

Pierpaolo Caspani *

LA CRISMAZIONE IN *OF WATER AND THE SPIRIT*
DI ALEXANDER SCHMEMANN

SOMMARIO: I. LA TEOLOGIA BATTESIMALE DI A. SCHMEMANN: 1. *Forma ed essenza dei sacramenti alla luce della «teologia liturgica»*; 2. *La struttura complessiva dell'iniziazione*; 3. *Il sacramento dello Spirito santo*; 4. *Rilievi critici* – II. CONFRONTO CON N. AFANASSIEFF E P. EVDOKIMOV – III. LA CONFERMAZIONE E I *TRIA MUNERA* NELLA RIFLESSIONE CATTOLICA

Questo contributo prende in esame la riflessione sulla crismazione proposta da Alexander Schmemann nel suo volume *Of Water and the Spirit*, significativo saggio di teologia battesimale ortodossa contemporanea. Dopo aver messo a fuoco il pensiero di Schmemann (I), ne confrontiamo alcune prospettive con quelle avanzate da N. Afanassieff e P. Evdokimov (II), paragonate ad analoghe considerazioni proposte in ambito cattolico (III).

I. LA TEOLOGIA BATTESIMALE DI A. SCHMEMANN

La riscoperta del carattere originariamente battesimale della Pasqua rappresenta per Schmemann «l'unica via per una più piena comprensione del battesimo e del suo significato nella vita della Chiesa»¹. Tale riscoper-

* Professore ordinario di Teologia sacramentaria presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1974, 8 (sigla: WS). Quando riprendiamo testi in lingua originale ne proponiamo una nostra traduzione. Più in sintesi, cf. ID., «Dall'acqua e dallo Spirito», in ID., *Per la vita del mondo. Il mondo come sacramento*, Lipa, Roma 2012 (3^a ristampa: 2018), 87-103 (or.: *For the Life of the World*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood [NY] 1988). Se il collegamento tra la celebrazione del battesimo e la Pasqua è antico, non sembra però possibile affermare *sic et simpliciter* che «Easter as a liturgical feast, and Lent as a liturgical preparation for Easter, developed originally from the celebration of Baptism»: WS, 8. La Pasqua, infatti, nasce autonomamente rispetto alla celebrazione battesimale e la scelta della Pasqua come data battesimale sarebbe legata alla pratica del digiuno, che fu per lungo tempo l'unica preparazione alla

ta si rende necessaria perché oggi il battesimo si configura generalmente come un rito familiare celebrato al di fuori del contesto comunitario. Una simile privatizzazione è legata alla «pseudomorfosi occidentale»² della teologia ortodossa che, dopo la fine del periodo patristico, ha introdotto nella Chiesa un'ottica legalistica: ciò che conta è unicamente la validità giuridica del battesimo, che richiede solo una serie di condizioni minimali, senza cura alcuna per la dimensione comunitaria e la dinamica celebrativa del rito. L'esito di questo processo è «una liturgia decadente, sostenuta da una teologia decadente e che conduce a una pietà decadente»³. La riscoperta del significato e della forza del battesimo può avvenire solo nell'ambito dell'effettiva celebrazione di questo grande mistero. Una prospettiva del genere è in sintonia con quella teologia liturgica che mira a superare «il nefasto divorzio tra teologia, liturgia e pietà»⁴; un divorzio che, rendendo la liturgia incomprensibile ai fedeli, priva la teologia della sua sorgente vitale e la pietà del suo vitale contenuto. Traendo ispirazione dai Padri, la teologia liturgica intende radicarsi nella vivente realtà della Chiesa che celebra; di tale vivente realtà il battesimo, nel suo legame con la Pasqua, rappresenta l'inizio, il fondamento e la chiave di lettura. A partire da queste premesse, «Schmemmann conduce il lettore attraverso i riti di iniziazione e spiega il significato di ogni elemento liturgico maggiore. Il lavoro è di genere pastorale», per cui «i riferimenti [...] alla storia liturgica sono sporadici»⁵. In effetti il testo è destinato a un pubblico più ampio

Pasqua; ora, «il digiuno era richiesto anche ai candidati al battesimo e così la sovrapposizione tra digiuno pre-pasquale e digiuno pre-battesimale portò alla loro sovrapposizione facendo della Pasqua un'occasione idonea per il battesimo»: S. PARENTI, «Tradizioni orientali: da dove si comincia?», *Rivista Liturgica* 103/4 (2016) 63-80: 70.

² Il termine «pseudomorfosi» significa letteralmente «falsa forma» e indica il fenomeno per cui un minerale assume non la forma che gli è propria, ma quella di un altro minerale.

³ WS, 11.

⁴ WS, 12.

⁵ N.E. DENYSENKO, *Chrismation. A Primer for Catholics*, Liturgical Press, Collegeville (Mn) 2014, 102. In tutte le Chiese ortodosse oggi è utilizzato un unico rito, quello denominato «bizantino», derivato dalla liturgia siriana. Il primo documento di questo rito si trova nell'*Euclologio Barberini* dell'VIII secolo, edito in S. PARENTI - E. VELKOVSKA (edd.), *L'Euclologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1995; la traduzione italiana relativa alla sezione sull'iniziazione cristiana si trova in S. PARENTI (ed.), *Riti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica bizantina*, La Casa di Matriona, Milano 1990. Dal canto suo, tra le diverse traduzioni inglesi,

rispetto alla ristretta cerchia degli studiosi⁶. Dal canto nostro, dopo aver messo a fuoco l'approccio di Schmemmann alla realtà liturgico-sacramentale (1), consideriamo il quadro d'insieme della celebrazione battesimale (2); sostiamo quindi sul rito della crismazione (3), per raccogliere infine alcune notazioni critiche (4).

1. *Forma ed essenza dei sacramenti alla luce della «teologia liturgica»*

L'approccio di Schmemmann ai sacramenti si comprende in relazione alla sua visione della «teologia liturgica», il cui interesse è rivolto alla «fede della Chiesa, così come è espressa, comunicata e preservata dalla liturgia»⁷. In quanto riveste la funzione di «manifestare e realizzare la fede della Chiesa [...] come totalità vivente ed esperienza cattolica»⁸, la liturgia è *locus theologicus* per eccellenza: lì si trova «la vera sorgente della teologia, la condizione che la rende possibile»⁹. Se infatti la teologia

Schmemmann si riferisce a I.F. HAPGOOD (ed.), *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic (Greco-Russian) Church*, Houghton, Mifflin & C. - The Riverside Press, Boston and New York - Cambridge 1922²; noi abbiamo visto la riproduzione dell'edizione del 1906, ove la sezione relativa all'«Ufficio del santo battesimo» si trova alle pp. 272-286.

⁶ Cf W.C. MILLS, *Church, World, and Kingdom. The Eucharistic Foundation of Alexander Schmemmann's Pastoral Theology*, Hillebrand Books, Chicago - Mundelein (IL) 2012, 62.

⁷ A. SCHMEMMANN, «Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform», in T.J. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1990, 38-47: 40. Il volume curato da Fisch raccoglie alcuni dei saggi maggiori di Schmemmann e può essere associato ad A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1966. La bibliografia completa del nostro Autore è raccolta da P. GARRETT, «Fr. Alexander Schmemmann: A Chronological Bibliography», *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28 (1984) 11-26. Sulla teologia liturgica di Schmemmann, cf T.J. FISCH, «Schmemmann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of the Churches», in ID. (ed.), *Liturgy and Tradition*, 1-10; J. VAN ROSSUM, «Le Père Alexandre Schmemmann et la théologie liturgique», in C. BRAGA - A. PISTOIA (edd.), *Les mouvements liturgiques. Corrélation entre pratique et recherches. Conférences Saint-Serge. 50^e Semaine d'études liturgiques. Paris, 23-26 juin 2003*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2004, 227-237; W.C. MILLS, *Church, World, and Kingdom*; D.W. FAGERBERG, *Liturgy outside Liturgy. The Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann*, Chorabooks, Hong Kong 2018.

⁸ A. SCHMEMMANN, «Liturgical Theology», 40.

⁹ A. SCHMEMMANN, «Liturgical Theology», 40.

ha il compito di esprimere con parole adeguate la Verità, cioè il pensiero e l'esperienza della Chiesa, essa trova la propria fonte laddove la fede, il pensiero e l'esperienza della Chiesa hanno la loro vivente espressione, la loro *epifania*, cioè nella liturgia. In questa prospettiva, per comprendere i sacramenti, bisogna interrogarsi sulla relazione che esiste tra la loro forma e la loro essenza, tra «ciò che è *fatto* – il rito liturgico – e ciò che la Chiesa crede che *accada* [...] per mezzo di questo fare»¹⁰. Occorre, cioè, porsi sulla scia dell'esperienza sacramentale della Chiesa primitiva che ignorava la dicotomia tra forma ed essenza: è proprio la forma, infatti, che manifesta e compie l'essenza del sacramento. Nel caso specifico del battesimo, poiché «è compiuto “nella somiglianza” e “secondo il modello” della morte e risurrezione, esso è morte e risurrezione»¹¹. Il rito, dunque, si identifica con il contenuto stesso della fede cristiana: «essere morti e avere la propria vita nascosta con Cristo in Dio» (Col 3,3). Questa è l'esperienza centrale della Chiesa primitiva; un'esperienza che non aveva bisogno di essere spiegata, perché era «la sorgente e la condizione di tutte le spiegazioni, di tutte le teologie»¹².

La teologia moderna, invece, post-patristica e occidentalizzante, «decide che l'“essenza” di un sacramento può e addirittura deve essere conosciuta, determinata e definita a prescindere dalla sua “forma”»¹³ e a monte di essa. Così la forma è vista semplicemente come un segno esteriore che garantisce l'avvenuta comunicazione di una certa essenza, identificata con la grazia. Nella Chiesa primitiva la grazia battesimale coincideva con l'evento stesso del battesimo, cioè con il morire e il risorgere «nella somiglianza» e «secondo il modello» della morte e risurrezione di Cristo. La grazia, dunque, «era il dono all'uomo non di “qualcosa” che risultava da questi eventi ma di quell'unica e totalmente nuova possibilità: veramente morire con Cristo, veramente risorgere con lui così da poter “camminare in novità di vita”»¹⁴. Una volta accettata la distinzione tra forma ed essenza, tra il sacramento come «mezzo di grazia» e la grazia stessa, quest'ul-

¹⁰ WS, 55.

¹¹ WS, 55.

¹² WS, 56.

¹³ WS, 56. «Theologians created [...] their own definitions of sacraments and then, in the light of such definitions, began to interpret the liturgy of the Church, to “squeeze” it into their own *a priori* approach»: *ivi*, 76-77.

¹⁴ WS, 58.

tima è ridotta a «un'“essenza-in-sé”, [...] data e ricevuta attraverso tutti i tipi di “mezzi di grazia” ma distinta da ciascuno di essi»¹⁵. Così, nel battesimo, come pure negli altri sacramenti, la grazia «può essere il *frutto* della morte sacrificale di Cristo e della sua risurrezione, la comunicazione all'uomo del loro potere e forza salvifica; ma non è essa stessa un *evento* che possa e debba essere definito, [...] *essenzialmente*, morte e risurrezione»¹⁶. Un approccio di questo genere impoverisce radicalmente il modo di vedere e di vivere i sacramenti.

2. *La struttura complessiva dell'iniziazione*

La forma celebrativa del battesimo, in grado di rivelarne pienamente l'essenza, è quella costituita dall'originaria struttura di iniziazione, che collocava l'abluzione all'inizio di un'azione rituale, comprensiva anche della crismazione e dell'eucaristia¹⁷.

