (1981), pp. 196-208.
- , *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, «La Maison -Dieu» 54 (1958), pp. 5-22.
- , *Problèmes de la confirmation*, «Questions liturgiques» 80 (1999), pp. 259-268.
- BOUYER, L., *Que signifie la Confirmation?*, «Paroisse et liturgie» 34 (1952), pp. 3-12.
- BRANDOLINI, L., *Il dono dello Spirito nella Confermazione*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella Liturgia (Atti della XLIX Settimana liturgica nazionale - Fiuggi, 24-28 agosto 1998)*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Sectio pastoralis 19, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1999, 119-136.
- BUGNINI, A., *La riforma liturgica (1948-1975)*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 30, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1983.
- BUX, N., *L'olio simbolo dello Spirito Santo*, in G. FARNEDI (a cura di), *I Simboli dell'Iniziazione cristiana. Atti del I° congresso internazionale di Liturgia (Pontificio Istituto Liturgico, 25-28 maggio 1982)*, Studia Anselmiana 87, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1983, 123-135.
- CABROL, F., *Huile*, in F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *DACHL*, VI 2, Letouzey et Ané, Paris 1925, 2777-2791.
- , *Imposition des mains*, in F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *DACHL*, VII/1, Letouzey et Ané, Paris 1926, 391-413.
- CASPANI, P., *La pertinenza teologica della nozione di iniziazione cristiana*, (diss.) Glossa, Milano 1999.

- , *La teologia della confermazione nel XX secolo* in E. CARR (ed.), *La cresima: atti del VII Congresso internazionale di liturgia (Roma, 6-8 maggio 2004)*, *Analecta Liturgica* 26, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 177-203.
- CAVALLI, G., *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1999.
- CECCHINATO, A., *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, *Caro salutis cardo* 3, Messaggero, Padova 1987.
- CIBIEN, C., *Gesti*, in D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 859-877.
- CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, III, Queriniana, Brescia 1983.
- DACQUINO, P., *Un dono di spirito profetico: la cresima alla luce della bibbia.*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1992.
- DAL CIN, F., *Mysterium - Doni Spiritus Sancti - bene intelligere. Esercizio di teologia liturgica dal Rito della confermazione*, (diss.) Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2011.
- DANIÉLOU, J., *Bibbia e Liturgia*, Vita e Pensiero, Milano 1958.
- , *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et confirmation*, Cerf, Paris 1967.
- DE PUNIET, P., *Confirmation*, in F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *DACHL*, III/2, Letouzey et Ané, Paris 1914, 2515-2544.
- DE ZAN, R., *Ermeneutica*, in J. A. CHUPUNGCO, *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia, I. Introduzione alla liturgia*, Piemme, Casale Monferrato 1998.
- , *Il Lezionario dei riti di ordinazione: tipologie bibliche e rapporti con l'eucologia*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura di), *Le*

Liturgie di Ordinazione, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 86, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 99-120.

—, *Linguaggio liturgico e azione dello Spirito Santo*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella Liturgia*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Sectio pastoralis 19, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1999, 25-42.

—, «I molteplici tesori dell'unica Parola». *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Messaggero, Padova 2008.

DHEILLY, J., *Le lectionnaire de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 93 (1968), pp. 94-102.

DONGHI, A., *Gesti e parole nella liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007².

ELBERTI, A., *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

ESTRADA, B., «Lieti nella speranza». *La gioia nel Nuovo Testamento*, Studi di Teologia 8, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2001.

FALSINI, R., *Confermazione*, in D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (a cura di), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 438-463.

FALSINI, R., LAMERI, A. (edd.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, Messaggero, Padova 2006.

FERRARO, G., *Il dono dello Spirito. Il sacramento della cresima alla luce della liturgia*, «La Civiltà Cattolica» 130 (1979), pp. 348-361.

FIALA, V. E., *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit-Saint dans les rites latins*, in A. M. TRIACCA, A. PISTOIA (a cura di), *Le Saint-Esprit dans la Liturgie*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - «Subsidia» 8, Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 87-103.

