

LE OMELIE MISTAGOGICHE DELL'ANONIMO VERONESE

SOMMARIO: INTRODUZIONE – 1. LA LITURGIA BATTESIMALE ATTESTATA DALLE OMELIE MISTAGOGICHE – 1.1. *L'unctio* delle orecchie e delle nari – 1.2. *L'abrenuntiatio* – 1.3. *L'interrogatio de fide* – 1.4. La triplice *demersio* – 1.5. *L'infusio* del *chrisma* sul capo – 1.6. Il *mandatum domini* – CONCLUSIONI.

INTRODUZIONE

Della fioritura di predicazioni mistagogiche tra il IV e il V secolo ci sono rimasti pochi cicli omiletici, attribuiti ad Ambrogio, a Giovanni Crisostomo, a Teodoro di Mopsuestia e a Cirillo (o Giovanni) di Gerusalemme ⁽¹⁾.

Le tre omelie mistagogiche dell'Anonimo Veronese, certamente meno famose e posteriori di circa un secolo a quelle appena citate, presentano anch'esse una catechesi continuata e lineare dei riti connessi al battesimo di adulti, celebrato in una comunità cristiana che ancora non è stato possibile individuare.

Persiste, infatti, l'anonimato dell'autore di queste e di altre otto omelie, ora considerate parte di un unico *corpus*, anche dopo la recente edizione critica a cura di G. Sobrero ⁽²⁾.

(1) Si veda lo studio di E. MAZZA, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 46), Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1988.

(2) ANONIMO VERONESE, *Omelie mistagogiche e catechetiche* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», «Subsidia» 66: Monumenta Italiae Liturgica I), Edizione critica e studio a cura di Giuseppe Sobrero, Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1992. Nel seguito citeremo e.g.: ed. crit., V (numero d'ordine dell'omelia).10 (riga del testo) o semplicemente V.10.

In passato i *Tractatus* mistagogici comparvero sotto il patrocinio di Agostino, in forza di una concorde tradizione manoscritta ⁽³⁾, e di Massimo di Torino, a causa di un'evidente opera di falsificazione ⁽⁴⁾.

L'esclusione di entrambe le attribuzioni, la scoperta, variamente interpretata, di interferenze tra questi *Tractatus* e la *Epistola ad Senarium* di Giovanni diacono ⁽⁵⁾, la revisione attenta dei testi hanno indotto il curatore della nuova edizione ad indicare nella zona tra Verona e Aquileia e negli anni tra il 475 e il 500 il luogo e il tempo di origine delle predicazioni ⁽⁶⁾. L'ipotesi andrà verificata.

La denominazione «Anonimo Veronese», preferita a «Pseudo-Agostino» o «Pseudo-Massimo», è derivata dal manoscritto *Veronensis* LIX (57), il più antico (VI-VII secolo) e completo, dal momento che raccoglie dieci delle undici omelie attribuite ora al medesimo autore. L'Omelia XI, apparentata con la X del *Veronensis*, è presente invece in numerosi manoscritti che contengono la collezione *De verbis domini et apostoli*, costituitasi in Italia settentrionale nel secolo VIII ⁽⁷⁾.

L'edizione critica comprende, dunque, le omelie I-II-III dedicate alla spiegazione del Simbolo (la I al Padre, la II al Figlio, la III allo Spirito Santo); la IV si diffonde sull'incarnazione e fu probabilmente tenuta il giorno di Natale; le tre predicazioni che seguono (V-VI-VII)

(3) Per le edizioni precedenti cf *ivi*, 35-37; nella *Patrologia Latina* (= PL) con questa attribuzione al t. XL, 1207.1209.1211.

(4) Cf PL LVII, 771.775.777. La dimostrazione della falsificazione in M. PELLEGRINO, *Intorno a 24 omelie falsamente attribuite a S. Massimo di Torino*, «Studia Patristica» 1 (= TU 63) (1957), 134-141; alla medesima conclusione con gli strumenti della critica interna era già pervenuto B. CAPELLE, *Les «Tractatus de Baptismo» attribués à Saint Maxime de Turin*, «Revue Bénédictine» 45 (1933) 108-118.

(5) La *Lettera* è reperibile in PL LIX, 399-408; edizione critica in A. WILMART, *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican* (= Studi e Testi 59), Città del Vaticano, 1933. Per i rapporti si vedano le opposte conclusioni di B. CAPELLE, *Les «Tractatus de Baptismo»*, 112-115 e di M. P. VANHENGEL, *Le Rite et la Formule de la Chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VIII^e Siècle d'après les Sacramentaires gallicans. Aux Origines du Rituel primitif*, «Sacris Erudiri» 21 (1972-1973) 213-218.

(6) Cf ed. crit., 186 e 238.

(7) Cf ed. crit., 31-74; una sintetica presentazione in G. SOBRERO, «Anonimo Veronese: un autore del V secolo riscoperto», «Ephemerides Liturgicae» 106 (1992) 254-257. Le prime dieci fanno parte di un dossier cristologico approntato per la difesa di Calcedonia e dei Tre Capitoli: si veda C. LAMBOT, *Le florilège augustinien de Verone*, «Revue Bénédictine» 79 (1969) 70-81 (già apparso in *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano e di Storia del Diritto*, Milano, Giuffrè, 1951, I: 201-213). La dimostrazione del rapporto tra la X omelia del *Veronensis* e l'XI aggiunta nell'ed. crit. è dovuta a J.-P. BOUHOT, *Note sur trois «Sermons anonymes»*, «Revue Augustinienne» 20 (1974) 135-142.

sono le catechesi mistagogiche oggetto del nostro studio; la VIII e la IX rappresentano inviti alla penitenza; la X e la XI trattano della resurrezione della carne e del giudizio.

La presentazione del *corpus*, curata dall'editore, ha carattere solo iniziale, soprattutto sul versante della comparazione liturgica. Ciò induce a prestare rinnovata attenzione alle più note tra queste omelie, le mistagogiche appunto, non soltanto per fornirne un'analisi più dettagliata, ma anche per rintracciare qualche elemento utile all'individuazione del predicatore e, più in generale, allo studio storico-liturgico del battesimo.

1. LA LITURGIA ATTESTATA DALLE OMELIE MISTAGOGICHE

Le intenzioni del predicatore emergono dall'*incipit* della prima Omelia e dall'*explicit* dell'ultima.

Nell'esordio l'Anonimo presenta la sequenza delle predicazioni «de coelestibus mysteriis» (V.8-9) come istruzione doverosamente rivolta ai nuovi battezzati ed ai fedeli *auditores* (V.12-13). Essa richiede tanta più applicazione rispetto alla catechesi precedentemente seguita quanto più degne di venerazione sono le realtà ora considerate. Si tratta dunque di un itinerario educativo ulteriore che suggerisce al contempo la persistenza di un insegnamento particolare rivolto ai «catecumini» (V.6.14) ⁽⁸⁾.

Il «mysteriorum ordo» è già stato completato, ma l'istruzione relativa ai misteri trasmessi avviene dopo l'esperienza degli stessi. La ragione del rinvio va ricercata nell'ambito della tradizionale «disciplina dell'arcano» ⁽⁹⁾ o meglio si direbbe, per utilizzare il vocabolario dell'Anonimo, nell'*honor silentii* che richiede la grandezza della grazia divina dispiegata durante i sacri riti («sacros mysteriorum apparatus»: V.21). La medesima venerazione esige, però, che ciascuno ripercorra poi con la memoria i diversi momenti, quelle «singulas mysteriorum species» già accolte «simpliciter et fideliter», ma che vanno comprese «prudenter» per essere adeguatamente apprezzate e meglio custodite (V.25-36; cf VI.2-9).

Colui che parla è unico ministro di tali *species*; è un *sacerdos* che esercita il «docendi officium» (V.22) e si richiama frequentemente alla tradizione ecclesiastica. L'insieme di questi indizi inclina a pensare ad un vescovo.