Nella tradizione primitiva battesimo, crismazione ed eucaristia «si appartengono l'un l'altro», formano un'unica sequenza liturgica, un unico «ordo», perché ogni sacramento all'interno di esso è compiuto nell'altro in modo tale che è impossibile comprendere pienamente il significato dell'uno separato e isolato dagli altri due [...]. Nel battesimo siamo rinati dall'acqua e dallo Spirito, ed è questa nascita che ci rende aperti al dono dello Spirito, alla nostra personale Pentecoste. E infine è il dono dello Spirito santo che ci «apre» l'accesso alla Chiesa, alla mensa di Cristo nel suo Regno¹⁸.

La diffusa incomprendenza dell'interdipendenza tra questi sacramenti dipende dal mancato riconoscimento dell'importanza dell'eucaristia per la vita della Chiesa. In effetti, per molti l'eucaristia non è che un sacramento tra gli altri, finalizzato alla santificazione personale. Non la si comprende invece come «l'atto nel quale e per il quale la Chiesa sempre “diventa ciò

¹⁵ WS, 58.

¹⁶ WS, 59.

¹⁷ Nelle Chiese orientali l'espressione «iniziazione cristiana» non è in uso ed anzi potrebbe suonare equivoca, nella misura in cui evoca procedimenti come quelli che introducono nelle società segrete. In genere si parla di «battesimo», indicando con questo termine la celebrazione che comprende l'abluzione, la crismazione e l'eucaristia: cf S. PARENTI, «Tradizioni orientali», 65. Schmemmann, dal canto suo, indica l'intera celebrazione sia col termine «iniziazione» che col termine «battesimo», riferendo però quest'ultimo anche solo al momento specificamente battesimale.

¹⁸ WS, 116.

che essa è”, si manifesta e si realizza come il corpo di Cristo e il tempio dello Spirito santo, come l’attualizzazione in “questo mondo” del Regno di Dio»¹⁹. La visione riduttiva dell’eucaristia è legata al fatto che la prassi e la pietà eucaristiche moderne sono state plasmate da una teologia scolastica «occidentalizzante» che ha ridotto questo sacramento al cambiamento del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. Nell’autentica tradizione ortodossa, così come emerge soprattutto nella struttura celebrativa, il cambiamento del pane e del vino (la *metabolé*) e la comunione ai santi doni rappresentano «il compimento [...] dell’intera liturgia eucaristica, il cui significato è precisamente che essa *attualizza* la Chiesa come nuova creazione, redenta da Cristo, riconciliata con Dio»²⁰. Solo una comprensione e un’esperienza di questo tipo rivelano l’eucaristia come necessario compimento del battesimo. In effetti il battesimo «ci *integra* nella Chiesa. Ma se l’essere e l’essenza ultimi della Chiesa sono rivelati nell’eucaristia e attraverso di essa, se l’eucaristia è veramente *il sacramento della Chiesa* [...], allora di necessità entrare nella Chiesa è entrare nell’eucaristia, e allora l’eucaristia è davvero il compimento del battesimo»²¹.

Tutto ciò si comprende al meglio seguendo i neo-battezzati che «*entrano* nella chiesa in processione, si uniscono al corpo dei credenti e insieme con essi cominciano la loro partecipazione alla celebrazione eucaristica»²². Per costoro la prima esperienza della Chiesa è quella di una concreta unità di persone radunate che, in forza dell’unione di ciascuna a Cristo, sono unite fra loro e costituiscono un corpo solo. L’eucaristia, dal canto suo, è «*raduno* o, per meglio dire, è la Chiesa *stessa* come unità in Cristo. E questo raduno è *sacramentale* perché rivela, rende visibile e

¹⁹ WS, 117. Sull’eucaristia cf A. SCHMEMANN, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood (NY) 1988 (trad. it: *L’Eucaristia. Sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano 2005).

²⁰ WS, 117.

²¹ WS, 117-118.

²² WS, 118. Di fatto, oggi, dopo la separazione del battesimo dalla Pasqua e dalla celebrazione eucaristica, resta solo una processione del celebrante, dei neofiti e dei padrini attorno al fonte battesimale, dopo l’unzione crismale: cf *ivi*, 109-110. Di conseguenza, «to speak of [...] the way in which “the [actually non-existent] procession [of the newly baptized into the church] ... remains even today ... the final ‘epiphany’ of [the liturgy of Initiation’s] meaning” since the newly enlightened “concretely” enter “one family”, smacks of blatant nominalism»: P. GALADZA, «Schmemmann between Fagerberg and Reality: Towards an Agenda for Byzantine Christian Pastoral Liturgy», *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata - Terza serie* 4 (2007) 7-32: 10-11.

“reale”, l’invisibile unità in Cristo»²³. Un’unità che coinvolge l’intera creazione, purificata e trasfigurata, resa icona del Regno di Dio. Schmemmann segue il percorso dei neofiti attraverso le varie fasi della celebrazione – la Parola di Dio, l’offerta del pane e del vino, il bacio di pace, la confessione di fede – fino all’anafora: l’atto definitivo «di ringraziamento e adorazione, di memoria e anticipazione; l’atto che, ricapitolando ogni vita, ogni tempo, ogni essere, ci porta nell’eternità, ci fa stare – in Cristo – davanti al trono di Dio per offrire a lui l’eterna eucaristia di Cristo»²⁴.

Di tutto ciò sono stati resi partecipi i neofiti: «Essi furono battezzati così che, essendo morti con Cristo, potessero partecipare della sua vita risorta, ed è questa vita risorta che l’eucaristia manifesta e comunica nella Chiesa»²⁵. La progressiva separazione del battesimo dall’eucaristia ha mutilato entrambi i sacramenti, non certo nella loro intrinseca pienezza, ma nella nostra comprensione e recezione di tale pienezza. Tuttavia, anche nella sua forma attuale, la liturgia battesimale richiama la sua essenziale apertura verso la Chiesa. In effetti, le letture bibliche, proclamate dopo la processione attorno al fonte che segue la crismazione²⁶, rivelano la novità di vita ricevuta nel battesimo. Una vita nuova che non è semplicemente migliore rispetto a quella vecchia, ma è ontologicamente diversa da quella: si tratta infatti di vita con Cristo. «Ma la sua vita in noi e la nostra vita in lui è precisamente la Chiesa, la quale non ha alcun altro essere, alcun altro scopo, alcun’altra vita se non essere Cristo in noi e noi in Cristo»²⁷. Ecco perché l’eucaristia, sacramento nel quale Cristo condivide la sua vita risorta con noi, «è veramente il sacramento della Chiesa e veramente il compimento del battesimo»²⁸.

3. *Il sacramento dello Spirito santo*

Oggi, come nell’antichità, tra il battesimo e l’eucaristia si colloca la crismazione: dopo la triplice immersione e il rivestimento di un abito bian-

²³ WS, 118. La parola greca *ekklesia*, d’altronde, significa precisamente «assemblea», «raduno».

²⁴ WS, 119.

²⁵ WS, 119.

²⁶ Si tratta di Rm 6,3-11 e Mt 28,16-20.

²⁷ WS, 120.

²⁸ WS, 121.

co²⁹, il neofita è unto o, meglio, «sigillato» col sacro crisma³⁰. Nessun atto liturgico della Chiesa, più di «questo secondo sacramento di iniziazione»³¹, ha provocato controversie teologiche ed è stato oggetto di interpretazioni tanto diverse³². La Chiesa Cattolica Romana l'ha trasformato nella «confermazione», intesa come ratifica sacramentale dell'ingresso «adulto» nella Chiesa e celebrata indipendentemente dal battesimo. I protestanti, dal canto loro, ne rifiutano il carattere sacramentale, ritenendo che esso comprometterebbe l'auto-sufficienza del battesimo. Questi sviluppi, legati alla mentalità occidentale, hanno influenzato la teologia «accademica» ortodossa che presenta la crismazione in chiave principalmente polemica³³. Purtroppo, mentre denuncia gli errori dell'Occidente, la teologia ortodossa occidentalizzata adotta i presupposti che determinano tali errori. Così, nell'ottica di una comprensione dei sacramenti come «mezzi di grazia», la crismazione è definita come «il sacramento che dona al neo battezzato i doni (*charismata*) dello Spirito santo, cioè la grazia, necessaria per la sua vita cristiana»³⁴. Questa presentazione inevitabilmente conduce al «dilemma» occidentale:

O la grazia ricevuta nel battesimo rende superfluo ogni nuovo dono di grazia (la soluzione protestante), oppure la grazia donata nel secondo sacramento è una grazia del tutto «differente» e, in virtù di questa differenza, il suo confe-

²⁹ Questo gesto «signifies above all the return of man to the integrity and innocence he had in Paradise»: WS, 74-75.

³⁰ Per la precisione, l'unzione viene fatta sulla fronte, gli occhi, le narici, le labbra, le orecchie, il petto, le mani e i piedi del neofita: cf WS, 78.

³¹ WS, 76.

³² In proposito Schmemmann rinvia a B. NEUNHEUSER, *Baptism and Confirmation*, New York 1964 e J. CREHAN, «Current theology. Ten years' work on baptism and confirmation: 1945-1955», *Theological Studies* 17 (1956) 494-515.

³³ Così, per esempio, il vescovo Sylvester, teologo dogmatico russo della fine del XIX secolo, si limita a difendere, contro i cattolici, la connessione della crismazione col battesimo e, contro i protestanti, ne afferma l'«autonomia» rispetto al primo sacramento: cf Bp. SYLVESTER, *Opyt Pravoslavnogo Dogmaticheskogo Bogosloviia (Orthodox Dogmatic Theology)*, vol 42, 425ss; F. GAVIN, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Morehouse Publishing Co. - A.R. Mowbray and Co., Milwaukee - London 1923, 316-324; P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. III, Éditions de Chevetogne - Desclée de Brouwer, Chevetogne - Paris 1968, 130-155.

³⁴ WS, 77. Cf F. GAVIN, *Some Aspects*, 316.

rimento, non solo può ma addirittura deve essere «scollegato» dal battesimo (la soluzione cattolica)³⁵.

In verità, siamo di fronte a un falso dilemma dal quale la teologia ortodossa può uscire solo tornando alla sua genuina sorgente: «La *realità liturgica* che incorpora e comunica la fede e l'esperienza della Chiesa»³⁶. Nel nostro caso, da un lato, la prassi liturgica mostra che la crismazione si inserisce organicamente nell'intero mistero battesimale (l'iniziazione) quale compimento dell'abluzione, così come l'atto ad essa successivo – la partecipazione all'eucaristia – porta a compimento la crismazione stessa³⁷. D'altro lato, il sigillo dello Spirito è un nuovo atto che «dà alla liturgia di iniziazione una dimensione così radicalmente nuova che la Chiesa l'ha sempre riconosciuto come un “altro” mistero – un dono e un sacramento distinto dal battesimo»³⁸. Da qui prende le mosse la riflessione sulla crismazione come «sigillo del dono dello Spirito santo» (3.1), cui si collega il conferimento al neofita della regalità, del sacerdozio e della profezia (3.2).

3.1. «Il sigillo del dono dello Spirito santo»

La novità legata alla crismazione emerge anzitutto dalla formula pronunciata dal celebrante mentre unge («sigilla») col «prezioso *myron*»³⁹ il corpo del neofita: «Il sigillo del dono dello Spirito santo». Purtroppo il dono che questa formula rivela è occultato da quei teologi che, non ponendo attenzione a ciò che la Chiesa dice e fa, sono convinti che questo sacramento conferisca i «doni» (*charismata*) dello Spirito santo. In realtà

³⁵ WS, 77.