- FITZGERALD, R. H., *On Confirmation*, «American Theological Inquiry» 15 (2009), pp. 81-91.
- GARDEIL, A., *Dons du Saint-Esprit*, in É. AMANN, B. LOTH, E. MANGENOT, A. MICHEL, A. VACANT (edd.), *Dictionnaire de théologie catholique*, IV, Letouzey et Ané, Paris 1911, 1754-1799.
- GETCHA, J., *La Chrismation dans les Euchologes byzantins* in C. BRAGA (ed.), *Chrismation et confirmation. Questions autour d'un rite post-baptismal*, Conférences Saint-Serge - LIV semaine d'études liturgiques (Paris, 25-28 Juin 2007), C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 39-48.
- GIL HELLÍN, F. (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones: Constitutio dogmatica de Ecclesia «Lumen gentium»*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.
- GIRAUDO, C., *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007².
- GOYRET, P., *L'unzione nello Spirito Santo; Il Battesimo e la Cresima.*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.
- GRANADO, C., *El Espiritu Santo en la teologia patristica*, Sígueme, Salamanca 1987.
- , *La confirmación en el siglo IV*, in AA. VV., *La Santísima Trinidad y la Confirmación*, Semanas de estudios trinitarios 27, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 33-101.
- GRUNDMANN, W., HESSE, F., DE JONGE, M., VAN DER WOUDE, A. S., *χρίω, χρίσμα, χριστός*, in G. KITTEL, G. FRIEDERICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPATI, O. SOFFRITTI (edd.), *GLNT*, XV, Paideia, Brescia 1973, 845-1092.
- GUARDINI, R., *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1980.

- GY, P., *Histoire liturgique de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 58 (1959), pp. 135-145.
- GÉRARD, C., *Le Saint Esprit et ses oeuvres dans la pensée de Monseigneur Gérard Philips*, (diss.) Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma 1995.
- HAMMAN, A., *Baptême et confirmation*, Desclée, Paris 1969.
- HARMLESS, W. (S.J.), *Baptism*, in A. D. FITZGERALD (O.S.A.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 1999, 84-91.
- JOHNSON, M. E., *The Postchrismational Structure of Apostolic Tradition 21, the Witness of Ambrose of Milan, and a Tentative Hypothesis Regarding the Current Reform of Confirmation in the Roman Rite*, «Worship» 70 (1996), pp. 16-34.
- KAVANAGH, A., *Christian Initiation of Adults: The Rites*, «Worship» 48 (1974), pp. 318-335.
- , *Confirmation: A suggestion from structure*, «Worship» 58 (1984), pp. 386-395.
- , *Confirmation: Origins and Reform*, Pueblo, New York 1988.
- , *The origins and reform of confirmation*, «St Vladimir's Theological Quarterly» 33 (1989), pp. 5-20.
- KEMPER, J. M., *Paschal Mystery and the Sacraments of Initiation – II*, «Liturgical Ministry» 12 (2003), pp. 107-111.
- KLEINHEYER, B., *Le nouveau rituel de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 110 (1972), pp. 51-71.
- KOCH, R., *Der Gottesgeist und der Messias*, «Biblica» 27 (1946), pp. 241-268.
- LANNE, D. E., *Liturgie alexandrine et liturgie romaine: L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, «Irénikon» XXXI (1958), pp. 138-155.

- LECLERQ, H., *Cloche, Clochette*, in F. CABROL, H. LECLERQ (edd.), *DACHL*, III/2, Paris 1914, 1954-1977.
- LECUYER, J., *La confirmation chez les Pères*, «La Maison-Dieu» 54 (1958), pp. 23-52.
- LIGIER, L., *La Confermazione – Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, Edizioni Dehoniane, Roma 1990.
- , *La confirmation: sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1973.
- LOHSE, E., *χείρ*, in G. KITTEL, G. FRIEDERICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPATI, O. SOFFRITTI (edd.), *GLNT*, XV, Paideia, Brescia 1973, 661-698.
- MACCARRONE, M., *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo*, «Lateranum» 51 (1985), pp. 88-152.
- MACCULLOCH, J. A., *Hand*, in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopædia of Religion and Ethics*, VI, T. and T. Clark, Edinburgo 1937², 492-499.
- MAGNOLI, C., *Paschale sacramentum consummans. Tempo pasquale ambrosiano e Spirito Santo*, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 28, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.
- MAGRASSI, M., «Confirmatione Baptisma perficitur». Dalla «perfectio» dei Padri alla «aetas perfecta» di San Tommaso, in F. DELL'ORO (ed.), *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Quaderni di Rivista Liturgica 8, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1967, 137-152.
- MARSILI, S., *I segni del mistero cristiano. Teologia liturgica dei sacramenti. (a cura di Michele Alberta)*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, «Subsidia» 42, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1987.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, EUNSA, Pamplona 1998.
- MAZZA, E., *La Mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1988.