(8) Il termine è usato in senso tecnico, mentre non lo è il vocabolo «auditores» prima menzionato e non si parla di «competentes».

(9) Sempre validi E. VACANDARD, *Arcane* in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique* (= DHGE) III (1924) 1497-1513 e F. OPPENHEIM, *Arcano*, in *Enciclopedia Cattolica* (= EC) I (1948) 1793-1797.

A conclusione dell'ultima Omelia, l'Anonimo rammenta agli ascoltatori che le sue parole sono tratte «ex sanctis et divinis eloquiis»; perciò sono sue, ma insieme divine e dunque vanno accolte «non transitorie» (VII.117-120).

Se guardiamo al contenuto delle predicazioni non possiamo che convenire con l'Anonimo: il loro tessuto è costituito da citazioni scritturistiche che interpretano i singoli riti. Talora la citazione è esplicita, in altri casi è il rito stesso a lasciar trasparire il retroterra biblico, pur senza portarlo all'evidenza. D'altra parte il rinvio circolare liturgia-testo biblico caratterizza quella particolare, ricchissima teologia liturgica che è la mistagogia.

I riti che l'Anonimo descrive vanno dall'unzione prebattesimale alla lavanda dei piedi postbattesimale. Nulla si dice del momento del loro svolgimento e ci limitiamo a pensarli probabilmente concentrati intorno alla celebrazione pasquale. L'interesse della loro sequenza e dell'interpretazione che ne viene data è notevole dal punto di vista storico-liturgico.

1.1. *L'unctio delle orecchie e delle nari*

Il primo dei riti che gli uditori sono invitati a ricordare è l'unzione delle orecchie, appartenente secondo il predicatore alla comune tradizione ecclesiastica ed amministrata da tutti i sacerdoti cattolici (V.37-40; cf 37-112), cui si aggiunge l'unzione delle narici (V.113-151). I verbi usati sono *oblinire* (V.38), *illinire* (V.60.108) e *adungere* (V.115). L'olio è qualificato in più modi: «della benedizione» (V.37.115), «della santificazione» (VI.16), «benedetto» «in Christi nomine et virtute» (V.107.131) ⁽¹⁰⁾.

L'unzione delle orecchie ha lo scopo di aprire all'ascolto e alla comprensione della sacra dottrina («fidei sacramenta»: V.43) ⁽¹¹⁾, trasformando il battezzato in uditore sapiente, disponibile all'accoglienza e alla pratica delle sole parole di Dio ed immune dal-

(10) Evidentemente l'Anonimo non distingue terminologicamente l'*oleum benedictionis* (nella liturgia romana *oleum exorcizatum*) e l'*oleum sanctificationis* (corrispondente al *chrisma*). Non convince l'ipotesi della distrazione formulata da B. CAPELLE, *Les «Tractatus de Baptismo»*, 115 n.4. Si può rilevare una debole distinzione nell'uso dei verbi, dal momento che per l'unzione postbattesimale, crismale, viene menzionato solo *ungere* (VII.10) (cf M. P. VANHENGEL, *Le Rite*, 217). Inoltre della I unzione si dice che è «adhibita» (V.57; VI.13), della II che è «inposita» (VII.21). Impossibile ricostruire la formula di benedizione dell'olio.

(11) Si veda l'omelia III (*De Spiritu Sancto*), nella quale l'Anonimo dice di voler concludere la spiegazione del Simbolo, di quell'*ordo symboli* «in quo totius fidei nostrae sacramenta consistunt» (III. 4-5; cf 20).

l'ascolto di ogni altra parola, malvagia o turpe (V. 37-96). Il buon ascoltatore nel giorno del giudizio potrà udire le parole del Cristo rivolte ai «benedetti del Padre», secondo la promessa in Mt 25, 34 (V.97-112).

Una precisa *ratio mysterii* (cf V.113-114) ⁽¹²⁾ ispira anche l'unzione praticata sulle *nares*. Il fedele, finché respira, non deve allontanarsi dal servizio del Cristo, custodendo intatto il sacramento ricevuto («tanti mysterii sacramentum usque ad mortem inuiolatum adque integrum custodire»: V.117-118). Più profondamente, l'unzione sollecita lo sviluppo di un «odorato spirituale», che abilita a sentire Cristo «inextimabili suauitate» (V.133); perciò il cristiano corre nella scia del suo profumo come la sposa del Cantico (Ct 1, 3) e diviene «il buon profumo di Cristo per Dio» (2 Cor 2, 14-15) (V.113-151).

L'unzione prebattesimale, dunque, tocca soltanto orecchie e narici: sono queste le «diverse parti del corpo», alle quali fa cenno anche l'Omelia seguente (VI.13-16).

Gli interrogativi che suscita la descrizione del rito, apparentemente così piana, sono molti: si tratta di usanza davvero universalmente cattolica? Possiamo pensare, conoscendo il rituale romano, ad uno scrutinio prebattesimale con significato esorcistico? Che parentela ha questo rito con i *mysteria aperitionis* di Ambrogio?

In realtà è noto che né l'Africa né l'Oriente conoscono un'analoga unzione prebattesimale ⁽¹³⁾. Il predicatore non parla di saliva, ma di olio e tuttavia non di olio esorcizzato per fortificare il

(12) Suggestivi interessanti a riguardo di questa *ratio* in E. MAZZA, *La mistagogia*, 37-39.

(13) P. DE PUNET, *Aperitio aurium*, in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et Liturgie* (= DACL), I/2 (1924) 2523-2537: 2534. L'interpretazione dello sviluppo storico e del significato delle unzioni battesimali è assai controversa. Utili avvertenze ed una pista, attenta ai problemi dell'adattamento liturgico, sono fornite da E. MAZZA nello studio *Elementi di «inculturazione» nello sviluppo delle unzioni e degli esorcismi battesimali*, in *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali*. Atti della XVIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Erice (TP), 27 agosto – 1 settembre 1989 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 54), Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1990. In particolare l'A. ammonisce: «Dall'insieme dei dati della tradizione in nostro possesso emerge chiaramente che le unzioni prebattesimali non sono dotate né di funzione liturgica né di significati univoci, precisi e costanti [...]. Nell'esame del significato delle varie unzioni bisogna avvertire che non sempre l'interpretazione data esplicitamente dal rito coincide con l'interpretazione che si ricava dalla preghiera che accompagna l'unzione stessa. Inoltre, la catechesi e le omelie patristiche sono un caso a parte, dato che non è facile distinguere la personale interpretazione dell'omileta dal significato che quella determinata unzione ha all'interno del rito. Da ultimo si deve proporre che, come metodo di lavoro, si tenga ben distinto il significato dell'unzione dalla sua funzione liturgica» (*ivi*, 170).

catecumeno nell'atto della rinuncia a Satana ⁽¹⁴⁾. Manca il paragone dell'atleta ed ogni cenno all'unzione di David, presenti a questo punto in altri testimoni ⁽¹⁵⁾. L'autore non usa i sintagmi *mysteria* (ovvero *mysterium*) *aperitionis* e neppure *apertio aurium*. Il curatore della nuova edizione si meraviglia che a proposito di questa unzione venga citato il «buon profumo di Cristo», di solito – sostiene – associato alla crismazione postbattesimale ⁽¹⁶⁾. Chi, infine, abbia dimestichezza con i Sacramentari di area gallicana riconoscerà nell'espressione «usque ad mortem inuiolatum atque integrum» una singolare assonanza con la terminologia che si è a lungo ritenuta relata alla veste del neobattezzato.