³⁶ WS, 77.

³⁷ La connessione è evidente nella preghiera prima della crismazione; cf WS, 77-78. In precedenza, discutendo il senso dell'unzione pre-battesimale, Schmemmann aveva affermato: «The entire baptismal mystery is in the Spirit and by the Spirit, so that at each of its three stages – pre-baptismal anointment, Baptism and Chrismation – it is the Holy Spirit who acts and fulfills this rite. It is the man recreated by the Holy Spirit (pre-baptismal anointment) who dies with Christ in the baptismal font and is regenerated by the Holy Spirit (Baptism) so that he may receive the Holy Spirit Himself as new and immortal life in the Kingdom of God (Chrismation). One act, one gift posits the next one and is fulfilled in it so that only in its total “ordo” is the whole meaning of the liturgy revealed»: *ivi*, 166, nota 10.

³⁸ WS, 78.

³⁹ WS, 78.

la formula parla di dono (*dōreá*), al singolare; e i due termini – *charísmata* e *dōreá* – non sono interscambiabili. Nel Nuovo Testamento e nella primitiva tradizione cristiana il termine *charísmata* era frequente per indicare i diversi doni provenienti dall'unico Spirito (cf 1Cor 12,4). Se dunque lo scopo della crismazione fosse quello di conferire qualche dono o grazia particolare, la formula sarebbe stata al plurale. L'uso del termine *dōreá* al singolare suggerisce invece che «la novità e la radicale unicità di questo sacramento è di conferire all'uomo non qualche particolare dono o doni dello Spirito, bensì lo Spirito santo stesso come dono»⁴⁰. La crismazione è dunque la «personale Pentecoste» del battezzato, nella quale «riceviamo come dono lo Spirito che appartiene a Cristo come *suo* Spirito, che abita in Cristo come *sua* vita»⁴¹. Questo evento presuppone il fatto che, essendo stati battezzati in Cristo, ci siamo rivestiti di lui. Ora, «Cristo è l'Unto e noi riceviamo la sua unzione; Cristo è il Figlio e noi siamo adottati come figli; Cristo ha in se stesso lo Spirito come sua vita e a noi è data la partecipazione alla sua vita»⁴². Nella crismazione, dunque, la dimensione pneumatologica e quella cristologica risultano inestricabilmente intrecciate: «Lo Spirito santo, poiché è lo Spirito di Cristo, dà Cristo a noi, e Cristo, poiché lo Spirito santo è la sua vita, dà lo Spirito a noi»⁴³. E, come proclama un'antica formula liturgica, al dono dello Spirito sono collegati «la grazia del nostro Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre, la comunione dello Spirito santo», cioè la rivelazione del Dio trino, la conoscenza di lui e la comunione con lui, realtà che si identificano con il Regno di Dio e la vita eterna.

A questo punto si capiscono meglio sia la continuità della crismazione col battesimo, sia la sua novità. Da un lato, infatti, solo l'uomo che nel battesimo è stato ristabilito nella sua autentica natura può ricevere il dono dello Spirito. D'altro lato, il dono dello Spirito che appartiene a Cristo porta l'uomo oltre il battesimo: «Rendendolo “cristo” in Cristo, ungendolo con l'unzione dell'Unto, esso [il dono dello Spirito] apre all'uomo la porta della *théōsis*, della deificazione»⁴⁴; ecco perché viene conferito mediante

⁴⁰ WS, 79.

⁴¹ WS, 79.

⁴² WS, 79.

⁴³ WS, 80. Ulteriori precisazioni a proposito del dono dello Spirito santo ricevuto nella crismazione si trovano in WS 103-108.

⁴⁴ WS, 80.

un «“altro” sacramento e un’altra epifania», un «nuovo mistero»⁴⁵ rispetto al battesimo. Nell’unzione col crisma si rivela anche il significato essenziale del termine *sphraghìs*:

È l’*impronta* su noi di Colui al quale apparteniamo; è il *sigillo* che preserva e difende in noi il prezioso contenuto e la sua fragranza; è il *segno* della nostra alta e unica chiamata. In Cristo, che è «il sigillo di uguale tipo» (*sphraghìs isótypos*), noi apparteniamo al Padre, siamo adottati come *figli*. In Cristo, il vero e unico tempio, noi *diventiamo* tempio dello Spirito santo. In Cristo, che è il re, il sacerdote e il profeta, noi siamo fatti *re, sacerdoti e profeti* e, secondo le parole di Giovanni Crisostomo, «possediamo abbondantemente non una ma tutte tre queste dignità»⁴⁶.

Quest’ultima affermazione – «in Cristo, che è il re, il sacerdote e il profeta, noi siamo fatti *re, sacerdoti e profeti*» – apre la parte più ampia della trattazione, nella quale Schmemmann si propone di riscoprire la regalità, il sacerdozio e la profezia come dimensioni essenziali dell’autentica spiritualità cristiana che, per lui, si identifica con la vita cristiana.

3.2. Regalità, sacerdozio e profezia

Alla crismazione sono dunque legate la nostra elevazione alla regalità, la nostra ordinazione al sacerdozio regale e l’effusione del carisma profetico. Se i manuali di teologia sistematica attribuiscono a Cristo le qualifiche regale, sacerdotale e profetica, nella percezione comune dei fedeli esse non sono associate alla figura del cristiano. In questa direzione si muove invece la riflessione di Schmemmann.

a) *La regalità* – «La prima ed essenziale connotazione dell’idea di regalità è quella di *potere* e *autorità* [...] dati da Dio e che manifestano il suo potere»⁴⁷. Secondo la Bibbia, all’uomo creato a sua immagine Dio ha dato il potere di dominare sulla creazione per renderla conforme al suo disegno. Avendo rifiutato di ricevere da Dio il proprio potere, l’uomo è decaduto, inaugurando per sé e per la creazione il regno della morte. In Cristo, però, l’uomo è ristabilito nella sua condizione regale. Ciò è manife-

⁴⁵ WS, 80.

⁴⁶ WS, 80-81. Il riferimento è a *In Epist. II ad Cor. Homil. III*, in PG 61, 417 (non PG 41, 411, come erroneamente indicato in WS, 167, nota 14).

⁴⁷ WS, 81-82.

stato e compiuto nel mistero battesimale che, rigenerando l'uomo, lo ricrea come re, in conformità con la sua natura:

Nella benedizione eucaristica dell'acqua [...] il cosmo intero è di nuovo rivelato come dono di Dio all'uomo, come regno dell'uomo. Nell'unzione con l'«olio di esultanza», la nuova vita del neofita è annunciata come potere e dominio. Egli è vestito con abiti regali ed è la regalità stessa di Cristo che egli riceve nel «sigillo» dello Spirito santo⁴⁸.

La regalità è dunque la prima dimensione della spiritualità battesimale, che si rivela pertanto positiva, caratterizzata dall'accettazione del mondo e non dalla sua negazione. Per quanto, infatti, il mondo si trovi sottoposto alla malvagità, esso non si identifica col male; e il primo frutto in noi della regalità ristabilita è proprio la gioia per l'essenziale bontà del mondo. La domanda sul modo in cui realizzare la nostra regalità conduce a riflettere sulla croce di Cristo che, mentre rivela la malvagità di «questo mondo», lo condanna in modo definitivo, inaugurando così la salvezza del mondo e avviando l'instaurazione del Regno di Dio. La croce, infatti,

salva il mondo liberandolo da «questo mondo», rivelando che «questo mondo» non è l'essenza o la «natura» del mondo, ma una «maniera» o «forma» della sua esistenza [...] la cui «scomparsa» (1Cor 7,31) è inaugurata dalla croce. E la croce inaugura il regno di Dio rivelando che esso non è «un altro mondo», un'altra creazione che «sostituisce» questa, ma è la stessa creazione, liberata dal «Principe di questo mondo», ristabilita nel suo destino finale – quando «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28)⁴⁹.

Ecco perché «la croce è la vera epifania della glorificazione di Cristo e della sua intronizzazione come re»⁵⁰. Il nesso intrinseco tra croce e glorificazione trova riscontro nella primitiva tradizione cristiana, ove la celebrazione della *Pascha* comprendeva l'indivisibile mistero del *triduum paschale*: venerdì, sabato e domenica. Ed è proprio «l'intima interdipendenza tra il giorno della croce, il giorno della tomba e il giorno della risurrezione che ci rivela la vittoria di Cristo e la sua intronizzazione come re e, pertanto, la natura della regalità donata a noi da lui»⁵¹. Quella che lo

⁴⁸ WS, 83.

⁴⁹ WS, 89.

⁵⁰ WS, 89.

⁵¹ WS, 89. Una presentazione della settimana santa e del triduo pasquale si trova in A. SCHMEMMANN - O. CLÉMENT, *Il mistero pasquale*, Lipa, Roma 2003.

Spirito ci dona mediante il sacramento dell'unzione è dunque «la regalità crocifissa di Cristo stesso [...]. La croce, essendo l'intronizzazione di Cristo come re, ci è rivelata come l'unica via per la nostra intronizzazione con lui, per il nostro ristabilimento come re»⁵². Mentre rivela la fine di «questo mondo», la croce rende possibile l'accettazione del mondo come creazione di Dio. Nella vita di ciascuno, dunque, qualsiasi occupazione «acquista un significato, diventa una gioia e una sorgente di gioia perché cominciamo a percepirla e a sperimentarla non in se stessa ma in Dio e come un segno del suo Regno»⁵³. E quanti hanno gustato la gioia, la pace e la giustizia del Regno «possono superare questo mondo mediante il glorioso potere della croce, possono offrirlo a Dio e così veramente trasformarlo»⁵⁴. Quest'ultima considerazione ci introduce alla seconda dignità conferita dal sacramento dello Spirito santo: la dignità sacerdotale.

b) *Il sacerdozio* – L'idea di una dignità sacerdotale conferita dal dono dello Spirito è stata dimenticata, perché riassorbita nella contrapposizione pre-cristiana tra clero e laicato. In questa prospettiva un sacerdozio istituzionale (gerarchico) esclude il carattere sacerdotale di ogni cristiano in quanto tale e, viceversa, il carattere sacerdotale di tutta la Chiesa finisce per compromettere il valore del sacerdozio istituzionale. Questo falso dilemma era però sconosciuto alla Chiesa antica che affermava «sia il sacerdozio istituzionale *nella* Chiesa, sia il “sacerdozio regale” *della* Chiesa come due dimensioni essenziali e complementari della sua vita»⁵⁵. Si tratta anzitutto di riscoprire l'autentico significato del sacerdozio di Cristo che si radica nella sua umanità. C'è infatti una dimensione sacerdotale dell'uomo che consiste nell'offrire sacrifici, nell'essere cioè mediatore tra Dio e la creazione. Questa dimensione è inestricabilmente intrecciata con la regalità, al punto da costituire con essa un'unica funzione: il potere regale dell'uomo sul mondo, infatti, si realizza santificando il mondo, introducendolo nella comunione con Dio. Questo potere, dunque, non solo viene da Dio ma ha come obiettivo la comunione con Dio e si realizza nel sacrificio, che è appunto espressione essenziale del desiderio umano di comunione con la divinità. L'uomo è pertanto re e sacerdote per natura e vocazione. La caduta – il peccato originale – consiste nel rifiuto di questa

⁵² WS, 90.

⁵³ WS, 93.

⁵⁴ WS, 94.