- MEIER, P., *Die Feier der Missa chrismatis: die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte*, Friederich Pustet Verlag, Regensburg 1990.
- MIRALLES, A., *Ecclesiologia e Mariologia liturgiche*, pro manuscripto, Roma 2011.
- , *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Edusc, Roma 2011³.
- , *Il Missale romanum: studio teologico liturgico*, pro manuscripto, Roma 2010.
- , *L'iniziazione cristiana*, pro manuscripto, Roma 2012.
- , *Misterio y Sacramento en la teología actual. Culto y celebración*, in J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, F. M. AROCENA, P. BLANCO (edd.), *La Liturgia en la vida de la Iglesia (Acta del XXVI Simposio internacional de Teología - 2006)*, EUNSA, Pamplona 2007, 113-133.
- , *Teologia liturgica dei sacramenti: Ordine*, edizione elettronica in www.liturgiaetsacramenta.info (ultimo accesso 18 gennaio 2012), Roma 2010.
- , *Teologia liturgica dei sacramenti: Penitenza*, edizione elettronica in www.liturgiaetsacramenta.info (ultimo accesso 18 gennaio 2012), Roma 2009.
- , *Teologia Liturgica fondamentale*, pro manuscripto, Roma 2009.
- MITCHELL, N. D., *Confirmation in the second millennium. A sacrament in search of a meaning* in E. CARR (ed.), *La cresima: atti del VII Congresso internazionale di liturgia (Roma, 6-8 maggio 2004)*, Analecta Liturgica 26, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 133-175.
- MITTERER, A., *Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 49 (1925), pp. 529-566.

- MORRIL, B. T., *The Meaning of Confirmation: Searching with the Bishop, the Liturgy, and the Holy Spirit*, «Liturgical Ministry» 9 (2000), pp. 49-94.
- MURONI, P. A., *L'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana: La storia e la teologia dal XIV secolo al 1992 nel Rito Romano*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2007.
- NEUNHEUSER, B., *Baptême et confirmation*, Cerf, Paris 1965.
- NEUNHEUSER, B., DE NAVASCUÉS, P., *Confermazione*, in A. DI BERARDINO, *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, I, Marietti, Genova-Milano 2006², 1150-1154.
- PARMENTIER, M., *The Gifts of the Spirit in Early Christianity*, in J. DEN BOEFT, M. L. VAN POLL-VAN DE LISDONK, *The impact of Scripture in Early Christianity*, Supplements to *Vigilæ Christianæ* 44, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, 58-78.
- PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO (a cura di), *I Sacramenti, teologia e storia della celebrazione*, Anámnesis 3.1, Marietti, Genova 1986.
- DE LA POTTTERIE, I., *La unción del cristiano por la fe*, in S. LYONNET, I. DE LA POTTTERIE (edd.), *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Burgos 1967.
- QUILOTTI, R. G., *Aspetti dell'ecclesiologia del "Missale Romanum"*, (diss.) Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Bologna 1990.
- QUINN, F. C., *Confirmation reconsidered: rite and meaning*, «Worship» 59 (1985), pp. 354-370.
- RAFFA, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 2003².
- REVEL, J., *Traité des sacraments, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, Cerf, Paris 2006.
- RICCIONI, G., *Per una mistagogia dei simboli rituali: 1. la mano/le mani e l'epiclesi*, «Rivista Liturgica» 76 (1989), pp. 244-254.

- RIERA CASADEVALL, J. L., *El Espíritu Santo y los Sacramentos en la teología católica actual*, (diss.) Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma 1996.
- RIGHETTI, M., *Storia liturgica*, 4 voll., Ancora, Milano 1959.
- RINAUDO, S., *La liturgia della Parola nel nuovo Rito della Confermazione*, «Rivista Liturgica» 3 (1972), pp. 324-339.
- ROGUES, J., *La préface consécatoire du chrême*, «La Maison-Dieu» 49 (1957), pp. 35-49.
- ROSE, A., *La signification de la messe chrismal*, «Questions liturgiques» 69 (1988), pp. 22-66.
- RUCH, C., *Confirmation*, in A. VACANT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, III/1, Letouzey et Ané, Paris 1911, 975-1103.
- SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, III. Libro Quarto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.
- , *La Somma Teologica (traduzione e commento a cura dei domenicani italiani testo latino dell'edizione leonina)*, 33 voll., Adriano Salani, Bologna 1949-1975.
- , *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, in R. CAI (ed.), *Super epistolas S Pauli lectura*, I, Marietti, Torino-Roma 1953⁸.
- SARTORE, D., *La celebrazione cristiana e le sue componenti*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (a cura di), *Celebrare il mistero di Cristo. Vol. I: La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana*, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 339-364.
- SCHLIER, H., ἔλαϊον, in G. KITTEL, G. FRIEDERICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPATI, O. SOFFRITTI (edd.), *GLNT*, III, Paideia, Brescia 1935, 381-388.