Quel che rimane certo è che il rito descritto dall'Anonimo presenta molte analogie con i *mysteria aperitionis* di Ambrogio, il quale pure probabilmente compiva una unzione, più che un semplice tocco, delle orecchie e delle nari ⁽¹⁷⁾. Il significato del gesto in entrambi emerge come, potremmo dire, «unzione per la fede» ⁽¹⁸⁾ e sarebbe questo tratto «catechistico» ad accomunare l'*apertio* del IV-V secolo con la posteriore applicazione della dicitura «in aurium apertione» all'*Expositio Evangeliorum* ⁽¹⁹⁾.

Si noti, tuttavia, che non è del tutto assente nell'Anonimo l'indicazione del valore esorcistico, apotropaico, della cerimonia: il battezzando, mediante l'unzione delle orecchie, è distolto dall'ascolto di ciò che è complessivamente qualificabile come male ⁽²⁰⁾. Un implicito rinvio alla successiva rinuncia a Satana potrebbe ravvisar-

(14) *Ivi*, 34-36; si vedano anche G. WINKLER, *The Original Meaning and Implications of the Prebaptismal Anointing*, «Worship» 52 (1978) 39-43 e A. NOCENT, *Unzione e rinuncia nella tradizione liturgica romano-franca*, «Ecclesia Orans» 2 (1985) 319-334.

(15) Cf E. J. LENGELING, *Vom Sinn der Praebaptismalen Salbung*, in *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O.S.B.*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1972, 327-357 (per l'Anonimo e il suo contesto in particolare: 340 ss.). Cf G. WINKLER, *The Original Meaning*, 36 e EAD., *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*, «Worship» 58 (1984) 5-6 (questa unzione nel Messale di Bobbio).

(16) Ed. crit., 176.

(17) Per la liturgia battesimale di Ambrogio ed in generale gli usi milanesi si vedano A. PAREDI, *La liturgia del «De Sacramentis»*, in *Miscellanea Carlo Figini* (= Hildephonsiana 6), Venegono Inferiore (VA), Ed. La Scuola Cattolica, 1964 e A. CAPRIOLI, *Battesimo e confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di S. Ambrogio*, Venegono Inferiore (VA), Seminario Arcivescovile di Milano, 1977.

(18) P. DE PUNIET parla di «un préambule à la connaissance des mystères de la foi» (*Apertio*, 2533); cf A. CAPRIOLI, *Battesimo*, 35-38. Per Ambrogio, restrittiva (solo apertura all'ascolto della parola del vescovo) la lettura di A. STENZEL, *Il battesimo. Genesi ed evoluzione della liturgia battesimale*, Alba (CN), Paoline, 1962.

(19) Cf P. DE PUNIET, *Apertio*, 2531-2536.

(20) Ed. crit., 163.

si nella citazione di Mt 25, 34 se si accetta l'ipotesi che l'origine del rito dell'*abrenuntiatio* sia fondata in Mt 25, 41 (21).

Ci troviamo, dunque, in presenza dell'originaria versione del rito dell'*Effeta* coincidente con l'*apertio aurium*.

È interessante percorrere le testimonianze posteriori, che pure usano i due appellativi applicandoli a due riti diversi (22).

Nella tradizione gelasiana e gregoriana la formula che accompagna l'esorcismo del terzo scrutinio recita: «Effeta, quod est adaperire in odorem suavitatis; tu autem diabole effugare, appropinquavit enim iudicium Dei».

Senza il secondo membro («tu autem...») analoga formula si rintraccia in taluni documenti di differente ambito liturgico. Nel *Bobiense* troviamo: «Effeta, effecta, est hostiam in odorem suavitatis». Nel celtico *Stowe* abbiamo: «Effeta quod est apertio effeta est hostia in honorem suavitatis in nomine dei patris et filii et spiritu(s) sancti». Nel *Liber Ordinum* mozarabico si legge: «Effeta, effeta, cum Spiritu Sancto in odorem suavitatis, effeta».

Osserva B. Capelle che la menzione nel *Bobiense* sarebbe imputabile a «l'influence romaine par le canal celtique», poiché in area gallicana non compare né nel *Gallicanum vetus* né nel *Gothicum* (23). Tuttavia anche in Ambrogio (*De Mysteriorum*, 3) ritroviamo: «Aperite igitur aures et bonum odorem vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum carpite. Quod vobis significavimus cum apertionis celebrantes mysterium diceremus: Epheta, quod est adaperire».

I temi dell'*odor* e della *suavitas* sembrano provenire, dunque, da una tradizione antica, non solo romana, che li utilizza nell'ambito dell'unzione prebattesimale, e non altrove. Si conservano anche quando il rito non è più praticato nella maggioranza dei casi facendo uso di olio, ma semplicemente toccando con saliva, e non concerne più le orecchie, ma solo le narici.

Un'ulteriore questione investe l'accennata assonanza terminologica con orazioni legate a riti postbattesimali nei «Messali» gallicani.

(21) È la tesi di H. LECLERCQ, *Satan*, in DACL XV/1 (1949) 910-913 (sulla scia di S. Reinach); caute le conclusioni di G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, «La Maison-Dieu» 132 (1977) 25.

(22) Ci serviamo ancora di P. DE PUNET, *Apertio*, 2533-2534, provvedendo alla rettifica dei testi conformemente alle edizioni critiche: E. A. LOWE, *The Bobbio Missal. A Gallican Massbook* (Ms. Paris. Lat. 13246), t. II: *Text* (= HBS 58), London, 1920, n. 241; G. F. WARNER, *The Stowe Missal. Ms. D. II. 3 in the library of the Royal Irish Academy, Dublin* (= HBS 32), London 1915, 27; M. FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (= Monumenta Ecclesiae Liturgica 5), Paris, 1904, col. 27.

(23) B. CAPELLE, *Les «Tractatus de Baptismo»*, 117, n. 2.

Nel nostro testo «inuiolatum adque integrum» si riferiscono al «mysterii sacramentum» accolto, cioè al battesimo (V.117). Nell'Omelia seguente, a conclusione del battesimo, ritroviamo «usque ad finem integrum immaculatumque», detto di ciò che non può riceversi una seconda volta, cioè di nuovo del battesimo (VI.161-162).

Nel *Gothicum* il crisma è tunica da portare «integram et inlibatam... ante tribunal christi», ma anche la veste candida poi indossata va portata «inmaculatam...ante tribunal domini nostri iesu christi»; da ultimo è il battesimo da portare «inmaculatum...usque in finem».

Nel *Bobienese* la veste va ricondotta «inmacolatam...ante tribunal christi», ma anche il battesimo va mostrato «inlibatum inuiolatum et inmaculatum...ante tribunal christi», custodito da ciascuno «uite suae integritate» (24).

Nell'ultima delle omelie mistagogiche dell'Anonimo, dedicata ai riti postbattesimali, non si parla di *inpositio* della mano o della veste; si precisa, invece, che il crisma è «haec unctio quae uobis inposita est» (VII.21).

L'intreccio dei termini è assai interessante e ripropone l'interrogativo sull'origine del rito della veste e della formula che l'accompagna nei testi liturgici gallicani. Preferiamo per questa ragione rimandare l'analisi della questione al momento in cui tratteremo dei riti postbattesimali.

A completamento di questa sezione non possiamo tralasciare almeno un cenno alle imitazioni posteriori dell'Anonimo, la più nota delle quali è contenuta nella già citata *Epistola ad Senarium* di Giovanni diacono.

L'imitazione testuale, dapprima solo segnalata da A. Dondeyne (25), poi valorizzata da B. Capelle (26), riguarda numerosi passaggi del commento all'unzione in esame. La sobrietà e l'armonia del fraseggio di Giovanni, che scrisse la lettera in anni prossimi al 500, inducono Capelle a scartare l'ipotesi che sia costui l'imitatore e a concludere che i *Tractatus* debbano essere datati intorno alla metà del VI secolo. Le argomentazioni dell'illustre studioso non sono ritenute convincenti da M. P. Vanhengel, il quale predilige l'ipotesi che quello del diacono romano sia un «commentaire condensé» mutua-

(24) I testi si possono vedere insieme in M. P. VANHENGEL, *Le Rite*, 165-167 (si tratta per il *Gothicum* dei nn. 261.263.265 dell'ed. di C. MOHLBERG, Roma, 1961; per il *Bobienese* dei nn. 250.253.254 dell'ed. di E. A. Lowe, Londra, 1920).