⁵⁵ WS, 94.

vocazione sacerdotale; rifiuto che induce l'uomo a rapportarsi al mondo come consumatore, usando il creato per sé invece di offrirlo a Dio.

Nella sua incarnazione, nel suo offrire se stesso a Dio per la salvezza del mondo, Cristo rivelò la vera natura dell'uomo – quella sacerdotale – e mediante il dono della sua vita a noi – nel battesimo e nella crismazione – egli ci ristabilisce nel nostro sacerdozio: nel potere cioè di presentare i nostri «corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (Rm 12,1)⁵⁶.

Dal canto suo,

la Chiesa, che è il dono e la presenza di questa nuova vita nel mondo, che dunque è offerta, sacrificio e comunione, è anche e per necessità sacerdotale nella sua totalità come corpo di Cristo e nei suoi membri come membra di questo corpo. Essa è sacerdotale nella sua relazione con se stessa, perché la sua vita consiste nell'offrirsi a Dio, ed è sacerdotale nella sua relazione con il mondo, poiché la sua missione è quella di offrire il mondo a Dio e così di santificarlo [...]. Se questa offerta sta al cuore dell'eucaristia, il sacramento nel quale la Chiesa sempre diventa «ciò che è», è perché essa esprime e realizza l'intera vita della Chiesa, la vera essenza della vocazione dell'uomo nel mondo⁵⁷.

Vocazione dell'uomo che consiste nel santificare noi stessi, vivendo al servizio di Dio e in comunione con lui, e nel santificare il mondo come testimoni della verità di Cristo e portatori di quell'amore sacrificale che è l'essenza ultima della dimensione sacerdotale dell'uomo. Solo alla luce di questo «sacerdozio regale» si comprende il sacerdozio istituzionale di coloro che, in continuità con gli apostoli, la Chiesa ordina al suo servizio come sacerdoti, pastori e maestri. «La Chiesa ha sacerdoti così da poter realizzare se stessa come “regale sacerdozio”»⁵⁸. Grazie ai sacerdoti, infatti, nella Chiesa è garantita la presenza dell'unico sacerdozio di Cristo che la rende veramente sacerdozio regale, capace in tutti i suoi membri di rendere testimonianza a Cristo e all'opera salvifica che egli ha compiuto nel mondo.

c) *Il profeta* – In quanto compimento di tutte le profezie, Cristo è il profeta per eccellenza. «La sua “profezia” è la pienezza in lui della sua natura umana, perché egli è profeta in quanto è l'uomo pieno e perfetto»⁵⁹.

⁵⁶ WS, 97.

⁵⁷ WS, 97.

⁵⁸ WS, 99.

⁵⁹ WS, 99.

In effetti l'uomo, creato come re e sacerdote, è chiamato anche ad essere profeta, cioè a discernere la volontà di Dio per portarla al mondo. Tuttavia, l'uomo che ha rifiutato la propria regalità e il proprio sacerdozio ha rigettato anche la profezia, pretendendo di conoscere veramente il mondo senza di essa, e quindi senza Dio. A fronte di questa condizione, il dono della profezia che riceviamo nel sacramento dello Spirito santo consiste in quella sobrietà che si configura come apertura totale a Dio, grazie alla quale l'uomo è reso «capace di ricevere ogni cosa come proveniente da Dio e a lui riconducente»⁶⁰. Il dono della profezia, ricevuto con la crismazione, ci offre dunque, in Cristo e con lui, quella conoscenza della verità che rende davvero liberi e capaci di testimoniare sempre e ovunque Cristo come il senso e il fine ultimo di ciò che siamo e facciamo.

4. *Rilievi critici*

Raccogliamo anzitutto i rilievi critici che riguardano le linee di fondo della riflessione di Schmemmann sull'iniziazione (4.1), per poi concentrarci sulle due direttrici lungo le quali egli articola il discorso sulla crismazione: quella che vede in essa il dono dello Spirito stesso (4.2) e quella che connette tale dono al conferimento della dignità regale, sacerdotale e profetica di Cristo (4.3).

4.1. La celebrazione dell'iniziazione: «disallineamenti» tra ideale e prassi

Schmemmann insiste sul fatto che la riscoperta dell'originaria connessione tra celebrazione battesimale e Pasqua rappresenta l'unica possibilità per comprendere pienamente il battesimo e il suo significato nella vita della Chiesa. Si capisce quindi lo scontento che egli manifesta in rapporto a diversi aspetti dell'attuale prassi battesimale bizantina⁶¹. A fronte di

⁶⁰ WS, 102.

⁶¹ «Thus today it [= baptism] takes some fifteen minutes to perform in a dark corner of the church, with one "psaltist" giving the responses, an act in which the Fathers saw and acclaimed the greatest solemnity of the Church: [...] a mystery for which the Church prepared herself by forty days of fasting and which constituted the very essence of her paschal joy. A decadent liturgy supported by a decadent theology and leading to a decadent piety»: WS, 11.

tale insoddisfazione, risultano piuttosto stridenti alcuni passi nei quali il nostro Autore si esprime come se la connessione tra battesimo e Pasqua fosse effettiva, al punto da riempire di gioia la vita dei cristiani⁶². Di fatto Schmemmann ritiene «probabilmente impossibile [...] reintegrare il battesimo nella Pasqua»⁶³, per cui si limita a proporre il ripristino del legame tra la liturgia battesimale e il rito eucaristico, celebrando il «battesimo prima della Divina Liturgia, in un'organica connessione liturgica con essa»⁶⁴. Sulla base di una presunta analogia tra il sabato e la Pasqua, questa celebrazione dovrebbe aver luogo il sabato mattina: suggerimento discutibile⁶⁵ quanto quello di anticipare di mezz'ora i riti della preparazione al battesimo per ovviare alla concentrazione della liturgia battesimale nell'arco di quindici minuti⁶⁶. Questi ritocchi del tutto insoddisfacenti lasciano trasparire la riluttanza di Schmemmann a mettere mano a una profonda revisione dei riti di iniziazione che evidenzia in modo effettivo il loro legame con la Pasqua. Tale riluttanza appare tanto meno comprensibile quanto più forte è l'affermazione secondo cui il legame battesimo-Pasqua «rimane la chiave non solo del battesimo ma della totalità della fede cristiana

⁶² «This whole study is indeed nothing else but an attempt to explain the meaning of this connection [between Pascha and Baptism] and to communicate [...] the joy with which it fills our Christian life»: WS, 12-13.

⁶³ WS, 37. «It is obviously impossible simply to “return” to the great paschal celebration of Baptism, to the baptismal celebration of Pascha»: *ivi*, 153.

⁶⁴ WS, 169, nota 1.

⁶⁵ La proposta di Schmemmann è probabilmente ispirata alla prassi bizantina che, ancora oggi, anticipa al mattino del sabato santo quella che era l'antica veglia pasquale: cf A. SCHMEMMANN - O. CLÉMENT, *Il mistero pasquale*, 70. «Only someone who has reconciled himself to celebrating the ancient paschal vigil on Holy Saturday *morning* could ever suggest that celebrating baptism on (ordinary) Saturday mornings is somehow “analogous” to “Easter”. Secondly, if indeed initiation into Christ's body is to be “real” and “concrete”, a grafting of the newly baptized into a “fellowship” that is no merely an “abstraction” or an “idea”, (to quote Schmemmann) then, at a minimum, the *Sunday* assembly should be the locus of this celebration»: P. GALADZA, «Schmemmann between Fagerberg and Reality», 11.

⁶⁶ Cf WS, 169, nota 1. Questa proposta suona nominalistica, specialmente a fronte dell'importanza che Schmemmann assegna alla dinamica della preparazione: cf P. GALADZA, «Schmemmann between Fagerberg and Reality», 12. Di più: «Anyone even superficially familiar with the history and structure of Byzantine Initiation rites knows how easy it is to restore the prayer for the making of a catechumen to early Lent; the exorcisms to subsequent days or even Sundays of Lent; the renunciation/adhesion to Good Friday; and the actual baptism/chrismation/eucharist to Pascha»: *ivi*.

stessa»⁶⁷. D'altra parte, a proposito dell'eucaristia, Schmemmann dichiara che «il nostro compito consiste non tanto nel procedere a trasformazioni della nostra vita liturgica, quanto nel prendere coscienza della vera natura dell'eucaristia»⁶⁸. È lecito, però, chiedersi se la percezione della genuina natura dell'eucaristia non possa essere favorita da qualche cambiamento celebrativo che più efficacemente esprima tale natura; la medesima domanda, evidentemente, si pone anche per i riti di iniziazione nonché per la liturgia in generale. Nel suo prendere le distanze da proposte di trasformazione della vita liturgica, Schmemmann sembra dimenticare che non è solo il pensiero a generare l'azione, ma anche l'azione a generare il pensiero. Tale dimenticanza appare piuttosto sorprendente se si considera la sua insistenza sul fatto che l'«essenza» di un sacramento si coglie non a partire da schemi intellettuali astratti, bensì considerandone la «forma», cioè l'effettiva struttura rituale, nella quale l'«essenza» trova la propria «epifania», manifestazione e compimento. Di fatto, però, in diversi casi l'«essenza» che Schmemmann ritrova in un certo gesto culturale non è manifestata dal modo in cui quel gesto è messo in atto nell'ambito dell'attuale *ordo* liturgico⁶⁹.

4.2. La crismazione: recezione dello Spirito stesso?

Per quanto riguarda specificamente la riflessione sulla crismazione, un primo rilievo riguarda la nitidezza con cui Schmemmann identifica in essa la «Pentecoste personale» del cristiano, il momento in cui il neofita riceve il dono dello Spirito Santo⁷⁰. A questo proposito, suscitano perplessità le espressioni che sembrano attribuire in modo pressoché esclusivo alla cri-

⁶⁷ WS, 37.

⁶⁸ Cit. in A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 19.

⁶⁹ W.J. Grisbrooke ipotizza che la riluttanza di Schmemmann verso una riforma della liturgia derivi dal timore per le possibili deviazioni che tale riforma potrebbe innescare: cf W.J. GRISBROOKE, «Liturgical Theology and Liturgical Reform: Some Questions», in T.J. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition*, 31-37: 36 (or.: 1969). Schmemmann ribatte che un'eventuale riforma (di cui peraltro non nega la necessità) avrebbe bisogno di un paziente lavoro previo, volto alla «“reconciliation” and mutual reintegration of liturgy, theology and piety»: A. SCHMEMANN, «Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform», in T.J. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition*, 38-47: 42 (or.: 1969). Il chiarimento non pare in grado di dissipare del tutto le perplessità segnalate.