- SCHLÜTZ, K., *Isaias 11,2 (die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Alttestamentliche Abhandlungen 11.4, Aschendorff, Münster 1932.
- SERRA, D. E., *Baptism and Confirmation: distinct sacraments, one liturgy*, «Liturgical Ministry» 9 (2000), pp. 63-71.
- SORCI, P., *Per una mistagogia dei simboli rituali: 2. La solenne benedizione del crisma in Oriente e in Occidente*, «Rivista Liturgica» 76 (1989), pp. 255-276.
- SOTO MARTORELL, S., *Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana. Estudio teológico en el «De Sacramentis» y el «De Mysteriis» de San Ambrosio*, (diss.) Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1990.
- TRIACCA, A. M., *Dinamismi pneumatologici del silenzio dopo l'omelia*, in A. L. MAQUEDA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 65-71.
- , *L'azione silenziosamente efficace dello Spirito Santo nella proclamazione della parola di Dio*, in A. L. MAQUEDA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 47-52.
- , *La confirmación y el don del Espiritu*, «Estudios Trinitarios» 27 (1993), pp. 163-219.
- , *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nella celebrazione dei sacramenti*, «Liturgia» 19 (1985), pp. 26-62.
- , *La strutturazione eucologica dei Prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, «Ephemerides Liturgicae» 86 (1972), pp. 233-279.
- , *Presenza e azione dello Spirito Santo nell'assemblea liturgica*, in A. L. MAQUEDA (a cura di), *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 73-103.

- , *Spirito Santo e liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento*, in G. J. BÉKÉS, G. FARNEDI (edd.), *Lex orandi lex credendi; Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Sacramentum 6, Editrice Anselmiana, Roma 1980, 133-164.
- , *Spirito Santo I*, in D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 1887-1901.
- , *Spirito Santo II*, in D. SARTORE, A. M. TRIACCA, C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, 1901-1915.
- TRIACCA, A. M., FARINA, R., *Studio e lettura dell'eucologia. Note metodologiche*, in C. GHIDELLI (a cura di), *Teologia Liturgia Storia Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1977, 197-224.
- TÁBET, M. Á., *Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù*, «Annales Theologici» 12 (1998), pp. 3-34.
- TÁBET, M. Á., MARCONCINI, B., BOGGIO, G., *Introducción al Antiguo Testamento, II. Libros Proféticos*, Ediciones Palabra, Madrid 2009.
- VACANT, A., *Confirmation*, in F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, II, Letouzey et Ané, Paris 1899, 919-920.
- VAGAGGINI, C., «*Per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione*». Una curiosa affermazione dell'«Ordo Confirmationis» del 1971 sulla materia prossima essenziale della Confermazione, in AA.VV., *Mysterion: nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa: miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'abate S. Marsili*, Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova serie 5, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1981, 363-439.
- VAN BUCHEM, L. A., *L'homélie pseudo-Eusebienne de pentecôte: l'origine de la confirmatio en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, G. Janssen, Nijmegen 1967.
- VENTURI, G., *Criteri interpretativi che la chiesa mette in atto per una «lettura liturgica» della parola di Dio. Dall'analisi dei testi*, in A. N. TERRIN,

Scriptura crescit cum orante, Bibbia e liturgia II, Messaggero, Padova 1993, 229-240.

WARD, A., *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, «Notitiae» 47 (2010), pp. 398-448.

ZACHARA, M., *Il sacramento della confermazione nel primo millennio in occidente*, in E. CARR (ed.), *La cresima: atti del VII Congresso internazionale di liturgia (Roma, 6-8 maggio 2004)*, Analecta Liturgica 26, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 103-132.