(25) A. DONDEYNE, *La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne*, «Revue d'Histoire Ecclesiastique» 52 (1932) 755, n. 4.

(26) B. CAPELLE, *Les «Tractatus de Baptismo»*, 112-115.

to per questa parte dall'Anonimo ⁽²⁷⁾, testimone dunque di usi liturgici anteriori al 500 ⁽²⁸⁾.

Si noti come Giovanni introduce la doppia unzione prebattesimale: «tanguntur sanctificationis oleo aures eorum, tanguntur et nares» ⁽²⁹⁾. Egli riprende, dunque, con sostanziale fedeltà il rito dal *Tractatus*, pur considerandolo uno *scrutinium*.

All' *Epistola ad Senarium* si rifanno con evidenza un florilegio sul simbolismo del battesimo, trasmessoci in tre forme con una probabile fonte comune del VII-VIII secolo ⁽³⁰⁾, ed il commentario *Primo paganus*, probabilmente d'origine romana e di epoca precarolingia, ampiamente utilizzato da Alcuino intorno al 798 e dal compilatore del *Liber de divinis officiis* verso la fine del secolo XI ⁽³¹⁾. In queste versioni scompare ogni allusione all'unzione delle orecchie: resta soltanto «tanguntur et nares».

L'omissione, operata anche da Alcuino, spiega l'assenza dell'interrogazione sulla *unctio aurium* nella famosa inchiesta di Carlo-magno riguardo ai riti battesimali indetta nell'812. L'imperatore chiede conto della sola unzione delle narici, mentre menziona in aggiunta quella del petto e delle scapole ⁽³²⁾.

Qualcuno dei vescovi destinatari risponde all'autorevole interrogazione raccontando di nuovo «de tactu narium et aurium», operato però con la saliva (Amalario, Gessato d'Amiens, Teodolfo d'Orleans) ⁽³³⁾. Ricorda sia la saliva sia l'olio Leidrado di Lione, il

(27) M. P. VANHENGEL, *Le Rite*, 213-215 (nessuna traccia dell'articolo di approfondimento promesso *ivi*, 213, n. 128). Analoghe le conclusioni di G. Sobrero nell'ed. crit., 187-195.

(28) *Ivi*, 218.

(29) PL LIX, 402C. Per una presentazione complessiva della testimonianza di Giovanni, esaminata soprattutto sul fronte dei rapporti con il *Gelasiano*, si ricorra a A. STENZEL, *Il battesimo*, 233-252.

(30) Cf J.-P. BOUHOT, *Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne*, «Revue des Etudes Augustiniennes» 24 (1978) 282-283, che cita le edizioni di F. WIEGAND, *Erzbishop Odilbert von Mailand ueber die Taufe. Ein Beitrag zur Geschichte der Taufliturgie im Zeitalter Karls des Grossen*, Leipzig, 1899, 27-37; di A. WILMART, *Analecta Reginensia*, 157-166 e di A. AMELLI, *Spicilegium Casinense complectens analecta sacra et profana*, Montecassino, 1888, I: 337-341.

(31) J.-P. BOUHOT, *Explications*, 280-282. Il testo che ci interessa è agevolmente reperibile tra gli *Opuscula supposita* di Alcuino, PL CI, 613 (*Ad Oduinum Presbyterum Epistula*) oppure 1217-1218 (*De divinis officiis Liber*).

(32) *Interrogatio Caroli Imperatoris*, PL XCIX, 892: «Quare tanguntur nares, pectus unguntur oleo? Cur scapulae signentur? Quare pectus et scapulae liniantur?». Per la dipendenza da Alcuino, già notata da A. J. Mason nel 1891, si veda P. DE PUNNET, *Catéchuménat*, in DACL II/2 (1924) 2612.

(33) Per Amalario PL XCIX, 897; per Gessato PL CV, 787; per Teodolfo PL CV, 228-229.

quale copia, modificando in alcuni punti, non da Giovanni, ma direttamente dall'Anonimo ⁽³⁴⁾. E di unzione totale con olio santificato parla Massenzio d'Aquileia, ignorando anch'egli su questo punto il cerimoniale tipicamente romano ⁽³⁵⁾.

Come si vede, la storia delle imitazioni dell'Anonimo (e del suo imitatore Giovanni diacono) s'intreccia strettamente con la storia assai complessa dell'unzione prebattesimale.

1.2. *L'abrenuntiatio*

L'Omelia VI conserva pochi cenni all'*abrenuntiatio*, oggetto evidentemente di una predicazione alla quale il testo allude, ma a noi sconosciuta («Prima ergo et secunda predicatio de his tantum locuti sumus...»: VI.10-11).

Sembra chiaro il legame del rito con la precedente unzione che ha anche valore apotropaico e che dalle parole del predicatore risulta premessa per la rinuncia («...cum ostenderimus vos per oleum sanctificationis et [ad] auditum plenae fidei praeparatos et ad bonum Christi odorem vocatos, ex toto corde abrenuntiandum diabolo esse commonitos»: VI.15-18).

La formula di rinuncia, qui sottesa (VI.18.22-23), poteva comprendere tre interrogazioni e si è proposto di trascriverla in questo modo ⁽³⁶⁾:

ABRENUNTIAS DIABOLO?

Abrenuntio.

ET OMNIBUS POMPIS ET OPERIBUS EIUS?

Abrenuntio.

ET OMNI FORNICATIONI DIABOLICAE?

Abrenuntio.

Non si può escludere, tuttavia, una diversa formulazione della domanda, qualora si considerino la grande varietà riscontrata ⁽³⁷⁾, l'utilizzazione, forse non esclusiva, da parte dello stesso Ambrogio

(34) PL XCIX, 857-858 (evidente l'imitazione persino nell'intestazione del capitolo II da confrontare con V.37-40).

(35) PL CVI, 56. Cf H. BOONE PORTER, *Maxentius of Aquileia and the North Italian Baptismal Rites*, «Ephemerides Liturgicae» 69 (1955) 3-9.

(36) Ed. crit., 164.

(37) La distribuzione della formula varierebbe da 2 a 7 stichi: cf V. SAXER, *L'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle: esquisse historique des rites et de leur signification*, in *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. XXXIII. Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale, 11-17 aprile 1985*, Spoleto presso la Sede del Centro, 1987, I: 185.

di una struttura a due membri ⁽³⁸⁾ ed in ambito gallicano la concordanza intorno a un'unica domanda ⁽³⁹⁾.

La rinuncia è presentata dall'Anonimo come «certissima cautio», impegnativa, dunque, quanto la promessa di pagamento del debitore al creditore ⁽⁴⁰⁾. Concerne il diavolo, le sue «pompe» ⁽⁴¹⁾, le sue opere e «ogni fornicazione» che a lui sia imputabile. La sequenza «diabolo et omnibus pompis et operibus» echeggia la formula del *Gelasiano* ⁽⁴²⁾. Suona insolito il vocabolo *fornicatio*, ma non tanto da poterne decretare l'estraneità alla formula, come suggerisce B. Capelle, il quale pensa altresì che si tratti di una rimembranza letteraria della rinuncia nella *Explanatio symboli* di Niceta di Remesiana ⁽⁴³⁾.

1.3. L'interrogatio de fide

Il fonte è il luogo nel quale si celebrano gli *interiores mysterii* (cf VI.18-20), inaugurati dalla richiesta di professare la fede.