⁷⁰ Cf, per esempio, WS 79 e 116.

smazione il dono dello Spirito. In effetti, stando alla preghiera che precede la crismazione, il neofita è già stato «illuminato» dall'acqua e dallo Spirito. Quanto alla «formula» che accompagna l'unzione, non è giocoforza interpretarla come se indicasse il momento puntuale del conferimento dello Spirito; essa può infatti esprimere la convinzione che il rito di iniziazione nel suo insieme implica tale dono⁷¹. Più in generale, un «approccio segmentato»⁷² ai riti di iniziazione in certo modo riproduce la logica sottesa agli antichi dibattiti sul momento preciso della consacrazione eucaristica; una logica che lo stesso Schememann ritiene di dover accantonare, a favore di una considerazione più globale dell'intera anafora⁷³. Qualche dubbio solleva anche la ripetuta affermazione, fatta a partire dalla formula «sigillo del dono dello Spirito santo», secondo cui la crismazione conferirebbe lo Spirito stesso e non particolari doni carismatici. In proposito, c'è chi osserva che «le fonti storiche bizantine non ci chiedono di risolvere la questione in modo univoco»⁷⁴. Alcune di esse, infatti, riportano antiche versioni della formula di crismazione che smentiscono l'alternativa tra «dono» e «doni»⁷⁵. In effetti, nella Tradizione ortodossa, «la recezione dello Spirito è la recezione delle energie o dei doni dello Spirito e non la recezione della sua ipostasi che [...] è incomunicabile. Le energie o doni dello Spirito santo prendono il nome dello Spirito santo stesso perché è lui che le dona ed esse sono da lui inseparabili»⁷⁶. L'interpretazione di

⁷¹ «Il “sigillo” è il gesto conclusivo di Dio attraverso cui è completato e stabilito il dono che è gradualmente ricevuto durante l'intero processo di illuminazione»: cit. in P. GALADZA, «The Holy Spirit in Eastern Orthodox Worship: Historical Enfleshments and Contemporary Queries», in T. BERGER - B.D. SPINKS (edd.), *The Spirit in Worship - Worship in the Spirit*, Liturgical Press, Collegeville (Mn) 2009, 115-139: 122. Il testo russo di M. Arranz, da cui è tratta la citazione, è indicato in *ivi*, n. 28.

⁷² P. GALADZA, «The Holy Spirit», 122.

⁷³ Cf A. SCHEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 291-311.

⁷⁴ P. GALADZA, «The Holy Spirit», 125.

⁷⁵ Cf P. GALADZA, «The Holy Spirit», 125-127.

⁷⁶ J.-C. LARCHET, *La vie sacramentelle*, Cerf, Paris 2014, 89-90. «Dio nella sua essenza [...] è totalmente inaccessibile; nelle sue energie, invece, egli è totalmente partecipabile. Le energie sono increate, sono Dio nel senso più realistico; esse si ‘effondono’ eternamente dall'essenza una della Trinità come una sovrabbondanza di divinità. È la *gloria* nella quale Dio vive e regna [...]. L'essenza e l'energia non sono due parti di Dio, bensì due modi della sua esistenza, i due poli esistenziali della sua realtà personale: l'alterità inoggettivabile e il dono totale di ciò che egli è»: O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 2005, 56.

Schmemmann, dunque, non è in sintonia con questa Tradizione, né con «la posizione espressa dai diversi Padri che hanno commentato il rito della crismazione»⁷⁷.

4.3. La crismazione: abilitazione alla missione regale, sacerdotale e profetica?

Una serie di perplessità suscita anche la presentazione del dono dello Spirito come partecipazione alla missione regale, sacerdotale e profetica di Cristo. La riflessione che Schmemmann sviluppa in proposito ha indubbiamente un suo fascino e delinea un suggestivo profilo della spiritualità cristiana. Tuttavia la connessione tra le tre dimensioni e i riti di iniziazione lascia a desiderare, perché non emerge con chiarezza in che modo tali dimensioni siano legate all'azione rituale⁷⁸. Se infatti, in un caso, il ristabilimento dell'uomo nella sua condizione regale è attribuito all'insieme delle diverse componenti del rito battesimale (la benedizione dell'acqua, l'unzione con l'«olio di esultanza», il rivestimento con l'abito bianco e il «sigillo» dello Spirito)⁷⁹, più avanti, invece, il medesimo effetto è posto in relazione con la sola unzione crismale⁸⁰. La stessa oscillazione si riscontra per quanto riguarda il sacerdozio: da un lato, la «nostra ordinazione al sacerdozio regale», insieme con la «nostra elevazione alla regalità» e il «conferimento dei carismi profetici», è ascritta all'unzione col santo crisma⁸¹; dall'altro, essa viene attribuita sia al battesimo che alla crismazione⁸².

⁷⁷ J.-C. LARCHET, *La vie sacramentelle*, 89. In proposito, Larchet cita Atanasio d'Alessandria, Basilio di Cesarea, lo Pseudo-Basilio, Giovanni Crisostomo e soprattutto Gregorio Palamas: cf *ivi*, 89-90, nota 2.

⁷⁸ Cf N.E. DENYSENKO, *Chrismation*, 105.

⁷⁹ Cf WS, 83.

⁸⁰ «Now, and only now, can we answer the question raised at the beginning of this chapter: about the meaning of our kingship bestowed upon us in the sacrament of chrismation»: WS, 90.

⁸¹ «The anointment with the Holy Chrism is our elevation to kingship, our ordination to royal priesthood, the bestowing upon us of the prophetic charisms»: WS, 103.

⁸² «By the gift of His life to us – in Baptism and Chrismation – He restores us to our priesthood: to the power of presenting our “bodies a living sacrifice, holy, acceptable unto God” (Rm 12,1)»: WS, 97.

Più in generale, Schmemmann non applica con rigore il principio al quale dichiara di ispirarsi nella sua teologia liturgica: il ritorno, cioè, alla «realità liturgica» quale «sorgente essenziale e genuina»⁸³ di ogni discorso teologico sui sacramenti. Di fatto, la sua riflessione prende le mosse dalle qualifiche regale, sacerdotale e profetica che i manuali di teologia sistematica attribuiscono a Gesù Cristo; qualifiche che i riti battesimali – e, in specie, la crismazione – consentirebbero di attribuire anche al cristiano. Manca però un'analisi effettiva delle fonti liturgiche che giustifichi tale attribuzione. L'unico riferimento in proposito è a un passo della *Terza omelia sulla seconda lettera ai Corinzi*, dove Giovanni Crisostomo accenna al fatto che il battesimo ha conferito ai neofiti la dignità profetica, sacerdotale e regale⁸⁴. Si noti però che Crisostomo non conosce alcuna unzione postbattesimale e «associa la “discesa dello Spirito” sui candidati al momento in cui il sacerdote impone la sua mano sulla loro testa durante l'immersione»⁸⁵; a questo gesto egli lega pure il conferimento della dignità regale, sacerdotale e profetica⁸⁶. Si tratta comunque di una accentuazione che non contraddice la convinzione per cui «il dono dello Spirito è essenzialmente conferito dal rito [battesimale] *nel suo insieme*»⁸⁷. Inoltre, per descrivere la nuova identità dei neofiti, Crisostomo utilizza un vocabolario ampio e non privilegia i modelli regale, sacerdotale e profetico, che peraltro non hanno particolare rilievo nei riti bizantini di iniziazione. In effetti, né la preghiera di consacrazione del crisma, né la formula che accompagna la crismazione danno risalto al legame tra questo gesto e il conferimento del triplice ufficio. Si può quindi supporre che Schmemmann abbia attinto

⁸³ WS, 77. Si vedano anche le riflessioni sul fatto che è proprio la forma liturgica a manifestare e compiere l'essenza del sacramento, la quale pertanto non può essere determinata a monte della forma: cf *ivi*, 53-60.

⁸⁴ «Così diventi re, sacerdote e profeta nel lavacro»: *In Epist. II ad Cor. Homil. III*, in PG 61, 417 (trad. nostra).

⁸⁵ S.P. BROCK, *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, Lipa, Roma 2019, 72.

⁸⁶ Cf S.P. BROCK, *Lo Spirito Santo*, 266. Il conferimento del sacerdozio regale ai battezzati è «un tema particolarmente importante nei testi [siriani] più antichi, ma che in seguito fu tendenzialmente relegato in secondo piano [...]. Originariamente questo tema deve essere stato collegato al *rušma* [l'unzione prebattesimale sulla fronte], anche se alcuni degli *ordines* lo associano alla *mšihuta* [l'unzione prebattesimale di tutto il corpo]»: *ivi*, 264. Gli autori successivi, tra i quali Crisostomo, lo collegano invece all'immersione nell'acqua.

⁸⁷ S.P. BROCK, *Lo Spirito Santo*, 81.

ad altre fonti⁸⁸. Per individuarle, è utile il confronto con Autori ortodossi che condividono la medesima prospettiva: ci riferiamo in particolare a N. Afanassieff e P. Evdokimov.

II. CONFRONTO CON N. AFANASSIEFF E P. EVDOKIMOV

Insieme ad Afanassieff ed Evdokimov, Schmemmann può essere annoverato tra gli esponenti della cosiddetta «scuola di Parigi» che, tra gli anni '20 e '50 del XX secolo, raccoglie diversi pensatori russi emigrati nella capitale francese⁸⁹. In questo quadro, Afanassieff era intimo amico di Evdokimov e maestro di Schmemmann⁹⁰ e il suo influsso su quest'ultimo sembra indiscutibile⁹¹. Mettendo a fuoco il tema del sacerdozio regale (*basiléion hiérateuma*) di tutti i cristiani⁹², Afanassieff osserva che il Nuovo Testamento presenta la Chiesa come il popolo (*laos*) di Dio, nel quale ogni fedele è «laico» (*laikos*, da *laos*), «chiamato, come sacerdote di Dio, a offrirgli sacrifici spirituali tramite Gesù Cristo»⁹³. Anche per Evdokimov,

⁸⁸ Cf N.E. DENYSENKO, *Chrismation*, 118-124.

⁸⁹ «The Paris School was not a thoroughly organized movement, but an informal gathering of like-minded people who were interested in a theological renewal and revival in the Church»: W.C. MILLS, *Church, World, and Kingdom*, 27-28.

⁹⁰ Cf M. PLEKON, *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church*, University of Notre Dame Press, South Bend (IN) 2002, 17.

⁹¹ Sotto il profilo intellettuale, furono decisive «Fr Schmemmann's acquaintance with and devotion to the ecclesiological ideas of Fr Nicholas Afanassiev, [...] whose name will be forever attached to what he called "eucharistic ecclesiology" and whose ideas are reflected in many of Fr Schmemmann's writings»: J. MEYENDORFF, «A Life Worth Living», in T.J. FISCH (ed.), *Liturgy and Tradition*, 145-154: 148. Cf anche T.J. FISCH, «Schmemmann's Theological Contribution», 4; W.C. MILLS, *Church, World, and Kingdom*, 30-32; N.E. DENYSENKO, *Chrismation*, 96.

⁹² Tutte le possibili versioni del sintagma *basiléion hiérateuma* («regno di sacerdoti», «sacerdozio regale», «sacerdozio che appartiene al re») vogliono dire che «le royaume et le sacerdoce appartiennent à l'Eglise "en Christ" et, par là, à chacun de ses membres»: N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975 (sigla: ESE; or. russo: *Tserkov Dukha Sviatogo*, YCMA Press, Paris 1971; trad. ingl.: *The Church of the Holy Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [IN] 2007), 38, nota 4. Le attestazioni scritturistiche in proposito, poco numerose ma esplicite, si trovano in 1Pt 2,5.9-10 e Ap 1,6; 5,10; 20,6: cf ESE, 35-36.