Il legame dell'*interrogatio* con la *cautio* che la precede non è di immediata evidenza. Avviene un cambiamento di luogo mediante la discesa al fonte (VI.21-23), al quale l'Anonimo dedica un'insolita, lirica esaltazione (VI.23-26): «descendistis in fontem: fontem sacrum, fontem vitae, fontem redemptionis, fontem sanctificatum virtute caelesti, et ita sanctificatum ut homines post multa peccata diluendo sanctificent».

Non è chiaro se si alluda ad una formula di consacrazione, eventualmente pronunciata a questo punto dell'*ordo* ⁽⁴⁴⁾. Più pro-

(38) Molto chiara solo nel *De Sacramentis*, I, 2, 5: «Quando te interrogavit: Abrenuntias diabolo et operibus eius, quid respondisti? Abrenuntio. Abrenuntias saeculo et voluptatibus eius? quid respondisti? Abrenuntio.»; meno chiara in *Exameron* I, 4, 14 («abrenuntio tibi, diabole, et operibus tuis et imperiis tuis») e in *De Mysteriis* II, 5-7 («Renuntiasti diabolo et operibus eius, mundo et luxuria eius ac voluptatibus»); cf anche *De fuga saeculi* 8, 45 e 9, 57. Probabili complessivamente le due domande: cf A. PAREDI, *La liturgia*, 67.

(39) P. DE PUNIER, *Baptême*, in DACL II/1 (1925) 327. Per Cesario cf H. G. J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixth Century* (= *Analecta Gregoriana* vol. II Series Facultatis Hist. Ecclesiasticae), Romae apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1950, 179.

(40) Anche in Ambrogio: cf A. CAPRIOLI, *Battesimo*, 40.

(41) Cf H. LECLERCQ, *Satan*, 910-913.

(42) Cf B. CAPELLE, *Les «Tractatus de Baptismo»*, 117 (ma il *Gelasiano* ha formazione composita e include molti elementi qualificabili come gallicani: cf A. STENZEL, *Il battesimo*, 239 ss.).

(43) *Ivi*.

(44) È variabile la sua collocazione: A. NOCENT, *Unzione*, 328-330. G. KRETSCHMAR lamenta l'assenza di studi specifici e approfonditi sulle consacrazioni dell'acqua e dell'olio (*Nouvelles recherches*, 27).

tabilmente il predicatore ricorda il mutamento dell'acqua, percepibile non con gli occhi, ma con la mente, già indotto dalla precedente benedizione. Per l'azione dello Spirito Santo l'acqua battesimale, pur non distinguendosi per sostanza dalla comune acqua ⁽⁴⁵⁾, diviene mezzo per la remissione dei peccati e manifesta l'originaria intenzione creatrice di Dio, il quale «creavit aquas quibus corporales sordes ac visibiles diluuntur» (VI.27-33).

L'allusione al testo genesiaco è accompagnata dalla citazione di Gv 3, 5 («Nisi qui renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto...»), come accade frequentemente nei Padri per sottolineare la sinergia dello Spirito e del lavacro nella rigenerazione dell'uomo peccatore ⁽⁴⁶⁾. La medesima citazione ricorre nel *Gallicanum vetus*, nel *Gothicum* e nel *Bobiense* proprio nella circostanza della benedizione del fonte, riprendendo la primitiva tradizione siriana ed improntando l'intera concezione dell'iniziazione a preferenza della teologia paolina ⁽⁴⁷⁾.

Le domande rivolte ai battezzandi sembrano quattro (VI.41-46.72-75):

«... Interrogavimus: CREDITIS IN DEUM PATREM OMNIPOTENTEM?

Respondistis: CREDO.

Et rursus interrogavimus: CREDITIS IN CHRISTUM IESUM FILIUM EIUS, QUI NATUS EST DE SPIRITU SANCTO ET MARIA VIRGINE?

Respondistis singuli: CREDO.

Iterum interrogavimus: ET IN SPIRITUM SANCTUM?

Respondistis similiter: CREDO.

Quod autem interrogavimus: CREDITIS IN SANCTA ECCLESIA ET REMISSIONEM PECCATORUM ET CARNIS RESURRECTIONEM? non eo modo interrogavimus, ut quomodo in deum creditur, sic et in ecclesia[m] credatur dei».

Le prime tre derivano dall'esplicito comando di Gesù riferito in Mt 28, 19-20 ⁽⁴⁸⁾; l'ultima, introdotta come le altre ⁽⁴⁹⁾ e dunque probabilmente formulata dopo le altre, completa di fatto una recitazione breve del Simbolo.

Le domande battesimali sembrano concepite, dunque, secondo la valenza di una *redditio symboli*. In questo l'Anonimo si accosterebbe alla tradizione gallicana, che non prevedeva una *redditio*

(45) Tema tradizionale: cf P. DE PUNIER, *Bénédiction* (III. *Bénédictions de l'eau*), in DACL II/1 (1924) 686-689.

(46) Si veda R. SCOGNAMIGLIO, «Se uno non nasce da acqua e da Spirito...»: Gv 3,5 nell'interpretazione delle maggiori tradizioni esegetiche dei Padri, «Nicolaus» 8 (1980) 301-309.

(47) G. WINKLER, *Confirmation*, 6.

(48) Cf P. DE PUNIER, *Baptême*, 322.342.

(49) Si noti che per le prime due interrogazioni esiste nei manoscritti anche la variante «credis», anziché «creditis», come risulta dall'apparato dell'ed. crit., 119-120.

distinta dall'interrogazione battesimale ⁽⁵⁰⁾. Questa poi consisteva generalmente nella recitazione per intero del Simbolo sotto forma di questionario ⁽⁵¹⁾.

Ancora da tale area liturgica apprendiamo il probabile uso di amministrare il battesimo dopo la professione di fede e non alternando ciascuna delle interrogazioni con ognuna delle tre immersioni ⁽⁵²⁾. Dall'Omelia VI non emerge all'evidenza l'alternanza e, anzi, la possibile presenza di quattro interrogazioni rende difficoltosa l'ipotesi.

Il testo certamente parla di risposta del candidato ad ogni singola domanda e dice di una «*tertio repetita demersio*» (VI.139-140), ma i due momenti sembrano piuttosto in successione (VI.40-41.133-134): «*In hoc ergo fonte antequam uos toto corpore tingeremus, interrogauimus*»; «*Hae ergo quae hucusque diximus postquam uos pr[im]o credere promisistis, tertio capita uestra in sacro fonte demersimus*».

Non sono questi i soli motivi d'interesse presentati dall'Omelia. Il questionario battesimale consente al predicatore di dilungarsi nella ripresa dell'intero Simbolo ed è utile confrontare quanto qui l'Anonimo dice con le Omelie I.II.III, espressamente dedicate alla spiegazione del Simbolo.

L'analisi, condotta da G. Sobrero ⁽⁵³⁾, ha permesso di accertare che il predicatore conosce certo il Credo romano antico, ma lo contamina con il Niceno e con il Costantinopolitano, diffuso in Occidente solo dopo Calcedonia, e si appropria con molta scioltezza anche della terminologia calcedonense. Il tutto concorre ad una datazione di queste predicazioni non anteriore alla seconda metà del V secolo.

Il curatore della nuova edizione fa notare altresì che per la cristologia emergente nel *corpus* una fonte diretta è rappresentata dal *Libellus fidei* di Pelagio ed alla pneumatologia non è estraneo un influsso del *De Trinitate* dello stesso ⁽⁵⁴⁾.

Per limitarci all'Omelia VI che stiamo considerando, l'Anonimo così parla della fede trinitaria (VI.62-65): «*Tres ergo personas tenemus et credimus, idest patrem et filium et spiritum sanctum: unius potentiae, unius substantiae, unius aeternitatis, unius voluntatis, unius etiam deitatis*».

(50) H. G. J. BECK, *The Pastoral Care*, 176.

(51) P. DE PUNIER, *Baptême*, 328.

(52) *Ivi*, 329.

(53) Ed. crit., 203-213.

(54) Ed. crit., 209-213.

Nel *De Trinitate* leggiamo ⁽⁵⁵⁾: «confitemur Patrem et Filium et Sanctum Spiritum unius esse deitatis, unius aeternitatis, unius omnipotentiae, unius essentiae».

Nel *Libellus fidei* troviamo queste affermazioni a riguardo dello Spirito Santo ⁽⁵⁶⁾: «aequalem per omnia Patri et Filio voluntate, potestate, aeternitate, substantia».

Se in tutti questi casi potremmo anche pensare ad una *koiné* teologica, è difficile negare il calco là dove l'Anonimo parla dell'incarnazione (VI.112): «ideo naturae nostrae suscepit hominem». E nel *Libellus fidei* incontriamo ⁽⁵⁷⁾: «dicimus in fine saeculorum perfectum nostrae naturae hominem suscepisse ex Maria semper virgine».

Certamente, dunque, l'Anonimo utilizza gli scritti di Pelagio.

Fin qui ci siamo mossi sulle tracce di G. Sobrero, ma sussistono altre parentele letterarie degne di nota.

L'Omelia in esame parla della Trinità come di «tres personas unius substantiae in una deitate atque aequalitate vel coaeternitate» (VI.67-68). Del Figlio si dice che è «secundum substantiam divinitatis Patri coaeternus et coaequalis et consubstantialis» (VI.110-111). Si professa che alla fine avverrà la resurrezione «huius, non alterius corporis» (VI.87-88).

Esistono parallelismi evidenti tra l'Anonimo ed alcune testimonianze di area liturgica ispanica.

Nel «Post pridie» di una Messa votiva del *Liber ordinum* mozarabico si afferma di credere che Gesù Cristo «pro nostra salute incarnatum fuisse et in substantia deitatis Tibi esse aequalem» ⁽⁵⁸⁾ («Tibi» è evidentemente riferito al Padre). Nel breviario mozarabico si invoca: «Ingeniti Patris unigenite Filius Dei, Spiritui sancto coeternus et consubstantialis» ⁽⁵⁹⁾. Il testo del Credo riportato dal *Liber ordinum*, infine, recita: «carnis huius resurrectionem» (la sottolineatura della continuità tra il corpo attuale ed il corpo glorificato non indica, perciò, necessariamente una «vicinanza culturale» con la Chiesa aquileiese) ⁽⁶⁰⁾.

Concordanze interessanti emergono anche con il rituale battesimale del *Bobiense*.

(55) PL Suppl. I, 1553.

(56) PL XLV, 1716.

(57) PL XLV, 1717.

(58) Cf F. CABROL, *Mozarabe (la liturgie)*, in DACL XII/1 (1935) 435.

(59) *Ivi*, 467.

(60) Cf ed. crit., 219-220.238-239.

Si notano parallelismi nella citazione di 2 Cor 5, 10 («ante tribunal Christi»: VI.92), nell'espressione «post mortem» riferita alla resurrezione (VI.97) e, assai significativamente, nella locuzione tipicamente gallicana «Qui caelum et terram et maria et quae in eis sunt adque omnia elementa fecit ex nihilo» (VI.101-103) ⁽⁶¹⁾.

Cesario di Arles riassume in questo modo la fede nella resurrezione di Gesù: «Credite eum tertia die resurrexisse et nobis exemplum resurrectionis ostendisse» ⁽⁶²⁾. L'Anonimo spiega che possiamo sperare nella resurrezione «habentes idoneum resurrectionis exemplum Christum ipsum dominum nostrum verbum patris» (VI.108-109).

Com'è noto, frequentemente i compilatori di libri liturgici facevano ricorso a centonizzazioni di Padri ⁽⁶³⁾ ed in generale con molta libertà si attingeva al patrimonio della tradizione.

Tuttavia queste ed altre affinità dell'Anonimo con testimoni di area gallicana e ispanica inducono a chiedersi se non convenga spostare l'attenzione sulla Gallia, che dall'invasione visigotica intrecciò fitti rapporti con le Chiese della penisola iberica ⁽⁶⁴⁾, per individuarvi il luogo d'origine dei *Tractatus*.

1.4. *La triplice demersio*

Tingere e toto corpore (VI.40-41), che indicano l'atto e le modalità del battesimo, sono chiare reminiscenze tertullianee, non giustificate dal testo citato di Mt 28, 19 dove compare *baptizare* (VI.49-51) ⁽⁶⁵⁾.

L'ordo, prevedendo le tre immersioni, rimanda a due distinti «misteri»: le tre persone della Trinità, nel cui «nome» si è battezzati, e i tre giorni della sepoltura di Gesù, di cui il battesimo è «tipo», dal momento che il cristiano è conspolto «in baptismo» e risuscita «in fide» con Cristo mediante la remissione dei peccati (VI.135-142).

(61) Riprendiamo i più convincenti tra i parallelismi evidenziati da M. P. VANHENGEL, *Le Rite*, 211-212 (in particolare va rettificato 775C alla luce dell'ed. crit. che ha «natus», non «conceptus»). Vanhengel cita rispettivamente i nn. 250.253 («ante tribunal Christi»), 247 («post mortem») e 230.240 («Qui fecisti celum et terra, mare et omnia que in eis sunt») dell'ed. E. A. LOWE del *Messale di Bobbio*, Londra, 1920. Sempre importanti le osservazioni di A. WILMART, *Bobbio (Missel de)*, in DACL II/1 (1924) 947-949.

(62) Cf H. LECLERCQ, *Gallicane (Liturgie)*, in DACL VI/1 (1924) 583.

(63) M. HAVARD, *Centonisations patristiques dans les formules liturgiques*, in *Les origines liturgiques*, a cura di F. CABROL, Paris, Letouzey et Ané, 1906, 281-316.

(64) F. CABROL, *Mozarabe*, 461.

(65) Cf P. DE PUNNET, *Baptême*, 315.

La teologia paolina è ben presente al predicatore, che cita un lungo passaggio di Rm 6 (VI.143-151).

L'Anonimo, dunque, raccoglie in sintesi le due tradizioni fondamentali sul significato della triplice immersione e completa la teologia battesimale giovannea, allusa nell'utilizzazione di Gv 3, 5, con la ricchissima teologia paolina espressa da Rm 6, 3-6 ⁽⁶⁶⁾.

1.5. *L'infusio del chrisma sul capo*

Completato il battesimo, secondo quanto è stabilito «sancta institutione» (VII.4-5), il ministro procede in primo luogo all'*infusio* del crisma (VII.6-39).

Sul capo viene versato l'olio «sanctificationis» ovvero «santo» (VII.7.16) per conferire ai battezzati la dignità e l'onore sacerdotale e regale. Si ripete la trasformazione che già nell'Antico Testamento toccò a Davide e ai re d'Israele, che da privati cittadini divennero re, e che mutò Aronne per mano di Mosè da laico in sacerdote. Ma nell'economia neotestamentaria regno e sacerdozio non hanno più durata temporale: i *munera* conferiti una volta per tutte («semel»: VII.23) durano per la vita eterna, conformemente alla promessa non del *sacerdos* ministrante, ma dell'apostolo Pietro (1 Pt 2, 9) e dunque di Cristo stesso.

Il testo sollecita alcune sottolineature e domande.

L'Anonimo documenta un'unica unzione postbattesimale ⁽⁶⁷⁾.

Chrisma designa sia l'olio usato («chrismate, idest oleo sanctificationis»: VII.6-7) sia l'atto dell'unzione («chrisma, idest haec unctio quae uobis inposita est»: VII.21). Non si parla di *infusio* sulla fronte né di *consignatio*, ma di *infusio* sul capo di olio.