⁹³ ESE, 37. Il traduttore inglese segnala che il termine «laico» (*laic* in inglese, *laïc* in francese) traduce il russo *laik*, un neologismo introdotto da Afanassieff per indicare non tanto il «non chierico» (per designare il quale usa il termine russo *mir'anin*), quanto piuttosto colui che, mediante il battesimo, è stato iniziato nel sacerdozio regale e si trova

nel Nuovo Testamento, «l'unzione (1 Gv 2,20), riservata un tempo ai re, ai sacerdoti ed ai profeti, viene estesa a tutti i fedeli»⁹⁴. Cristo, infatti, «unisce in sé tutti i battezzati in “popolo di Dio”, nel quale ognuno è laico [laikos], membro del “popolo [laos] dei sacerdoti”»⁹⁵. In quanto «sacerdote del regale sacerdozio», ogni credente «partecipa al sacerdozio di Cristo, non attraverso una funzione sacra ma per il suo essere santificato. È in vista di questa dignità *ontologicamente sacerdotale* che ogni battezzato viene [...] “unto dallo Spirito” nella sua stessa essenza»⁹⁶. La «*sostanza sacerdotale* del fedele», cioè del laico, consiste nell'«offrire in sacrificio la totalità della propria vita e del proprio essere» facendo «della vita una liturgia» e diventando così «sacerdote della sua esistenza»⁹⁷. Nell'ambito del corpo interamente sacerdotale che è la Chiesa, alcuni vengono costituiti come vescovi e presbiteri; si introduce così una differenziazione ministeriale che, in quanto puramente funzionale, non intacca l'uguaglianza ontologica di tutti i fedeli⁹⁸. Progressivamente, però, la distinzione

quindi in una condizione analoga a quella di chi fa parte di un ordine sacro clericale: *The Church of the Holy Spirit*, 277-278, nota 4. Questa interpretazione trova conferma, ad esempio, nel passo seguente: «Tout le peuple néo-testamentaire est acquis à Dieu, constitue le *kléros* de Dieu, et chacun y est *klérikos* [...]. En tant que membres de l'Église, les chrétiens sont au Christ et, par son intermédiaire, à Dieu [...]. En tant que laïcs – membres du peuple de Dieu “par le Christ” –, ils sont le partage de Dieu, *klérikoi*. Ils sont clercs, et en tant que clercs (*klérikoi*) – des laïcs (*laïkoi*)»: ESE, 42. In realtà, secondo I. de la Potterie, nei testi cristiani antichi i laici non sono *sic et simpliciter* i membri del popolo di Dio, bensì i fedeli che non hanno ricevuto alcuna speciale consacrazione e si trovano in posizione subordinata nei confronti della gerarchia: cf I. DE LA POTTERIE, «L'origine et le sens primitif du mot “laïc”», *Nouvelle Revue Théologique* 90 (1958) 840-853 (trad. it.: «Origine e significato primitivo del termine “laico”», in ID., *La vita secondo lo Spirito e la condizione del cristiano*, AVE, Roma 1967, 15-34).

⁹⁴ P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII, Sotto il Monte (BG) 1969² (sigla SA; or.: *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Éditions de l'Épi, Paris 1962), 99. Cf anche ID., *Le età della vita spirituale*, Il Mulino, Bologna 1968 (sigla: EVS; or.: *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1964).

⁹⁵ SA, 99.

⁹⁶ SA, 99.

⁹⁷ SA, 99. «Si deve sottolineare con forza la sostanza, l'ontologia, la natura sacerdotale di ogni fedele. Il laico è sacerdote della sua esistenza, egli offre in sacrificio la totalità della sua vita e del suo essere»: EVS, 242.

⁹⁸ In forza del battesimo, «tutti sono già sacerdoti, ed è in seno a questa equivalenza sacerdotale che si produce la differenziazione funzionale dei carismi. Non è una “con-

ministeriale viene a configurarsi come separazione tra chierici e popolo. Questo processo è legato soprattutto all'evoluzione del concetto di consacrazione che, progressivamente riferito ai soli ministri ordinati, mette in ombra l'insegnamento sul sacerdozio regale e determina la visione del laico come colui che «non ha nulla da fare nella Chiesa»⁹⁹. Di fronte a questa decadenza, l'autentica Tradizione ecclesiale – quella che «si trova nei dogmi, nella coscienza sacramentale e liturgica, nell'insegnamento ricco ed esplicito dei Padri della Chiesa»¹⁰⁰ – continua a proclamare l'uguaglianza di natura tra tutti i membri del popolo di Dio.

Secondo Evdokimov, la conferma della natura sacerdotale di ogni fedele è data dalla «stretta corrispondenza tra la “iniziazione” dei fedeli (battesimo e unzione) e l'ordinazione dei sacerdoti»¹⁰¹. È però al «sacramento dell'unzione cresimale» che viene riconosciuta *stricto sensu* la qualifica di «sacramento del sacerdozio universale»¹⁰², in quanto «pone tutti i battezzati in una reale equivalenza sacerdotale»¹⁰³. In questa linea si collocano le riflessioni di Afanassieff a proposito di quella che, in tempi recenti, è diventato abituale chiamare «ordinazione dei laici» (*ordination des laïcs*)¹⁰⁴,

sacrazione”, ma un'ordinazione per un nuovo ministero di chi era già consacrato, già mutato nella sua natura una volta per tutte, avendo già ricevuto il suo essere sacerdotale»: EVS, 241.

⁹⁹ EVS, 239.

¹⁰⁰ EVS, 239.

¹⁰¹ EVS, 242. «La preghiera dell'ottavo giorno dopo il battesimo fa menzione della “imposizione della mano di Dio” [...]. Il colore bianco della tunica battesimale è il colore del sacerdozio nei due Patti [...]. Il rito della tonsura significa la consacrazione totale al servizio ecclesiale; dunque tutti, clero e laici, [...] sono consacrati. Per un bambino di sesso maschile la tradizione antica prescriveva una processione intorno al tavolo dell'altare, corrispondente alla dignità del sacerdote e del sacerdozio universale. Secondo Ippolito di Roma il battezzato riceve il bacio di pace (come il vescovo)»: *ivi*, 242-243. Poco dopo, l'introduzione di tutti i fedeli nel sacerdozio universale è attribuita ai «tre grandi sacramenti dei fedeli» che ne realizzano «l'iniziazione»: *ivi*, 243.

¹⁰² EVS, 244.

¹⁰³ SA, 99. «Il sacramento dell'unzione cresimale (confermazione in Occidente) stabilisce tutti i battezzati nella stessa identica natura sacerdotale degli *hiereis*»: EVS, 241.

¹⁰⁴ Afanassieff cita S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, 156: cit. in ESE, 53, nota 4. Nella medesima nota si osserva che, nella moderna letteratura cattolico-romana (come vedremo in seguito), si trova il tentativo di presentare la confermazione come «sacramento dell'Azione Cattolica»; una prospettiva giudicata «stravagante» da L. BOUYER, «La signification de la confirmation», *La Vie Spirituelle Supplément* 29 (1954) 162-179: 169.

con riferimento al battesimo e soprattutto alla crismazione¹⁰⁵. La pertinenza di questa denominazione dipende dal significato che si attribuisce al termine «laico»: se, stando alla terminologia corrente, ci si riferisce a quanti sono «non ordinati», in opposizione ai chierici «ordinati», parlare di una loro ordinazione (*établissement*) è contraddittorio. Pertinente è invece parlare di una ordinazione (*établissement*) dei «laici» (*laïkoi*), intendendo con questo termine i membri del popolo di Dio. L'idea di ordinazione (*établissement*) si ritrova abbastanza chiaramente nel rito di iniziazione attestato dalla *Traditio Apostolica* che, secondo Afanassieff, riflette la prassi della Chiesa di Roma alla fine del secondo secolo¹⁰⁶. Il riferimento è in particolare a due azioni: la prima è l'imposizione delle mani da parte del vescovo, accompagnata da un'orazione che domanda per i battezzati il dono dello Spirito in vista del loro «servizio» nella Chiesa¹⁰⁷. Nell'epoca apostolica questo gesto costituiva una parte del sacramento grazie al quale

¹⁰⁵ «Le baptême par l'eau et l'Esprit (ou, suivant la terminologie moderne, les sacrements du baptême et de la chrismation) donne la possibilité de prendre part à l'assemblée eucharistique où officient ceux qui ont été établis en vue du ministère du sacerdoce royale. Le baptême, la chrismation et l'Eucharistie sont les trois moments charismatiques par lesquels le fidèle entre dans l'Eglise, devient membre du peuple de Dieu et y demeure dans sa dignité sacerdotale»: ESE, 52-53. «Au cours de la période anté-nicéenne, le baptême par l'eau et l'Esprit ne faisait qu'un. La division de ce sacrement en baptême et chrismation eut lieu au cours de l'époque nicéenne. (Voir G. DIX, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, Westminster 1946). [...] Actuellement les sacrement du baptême et de la chrismation ne font qu'un liturgiquement, dans l'église orthodoxe, de sorte qu'il est difficile de définir où finit le baptême et où commence la chrismation»: ESE, 52, nota 3.

¹⁰⁶ «Afanasiev's frequent reference to the Apostolic Tradition should not surprise the reader, because it was widely considered to be a source of precious insight into the third-century Roman liturgy»: N.E. DENYSSENKO, *Chrismation*, 100. Afanassieff si riferisce alla traduzione francese a cura di B. BOTTE: *La Tradition Apostolique* (= Sources chrétiennes 11), Paris 1946; segnala però anche la traduzione latina: cf ESE, 54, nota 6. Per un quadro delle posizioni recenti circa l'ambiente e il periodo in cui la *Traditio* fu redatta, cf J.F. BALDOVIN, «Hippolytus and the *Apostolic Tradition*: recent research and commentary», *Theological Studies* 64 (2003) 520-542. L'edizione critica più aggiornata è quella di P.F. BRADSHAW - M.E. JOHNSON - L.E. PHILLIPS (edd.), *The Apostolic Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

¹⁰⁷ «Seigneur Dieu, qui as rendu ceux-ci dignes de mériter la rémission des péchés par le bain de la régénération de l'Esprit Saint, envoie en eux ta grâce, afin qu'ils te servent selon ta volonté»: cit. in ESE, 54.

si veniva accolti nella Chiesa¹⁰⁸. Stante il fatto che, nel terzo secolo, per ordinare il vescovo si utilizzavano l'imposizione delle mani e una preghiera di ordinazione che conteneva il verbo *servire* (*leitourgein*), presente pure nell'orazione che accompagna l'imposizione delle mani sul neofita, si può ritenere che il vescovo e il neofita siano ordinati in vista di un unico e identico ministero: il sommo sacerdozio, nel caso del vescovo, il ministero sacerdotale, in quello del neofita¹⁰⁹. La seconda azione è l'unzione con l'olio, gesto che l'Antico Testamento riservava ai sacerdoti e ai re¹¹⁰, per cui «il ministero in vista del quale il neo battezzato è ordinato attraverso la domanda dei doni dello Spirito non è altro che il ministero del sacerdozio regale»¹¹¹. L'idea dell'ordinazione (*établissement*) dei laici permane fino ad oggi nel rito battesimale ortodosso, anche se l'imposizione delle mani

¹⁰⁸ Il riferimento è in particolare ad At 8,14-17, per la cui interpretazione Afanassieff rinvia a P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris 1941, 314-316: cf ESE, 54, nota 7.

¹⁰⁹ «La question de savoir si le laïc était établi au cours du baptême ou de la chrismation, n'avait pas d'importance pour l'Eglise primitive, puisque les deux sacrements ne faisaient qu'un [...]. Parmi les auteurs modernes, G. Dix pense que la confirmation représente l'établissement dans l'ordre, unique dans l'Eglise, des laïcs (*The Shape of the Liturgy*, 23, 34s)»: ESE, 55, nota 8.

¹¹⁰ I riferimenti a un'unzione, contenuti in 2 Cor 1,22-23 e in 1 Gv 2,20.27, consentono di pensare che la crismazione fosse già praticata nella Chiesa apostolica. D'altra parte gli Atti non associano mai la crismazione al battesimo, ma legano sempre il conferimento dei doni dello Spirito all'imposizione delle mani. Per questo non si può escludere che l'unzione menzionata nel Nuovo Testamento sia solo una metafora ripresa da Is 61,1: cf P.-TH. CAMELOT, «Sur la théologie de la Confirmation», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954) 637-657: 638. Tuttavia questa ipotesi presuppone che lo *sphragis* non fosse fatto mediante l'unzione. Da Giustino invece apprendiamo che, al suo tempo, la fronte del neofita era unta per sigillare il battesimo: cf L.S. THORNTON, *Confirmation. Its place in the baptismal mystery*, Dacre Press, Westminster (London) 1954, 33ss.; P.-TH. CAMELOT, «Sur la théologie de la Confirmation», 638: cf ESE, 55, nota 9.

¹¹¹ ESE, 55. «La confirmation est pour le baptisé l'onction royale et sacerdotale qui lui donne titre et droit à participer de façon plus active au sacerdoce et au sacrifice de l'Eglise»: P.-TH. CAMELOT, «Sur la théologie de la Confirmation», 655 [Nella nota 39, per giustificare questa affermazione, Camelot rimanda a Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, 268, nota 296]. Osserva Afanassieff: «Malheureusement [...] l'auteur ne nous dit pas en quoi consiste la participation des laïcs au sacerdoce»: ESE, 56, nota 10. Di fatto, però, «the formula for the anointing in the Apostolic Tradition does not mention priests and kings»: N.E. DENYSENKO, *Chrismation*, 98.

è scomparsa¹¹². Sopravvive invece l'unzione accompagnata dalla formula: «Il sigillo del dono dello Spirito santo»¹¹³. Dunque «l'unzione costituisce lo *sphragis*, il sigillo dell'appartenenza dei laici [...] al popolo di Dio che costituisce il “sacerdozio santo”»¹¹⁴. Ancora oggi la celebrazione prevede che i neofiti vengano rivestiti con l'abito bianco, simbolo della dignità sacerdotale di ogni membro del popolo di Dio¹¹⁵. La struttura rituale dovrebbe però evidenziare meglio la dimensione regale di tale sacerdozio. Alla regalità fa cenno un'orazione che invoca sul neofita una benedizione analoga a quella che Dio diede al re Davide attraverso Samuele e che era presumibilmente accompagnata da un'imposizione della mano del cele-

¹¹² Di essa rimangono comunque alcune tracce: «Le rite de la “purification au huitième jour” mentionne l'imposition de la main puissante de Dieu au lieu de celle de l'évêque»: ESE, 56. Come indica la preghiera sull'acqua, tale imposizione della mano ha come scopo «l'établissement dans la haute dignité de membre du peuple de Dieu [...] dans son ministère sacerdotal»: *ivi*, 56.

¹¹³ «Par comparaison avec le rite d'Hippolyte de Rome, l'onction actuelle avec l'huile sainte correspond à l'onction à laquelle le presbytre procédait immédiatement après le baptême per l'eau, plutôt qu'à l'onction accomplie par l'évêque et qui s'accompagnait de l'imposition de sa main. Par conséquent, la première onction avait acquis la signification du sacrement de la chrismation (G. DIX, *The Theology of Confirmation*, 12s.):» ESE, 57, nota 11.

¹¹⁴ ESE, 57. Anche secondo Evdokimov l'unzione crismale come «sigillo del dono dello Spirito Santo [...] è la vera consacrazione e consegna totale di tutta la vita al ministero del regale sacerdozio»: SA, 101. In questo contesto Afanassieff riporta quanto afferma la dogmatica ortodossa del metropolita Macarios: «Dans le baptême l'homme naît mystérieusement à la vie spirituelle; dans la chrismation, il reçoit la grâce qui lui permet de croître et de s'affermir spirituellement»: cf *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, Saint-Petersburg 1895, 314. Questa definizione, certamente influenzata dall'insegnamento occidentale medievale, lascia del tutto oscuro il senso delle parole «il sigillo del dono dello Spirito santo». D'altro canto, Macarios stesso cita passi di Tertulliano e Cipriano dove si afferma che la crismazione rende il neofita «unto di Dio», nella linea dei re e dei sacerdoti dell'Antico Testamento. Altrettanto incerta è la teologia cattolico-romana che, sulla scia dei dibattiti anglicani, ha messo a tema la natura della conferazione. La classica formula dello Pseudo-Melchiade *augmentum gratiae - robur ad pugnam*, che ha influenzato anche l'insegnamento scolastico ortodosso, è rifiutata da P.-Th. CAMELOT, «Sur la théologie de la Confirmation»: cf ESE, 57, nota 12.

¹¹⁵ «Vers la fin de l'époque qui suivit la captivité, l'établissement du grand prêtre vétéro-testamentaire était réalisé par le seul fait qu'il revêtait des vêtements spéciaux [...]. Les prêtres avaient eux aussi des vêtements blancs [...]. En outre, les vêtements blancs ont un caractère eschatologique. Il est possible que leur mention dans l'Apocalypse ne rompe pas leur lien avec le baptême [...]. L'habillement des fidèles dont parlent les textes néo-testamentaires [cf Ef 6,11-18] a un caractère sacerdotal»: ESE, 59, nota 19.

brante¹¹⁶. Segue la tonsura, che corrisponde in tutto a quella dei chierici e il cui principale significato è quello di manifestare la completa dedizione al servizio di Dio¹¹⁷. In quanto sacerdote, il neofita maschio viene quindi portato nel santuario e fatto girare tre volte attorno all'altare. Infine, secondo la *Traditio*, il vescovo dà il bacio di pace ai neobattezzati, gesto attestato anche per colui che viene ordinato vescovo.

Tonsura, imposizione delle mani, rivestimento con l'abito bianco e giro attorno all'altare sono «atti che costituiscono il rito sacramentale della recezione nella Chiesa»¹¹⁸. La presenza di questi gesti anche nell'attuale rito dell'ordinazione sacerdotale attesta «il fatto che, nella concezione liturgica, il sacramento dell'entrata nella Chiesa è considerato quello dell'ordinazione (*établissement*) del neofita»¹¹⁹. Costui, spiritualmente rinato nel battesimo, «è ordinato (*établi*) per il ministero nella Chiesa nella sua dignità di membro del popolo di Dio, popolo dei re e dei sacerdoti»¹²⁰. In proposito Evdokimov precisa che, secondo l'ecclesiologia patristica, il sacerdozio universale dei fedeli, oltre a partecipare ai tre poteri di gover-

¹¹⁶ In effetti il testo della preghiera mette in bocca al celebrante queste parole rivolte a Dio: «Comme tu as béni le roi David par la main du prophète Samuel, bénis aussi la tête de ton serviteur par ma main»: cit. in ESE, 61. L'aspetto della regalità è richiamato anche dall'uso occidentale di porre sul capo del neofita una sorta di berretto per proteggere il posto dov'era stato unto. Gli Eucologi greci attestano invece l'imposizione del *koukoulion* (tradizionale copricapo monastico), accompagnata da una preghiera che evidenzia la regalità del candidato. Altri riti orientali fanno riferimento a una «incoronazione» regale del neofita: cf ESE, 60. «Cette couronne fut un attribut de la dignité royale des rois d'Israël. Ensuite, elle avait été reprise par les grands prêtres comme faisant partie de leurs vêtements de cérémonie. Simultanément, l'usage de la couronne [...] devient une expression de l'allégresse pendant les fêtes [...]. Finalement, la couronne acquiert une signification eschatologique: les justes seront couronnés au siècle futur»: ESE, 61, nota 23.

¹¹⁷ Cf ESE, 62. Secondo Evdokimov, la cerimonia della tonsura, identica a quella che segna l'entrata nello stato monastico, sottolinea il carattere totalizzante della consacrazione del neofita al sacerdozio regale: cf SA, 101. Grazie ad essa, il laico diventa partecipe di quel «monachesimo interiorizzato», che «consiste essenzialmente nell'assumere, pur vivendo nel mondo [...], il massimalismo escatologico dei monaci, la loro attesa gioiosa e impaziente della Parusia»: EVS, 243. Questo significato sarebbe rafforzato dall'accento escatologico della preghiera che accompagna la tonsura. Secondo Denysenko, però, tale «claim on tonsuring offers no historical evidence»: N.E. DENYSENKO, *Chrismation*, 99.

¹¹⁸ ESE, 62.

¹¹⁹ ESE, 62.

¹²⁰ ESE, 63.

no, insegnamento e santificazione, conferisce a chi lo riceve la triplice dignità regale, sacerdotale e profetica. La dignità regale è «la padronanza dello spirituale sul materiale, sugli istinti e sulle pulsazioni cosmiche della carne, e la liberazione dalle determinazioni che vengono dal mondo»¹²¹. Essa dice il «come» dell'esistenza cristiana, il cui contenuto è costituito dalla dignità sacerdotale che si esprime nell'offerta dei nostri corpi come sacrificio vivente, come «culto razionale»¹²²: «Fare del nostro essere e della nostra esistenza un culto, una liturgia, una dossologia»¹²³. Infine, la dignità profetica del fedele consiste nell'«essere uno che [...] annunzia Colui che viene»¹²⁴, diventando, con tutta la propria vita, «luogo risplendente della sua presenza»¹²⁵: qui troviamo in sintesi «una magnifica definizione del laicato»¹²⁶. Afanassieff ed Evdokimov convergono dunque nel presentare il laico come colui che esercita un ministero sacerdotale nell'ambito della Chiesa, popolo regale e sacerdotale, nonché profetico. L'affermazione è posta a partire dalla considerazione della struttura celebrativa dell'iniziazione, senza però un'indagine approfondita sull'evoluzione storica dei riti, a proposito della quale ci si limita a qualche richiamo piuttosto sommario¹²⁷. L'attenzione è rivolta alle componenti più rilevanti del rito di iniziazione, considerato come un tutto; così, pur dando particolare rilievo all'unzione col crisma, né Afanassieff né Evdokimov legano solo ad essa la loro interpretazione. Sulla base dei legami tra questi Autori e gli ambienti cattolici, si può avanzare l'ipotesi che, tra le fonti che hanno ispirato la presentazione della crismazione come «sacramento del sacerdozio universale», ci possano essere alcuni esponenti della teologia cattolica, *in primis* Y. Congar¹²⁸.

¹²¹ EVS, 249.

¹²² Cf Rm 12,1.

¹²³ EVS, 249.

¹²⁴ SA, 106.

¹²⁵ EVS, 250.

¹²⁶ EVS, 250.

¹²⁷ «Il est inutile d'exposer ici l'histoire des rites du baptême et de la chrismation, car le rituel orthodoxe actuel a conservé la notion de l'établissement des laïcs, malgré toutes les modifications qu'il a pu subir»: ESE, 56.

¹²⁸ Cf N.E. DENYSENKO, *Chrismation*, 124-132.