Il parallelo più prossimo per il rito è ravvisabile nei Sacramentari

(66) Cf R. SCOGNAMIGLIO, «*Se uno non nasce...*», 308. Per la tradizione gallicana: G. WINKLER, *Confirmation*, 6-7. Stimolanti le osservazioni di De Clerck sul legame Pasqua-battesimo stabilito mediante Rm 6 in V. SAXER, *L'initiation*, 200.

(67) Per uno sguardo complessivo sul problema dell'unzione o unzioni postbattesimali si vedano D. VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 54 (1958) 53-78 e E. LANGE, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Eglise d'Occident*, «Irénikon» 57 (1984) 324-346. A Roma le unzioni sono due: cf D. VAN DEN EYNDE, *Les rites*, 54-61. In Gallia è proibita la II unzione post-battesimale: cf *ivi*, 71-73; A. STENZEL, *Il battesimo*, 226 (dal Concilio di Orange del 441) e G. WINKLER, *Confirmation*, 3-13. Per la Spagna si veda B. LEWANDOWSKI, *Evolutio Ritus Liturgiae Confirmationis in Ecclesia Hispanica*, «Ephemerides Liturgicae» 85 (1971) 97-120. Per Milano e dintorni: *Id.*, *Evolutio Ritus Liturgiae Confirmationis in Ecclesia Mediolanensi*, *ivi*, 29-47 (anche l'Anonimo: 40-41); D. VAN DEN EYNDE, *Les rites*, 67-71 (anche l'Anonimo: 71) e A. CAPRIOLI, *Battesimo*, 55-66.75-91.

gallicani, in particolare nel *Gallicanum vetus* che prevede la rubrica «Infusio crismae» ⁽⁶⁸⁾.

Dei *tria munera*, che Giovanni diacono forse per primo esplicitamente collega con il compimento del battesimo ⁽⁶⁹⁾, ne sono ricordati due: quello regale, illustrato con il richiamo all'unzione di David ad opera di Samuele, frequente nella tradizione orientale e passato anche nel *Bobiense* – a proposito, però, dell'unzione prebattesimale ⁽⁷⁰⁾ – e quello sacerdotale ad imitazione di Aronne ⁽⁷¹⁾. La ragione è forse nella citazione di 1 Pt 2, 9, motivo conduttore anche del Prefazio crismale del *Gallicanum Vetus* ⁽⁷²⁾.

Degno di nota, infine, il fatto che il ministro di questo rito non cambia rispetto all'officiante dei precedenti.

L'unzione descritta è effettivamente un sacramento? Che rapporti ha con il battesimo?

Certamente l'Anonimo ne parla in termini di «mysterium» (VII.32) e conclude la spiegazione, prima di considerare la lavanda dei piedi, con la significativa espressione: «Impletis autem omnibus sacramentis». È ricevuto «semel» come il battesimo (VII.23; cf VI.162) ⁽⁷³⁾ e ne è distinto («Impleto enim baptisate»: VII.6) anche per funzione: il battesimo è *ablutio* per la remissione dei peccati; la crismazione è *consecratio* al fine di conseguire «regnum futurae gloriae et sacerdotium» (VII.24-39) ⁽⁷⁴⁾.

Qual è il ruolo dello Spirito Santo? L'Anonimo non ne fa parola. La dignità regale e sacerdotale è conferita «a domino» (VII.12). Nessun accenno, dunque, al dono dello Spirito o alla sua azione, associata piuttosto all'acqua battesimale.

(68) Cf M. P. VANHENGEL, *Le Rite*, 165 (riporta il n. 175 dell'ed. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, Roma, 1958) e 208-209.220-221; cf anche E. A. LOWE, *The Bobbio Missal*, n. 238.

(69) PL LIX, 403; cf E. LANNE, *Les sacrements*, 341 con n. 87.

(70) Cf G. WINKLER, *Confirmation*, 5.

(71) Interessante lo sviluppo del tema in Isidoro di Siviglia: si veda B. LEWANDOWSKI, *Evolutio ritus*, 109-112.

(72) Cf J. L. LEVESQUE, *The Theology of the Postbaptismal Rites in the Seventh and Eighth Century Gallican Church*, «Ephemerides Liturgicae» 95 (1981) 31 (cita dall'ed. MOHLBERG il n. 82).

(73) Dice l'Anonimo del crisma: «cum semel conlatum fuerit numquam est finiendum». Non è da escludere un'allusione al II canone del Concilio di Orange (441): «Nullum ministrorum, qui baptizandi recipit officium, sine chrismate usquam debere progredi quia inter nos placuit semel chrismari...»: *Concilia Galliae: A. 314–A. 506* (= CCL 148), Tournhout, 1963, 78.

(74) Identica distinzione in Isidoro: cf A. CHAVASSE, *La Bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la Liturgie Romaine*, «Revue du Moyen Age Latin» 1 (1945) 112.

Tuttavia la spiegazione dell'Anonimo è concisa ed ogni affermazione perentoria va esclusa, tenendo conto peraltro del fatto che è esigenza ben più nostra che non dei Padri l'associazione a ciascun rito di una distinta operazione ⁽⁷⁵⁾. Si osservi significativamente che anche nell'Omelia VII in esame il predicatore attribuisce alla crismazione, prima, la possibilità di conseguire «regnum futurae gloriae» e al battesimo, subito dopo, l'essere divenuti «filii regni» (VII.24-25.34).

Un ultimo interrogativo di grande interesse concerne l'assenza, per lo meno nel testo in nostro possesso, dei riti di imposizione della mano ⁽⁷⁶⁾ e della veste.

L'unica *inpositio* ricordata dall'Anonimo è quella del crisma: «hoc autem chrisma, idest haec unctio quae uobis inposita est». Non sembra casuale l'uso del vocabolo, tanto più se recuperiamo alcuni indizi.

1. È curiosa l'affinità dell'espressione appena citata con altre raccolte da D. Van den Eynde nel suo studio sulla confermazione in ambito latino ⁽⁷⁷⁾:

a) l'anonimo rimaneggiatore luciferiano del *De Trinitate* di Eusebio di Vercelli accompagna all'invocazione dello Spirito septiforme la *manus impositionis chrismae* (mano dell'imposizione del crisma);

b) un'inversione si osserva in area gallicana nella designazione del rito che riconcilia gli eretici: *manus inpositio chrismae* (imposizione della mano del crisma);

c) nel *Liber ordinum* mozarabico troviamo sia la *manus inpositio* sia la variante *manus impositionis*.

Pare di cogliere una sorta di incertezza nella tradizione su ciò che nel rito è da considerarsi centrale, se l'imposizione della mano o l'imposizione del crisma. R. De Latte, occupandosi del rituale battesimale di Agostino, formula l'ipotesi che a seguito della pole-

(75) L'osservazione è preziosa anche per interpretare correttamente le testimonianze di Ambrogio e di Agostino: si vedano, rispettivamente, gli studi di P. JACKSON, *The Meaning of «spiritale signaculum» in the Mystagogy of Ambrose of Milan*, «Ecclesia Orans» 7 (1990) 81-88 e di R. DE LATTE, *Saint Augustin et le Baptême. Etude liturgico-historique du rituel baptismal des adultes chez Saint Augustin*, «Questions Liturgiques» 56 (1975) 216-217.

(76) D. VAN DEN EYNDE ne nota l'assenza nell'Anonimo, ma anche nei Sacramentari gallicani dal VI all'VIII secolo: *Les rites*, 70.74-76.

(77) D. VAN DEN EYNDE, *Les rites*, 67.

mica antidonatista s'introduca in Occidente «un glissement» dall'imposizione delle mani (meglio si direbbe: della mano) all'unzione quale rito preferenzialmente simbolico del dono dello Spirito ⁽⁷⁸⁾.

2. Nessun accenno nell'Anonimo alla veste candida indossata dai neobattezzati.

Segnalammo in precedenza, senza approfondire l'argomento, una serie di curiose interferenze (*supra*, I.1.).