III. LA CONFERMAZIONE E I *TRIA MUNERA* NELLA RIFLESSIONE CATTOLICA

Per verificare l'ipotesi, ci riferiamo soprattutto all'opera che Congar dedica alla teologia del laicato con l'obiettivo di riconoscere nei laici una figura di valore da affiancare alle altre due vocazioni consolidate nella tradizione cristiana, quella dei chierici e quella dei monaci¹²⁹. Nella seconda parte del volume («I laici nella vita della Chiesa»), per organizzare il materiale abbondante ed eterogeneo, si ricorre allo schema dei *tria munera*, fino ad allora riservato alla gerarchia ecclesiastica¹³⁰. All'interno di questo schema, che però non esaurisce la trattazione¹³¹, il cap. IV si occupa della partecipazione dei laici all'ufficio sacerdotale della Chiesa. Presentando la dottrina di san Tommaso sul sacerdozio cristiano, Congar ricorda che per l'Aquinate la *protestatio fidei* (la testimonianza) è un atto di culto collegato al carattere impresso dalla confermazione: il fedele confermato, infatti, esercita l'*officium* o il *ministerium* di confessare pubblicamente la fede¹³². Non sorprende quindi che alcuni teologi e anche qualche testo papale abbiano collegato l'Azione Cattolica alla confermazione, dandole così fon-

¹²⁹ Cf Y.M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1954² (1953¹); nel 1964 viene pubblicata una terza edizione comprensiva di *Addenda* (trad. it.: *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966). All'insegnamento di Congar Denysenko avvicina quello del benedettino Virgil Michel (1890-1938), pioniere del movimento liturgico negli USA: cf R.B. CALABRETTA, *Baptism and Confirmation: The Vocation and Mission of the Laity in the Writings of Virgin Michel*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

¹³⁰ La storia di questa trilogia è sinteticamente ripercorsa in Y.M.-J. CONGAR, «Sur la trilogie: prophète-roi-prêtre», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) 97-115. L'articolo recensisce criticamente la tesi di L. SCHICK, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Peter Lang, Bern 1982. Dopo aver dichiarato che il suo interesse per il tema dei *tria munera* risale all'inizio degli anni Trenta, Congar afferma: «Nous avons utilisé le schème dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953 [...]. Nous ne sommes pas étranger à l'usage que les textes de Vatican II ont fait de la trilogie»: Y.M.-J. CONGAR, «Sur la trilogie», 97.

¹³¹ In effetti, dopo i capitoli IV-VI, dedicati rispettivamente alla funzione sacerdotale, regale e profetica dei laici, i capitoli VII-IX presentano rispettivamente la posizione dei laici nella vita comunitaria della Chiesa, il loro ruolo nella missione apostolica e la loro spiritualità.

¹³² Tra i testi tommasiani ricordati, spicca il seguente: «Confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio»: S.Th., III, q. 72, a. 5, ad 2: cf Y.M.-J. CONGAR, *Jalons*, 268, nota 295.

damento nella consacrazione sacerdotale dei fedeli¹³³. Congar ritiene però che l'Azione Cattolica sia più legata al profetismo e le riserva specifica attenzione nel capitolo VIII, dedicato all'apostolato dei laici. In questo contesto ricompare il riferimento a testi magisteriali e teologici che parlano della confermazione come «sacramento dell'A.C.»¹³⁴, qualifica questa che troverebbe qualche fondamento nella visione tommasiana della confermazione, cui Congar sembra accordare credito. In entrambi i capitoli sono rapidamente passate in rassegna posizioni che vedono la confermazione in rapporto, di volta in volta, con i *tria munera*, il sacerdozio regale, il profetismo, l'apostolato dei laici, nonché quello più specifico dell'Azione Cattolica¹³⁵. Le connessioni tra queste realtà non sono ben delineate, anche perché l'illustrazione delle funzioni generiche dei laici secondo lo schema dei *tria munera* non è raccordata con il discorso sui loro compiti specifici nell'ambito della vita comunitaria e dell'apostolato ecclesiali¹³⁶. Questa in-

¹³³ In nota Congar indica diversi interventi nei quali Pio XI presenta l'Azione Cattolica come un'attività del sacerdozio regale dei fedeli. In qualche caso, il papa evidenzia il rapporto dell'Azione Cattolica col battesimo, ma soprattutto con la confermazione, senza però fare di questa il sacramento dell'A.C. Di fatto, l'unico testo citato in proposito è la lettera di Pio XI al patriarca di Lisbona: Pio XI, *Ex officiosis litteris*, 10 novembre 1933, in *Acta Apostolicae Sedis* 16 (1934) 628-633: 629. Tra i teologi Congar ricorda J. UMBERG, *Der Ritterschlag zur katholischen Aktion*, Innsbrück 1931; R. GRABER, *Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Aktion*, Augsburg 1932; J. HOHNJEC, «De sacerdotio Actionis catholicae», *Bogoslovni Vestnik* 13 (1933) 32-60 (in serbo): cit. in Y.M.-J. CONGAR, *Jalons*, 268, nota 296. Il documento papale e i primi due contributi teologici verranno citati anche *ivi*, 516, n. 66 e 517, n. 67.

¹³⁴ Per quanto riguarda i testi magisteriali, oltre alla lettera di Pio XI al patriarca di Lisbona, già citata, si ricorda un sermone del card. Faulhaber (12 febbraio 1928): cf *ivi*, 516, n. 66. Quanto ai teologi, oltre ai testi di Umberg e Graber, già segnalati, Congar ricorda un'altra serie di contributi: cf *ivi*, 517, n. 67. Per un quadro sintetico delle posizioni che, in quegli anni, collegavano la confermazione all'apostolato dei laici, cf D. TETTAMANZI, «Sacramenti e diritto-dovere dell'apostolato dei laici», *La Scuola Cattolica* 92 (1964) 19-46: 28-30.

¹³⁵ Un procedimento simile si trova in Y.M.-J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, III. Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, Cerf, Paris 1980, 285-288 (trad. it.: *Credo nello Spirito santo, III. Il fiume di vita [Ap 22,1] scorre in Oriente ed in Occidente. Teologia dello Spirito santo*, Queriniana, Brescia 1983), 281-293. I tre tomi che compongono l'opera sono stati riediti da Cerf in un unico volume nel 1995 (trad. it.: 1998).

¹³⁶ Questo limite è riconosciuto da Congar stesso: cf Y.M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 652.

determinatezza pesa anche sulla confermazione, dal momento che il suo senso è ritrovato proprio in riferimento a queste realtà.

L'elemento maggiore di ambiguità è però lo «slittamento di referenzialità» che affligge il termine «laico» nei *Jalons*: a volte, infatti, «con *laici* si indica una categoria specifica di fedeli; altre volte invece la “qualità dell'essere *laico*” pare riferirsi al battezzato *tout court*»¹³⁷. Tale oscillazione rispecchia un'ambiguità concettuale: se infatti, da un lato, con la categoria di laico si punta a rivalutare la figura del cristiano comune, dall'altro, il tratto che caratterizza la vocazione laicale è ritrovato nella secolarità. Questa seconda prospettiva presuppone «un registro binario ove l'opera del Regno di Dio e l'opera del mondo costituiscono due ambiti ultimamente irrelati, tra loro giustapposti, così da essere attribuiti alla competenza di soggetti distinti»¹³⁸: il Regno di Dio ai chierici, il mondo ai laici¹³⁹. Un riposizionamento del discorso si ha con l'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, dove la categoria «popolo di Dio» include tutti i membri della Chiesa e rappresenta l'orizzonte complessivo all'interno del quale si collocano i diversi ministeri, compresi quelli gerarchici. In questa linea, superando la logica dell'assegnazione di ambiti esclusivi, occorre procedere «in un'ottica di pluralità di ministeri e vocazioni che obbedisce a una logica inclusiva, relazionale e carismatica»¹⁴⁰. Si tratta non solo di riconoscere l'universale chiamata dei fedeli alla santità, ma anche di recuperare «per tutti i cristiani il carattere *secolare* dell'esistenza credente»¹⁴¹. In questa prospettiva si segnala la recente proposta di prendere «congedo dalla teologia del

¹³⁷ M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, EDB, Bologna 2017, 76. L'oscillazione tra due accezioni ritorna nella voce «Laie», redatta da Congar per l'*Handbuch theologischer Grundbegriffe* Bd. II, Kösel Verlag, München 1963, 7-15 (trad. it.: «Laico», in *Dizionario teologico*, vol. II, Queriniana, Brescia 1967, 122-144): cf. M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone*, 42.

¹³⁸ M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone*, 79.

¹³⁹ Su questo punto Congar reagisce non senza veemenza: «Il nostro libro [...] protesta contro il fatto di ridurre la qualità stessa dell'essere “laico” ad una relazione al mondo o al temporale. E ancor meno non abbiamo mai ammesso la formula semplicista da rasentare il ridicolo [...]: “Al prete lo spirituale, al laico il temporale”»: Y.M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, 650. «Il faut cependant reconnaître que la formulation de sa pensée prête parfois à cette interprétation»: J. FAMERÉE, *L'ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Peeters, Leuven 1992, 208, n. 597.

¹⁴⁰ M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone*, 23.

¹⁴¹ M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone*, 23.

laicato» per accordare più credito alla categoria di testimonianza¹⁴². Non si parlerà più quindi del cristiano laico, bensì del cristiano testimone la cui identità si gioca nella dialettica tra pluralità e unicità. Se infatti l'oggettività dell'evento testimoniato si dà storicamente attraverso una pluralità di forme che lo rappresentano, d'altro canto, «nella loro necessaria pluralità le raffigurazioni e interpretazioni cristiane [...] attuano tutte con tonalità diverse l'unica figura credente»¹⁴³, che si qualifica per la configurazione a Cristo, realizzata mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana. In questo quadro la confermazione non ha un rapporto privilegiato con una particolare vocazione – *in specie* quella laicale, in qualche caso indebitamente posta in parallelo col sacerdozio gerarchico; piuttosto, «sigillando» la configurazione battesimale a Cristo, entra a costituire il fondamento dell'identità del credente in quanto tale, prima di qualsiasi ulteriore e pur necessaria specificazione vocazionale.

Quanto ai punti di contatto con gli Autori ortodossi considerati, se Schmemmann attribuisce dignità regale, sacerdotale (intrecciate nel «sacerdozio regale») e profetica a ogni fedele, Afanassieff ed Evdokimov evidenziano il tema del «sacerdozio regale» (o «universale») che accomuna tutti i membri del popolo di Dio, fondandone l'uguaglianza sul piano ontologico¹⁴⁴. L'influsso di Congar pare, in proposito, innegabile. E tuttavia, rispetto allo «slittamento di referenzialità» riscontrato nei testi del domenicano francese, l'uso del termine «laico», impiegato soprattutto da Afanassieff ed Evdokimov, sembra più univoco, in quanto riferito non a una categoria specifica di fedeli, bensì al cristiano *tout court* in quanto membro del popolo (*laos*) sacerdotale¹⁴⁵. Sia Afannassieff sia Evdokimov (e, in qualche misura, anche Schmemmann), pur dando particolare rilievo all'unzione col crisma, non legano solo ad essa l'«ordinazione» dei laici. Ciò è coerente con la sensibilità orientale per la quale, nell'ambito dei riti di iniziazione

¹⁴² È la proposta che ispira il volume di M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone*, il cui sottotitolo suona appunto «Congedo dalla teologia del laicato».

¹⁴³ F.G. BRAMBILLA, «Prefazione», in M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone*, 7-18: 15.

¹⁴⁴ In seconda battuta, Evdokimov precisa che, secondo i Padri, il sacerdozio universale dei fedeli, oltre a partecipare ai tre poteri di governo, insegnamento e santificazione, conferisce a chi lo riceve la triplice dignità regale, sacerdotale e profetica: cf EVS, 249-250.

¹⁴⁵ Sul piano storico-esegetico, vanno ricordate le riserve espresse da I. DE LA POTTERIE, «L'origine et le sens primitif du mot "laïc"».

ne, la crismazione «è solo una componente all'interno di una sequenza più ampia di azioni rituali che costituiscono l'evento battesimale nella sua globalità e che possono essere tra loro divise solo in modo artificioso»¹⁴⁶.

6 gennaio 2021

¹⁴⁶ P. CASPANI, «La crismazione ne *La Vita in Cristo*», 128.