Nell'Omelia V.117-118 il predicatore invita a custodire il sacramento ricevuto, il battesimo, «usque ad mortem inuiolatum adque integrum» e nell'Omelia VI.161-162 ripete l'esortazione variandola: «usque ad finem integrum immaculatumque».

Osserviamo i paralleli nel *Gothicum* (ed. Mohlberg) e nel *Bobiense* (ed. Lowe) ⁽⁷⁹⁾.

Nel *Gothicum*, al n. 261: «Dum crisma eum tangis, dicis: Perungo te crisma sanctitatis, tonicam immortalitatis qua(m) dominus noster iesus christus traditam a patre primus accepit ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal christi et vivas in saecula saeculorum».

Al n. 263: «Accipe vestem candidam, quam immaculatam perferas ante tribunal domini nostri iesu christi. Amen».

Al n. 265: «Item alia. Baptizatis et in christo coronatis, quos dominus noster a crisma petentibus regeneratione donare dignatus est, praecamur, omnipotens deus, ut baptismum, quos acceperunt, immaculatum ipsum perferant usque in finem: per dominum».

Nel *Bobiense*, al n. 250: «Superindues eum ueste dicens: Accipe uestem candidam, quam immacolatam perferas ante tribunal christi».

Al n. 253: «Post baptismum. Laudis et gracias domino referamus, fratres dilectissimi quod augere dignatus est aeclesie suae congregacione per carus nostros qui modo baptizati sunt petamus ergo de domini misericordia ut baptismum sanctum quod acceperunt inlibatum inuiolatum et immaculatum perferant ante tribunal christi».

Al n. 254: «Item alia. domine deus omnipotens famulus tuos quos iussisti renasci ex aqua et spiritu sancto, conserua in eis baptismum sanctum quod acceperunt et in nomenis tui sanctificacionem perficere dignare: ut proficiat in illis gracia tua semper et quod te donante susceperunt uite suae integritate custodiant».

Le recenti ricerche ad opera di M. P. Vanhengel, di J. L. Levesque e di G. Winkler ⁽⁸⁰⁾ hanno sgombrato il campo da taluni passati fraintendimenti.

(78) R. DE LATTE, *Saint Augustin*, 217.

(79) Si vedano i testi insieme in M. P. VANHENDEL, *Le Rite*, 165-167.

(80) Cf M. P. VANHENDEL, *Le Rite*, *passim*; J. L. LEVESQUE, *The Theology*, 16-24; G. WINKLER, *Confirmation*, 4-5.

Si è provveduto, anzitutto, ad espungere dalla formula per l'unzione l'aggiunta [indua te], suggerita da C. Mohlberg nella sua edizione critica del *Gothicum* (n. 261: «Perungo te crisma sanctitatis, [indua te] tunicam immortalitatis») ⁽⁸¹⁾.

In realtà non è strano il fatto che «tonicam immortalitatis» sia apposizione di «crisma sanctitatis» ⁽⁸²⁾. Spesso nella tradizione siriana, influente nell'ambiente gallicano, l'unzione o la risalita dall'acqua sono illustrati con la metafora del rivestire la veste dell'Adamo paradisiaco ⁽⁸³⁾.

Alla crismazione come veste alludono anche Fausto di Riez ed il Sacramentario Gelasiano *Vaticanus Reginensis 316* ⁽⁸⁴⁾.

Il *Gothicum*, dunque, indica nel crisma quella tunica che va portata («perferas») «integram et inlibatam... ante tribunal christi». Esiste, però, dopo la lavanda dei piedi, il rito dell'imposizione della veste candida, della quale si dice che va portata («perferas») «inmaculatam... ante tribunal domini nostri iesu christi». Nell'orazione conclusiva è il battesimo che dev'essere portato («perferant») «inmaculatum...usque in finem».

Nel *Bobiense*, all'atto della vestizione che segue la crismazione, il ministro invita a portare («perferas») la veste «inmacolatam...ante tribunal christi», mentre al termine dei riti postbattesimali s'invoca la misericordia di Dio, affinché i neobattezzati portino («perferant») il loro battesimo «inlibatum inviolatum et inmaculatum...ante tribunal christi», ovvero lo custodiscano «uite suae integritate».

Il *Gallicanum vetus* non presenta somiglianze di questo tipo con l'Anonimo e non riporta una rubrica per la vestizione.

Dalla sottile analisi comparativa, M. P. Vanhengel conclude che la formula «Accipe uestem» del *Bobiense* non poteva far parte del rituale primitivo, del quale è testimone il *Gallicanum*, e deriverebbe dall'intendimento di rendere «plus intelligible le sens de la chrismation» immediatamente precedente ⁽⁸⁵⁾. Lo studioso osserva altresì che le locuzioni dell'Anonimo «usque ad... seruetis/custodire» e «ante tribunal christi» non derivano dall'«Accipe uestem» del *Bobiense*, ma dal «Perungo te» del *Gothicum*, il quale pure originariamente non doveva contenere l'«Accipe uestem» ⁽⁸⁶⁾.

(81) La storia della questione in J. L. LEVESQUE, *The Theology*, 17-18.

(82) *Ivi*, 17.

(83) G. WINKLER, *Confirmation*, 4; per Teodoro di Mopsuestia cf E. MAZZA, *Elementi di «inculturazione»*, 188.

(84) Cf J. L. LEVESQUE, *The Theology*, 18.

(85) M. P. VANHENDEL, *Le Rite*, 215.219.

(86) *Ivi*, 218.

La complessa argomentazione dell'Autore, richiamata per sommi capi, fa emergere collateralmente il grande interesse della testimonianza dell'Anonimo, a riguardo della quale ci limitiamo ad alcune conclusioni.

Il rituale dell'Anonimo è estremamente semplice e prevede una sola *inpositio* postbattesimale, quella del crisma infuso sul capo, e la lavanda dei piedi, a somiglianza del rituale offerto dal *Gallicanum*, il più lineare e probabilmente primitivo dei tre considerati.

Le analogie letterarie con il *Gothicum* e con il *Bobiense* non vanno trascurate. I due «Messali» sono notoriamente nati dalla fusione di rituali differenti e, dunque, da uno sforzo di armonizzazione non sempre agevole. Le versioni da noi conosciute adombrano esemplari antecedenti più lineari, ipotizzabili a partire dal *Gallicanum*, da un lato, e da testimonianze di Padri, dall'altro, tra cui, non ultimo per importanza, l'Anonimo.

La comparazione risulta particolarmente illuminante a riguardo del rito della veste. Esso non può ritenersi primitivo e deriva probabilmente da un offuscamento delle ragioni per le quali il crisma poteva essere chiamato «tunica d'immortalità». L'Anonimo ancora conserva la forma dell'infusione sul capo, simbolismo sufficientemente trasparente dell'indossare, se si mantiene memoria del plesso olio-capo-Aronne-veste del Salmo 132, citato anche dall'Anonimo (VII.17-18), e di numerose altre allusioni bibliche⁽⁸⁷⁾. Ma nel *Gothicum*, anziché l'*infusio*, troviamo un tocco (n. 261: «Dum crisma eum tangis...») e nel *Bobiense* una *suffusio* sulla fronte (n. 249: «Suffundis crisma in fronte eius dicens...»). Entrambe le versioni pervengono ad una diluizione innegabile del simbolismo dell'indossare.

Sulla scorta dei molti parallelismi notati occorre aggiungere un rilievo. Il «nuovo» rito della veste non soltanto mantiene in vita questo simbolismo non più associato immediatamente alla crismazione, ma sulla veste si spostano anche gli attributi che in precedenza qualificavano il battesimo. Non a caso nell'Anonimo «inuiolatum», «integrum», «inmaculatum» si riferiscono sempre al battesimo; nel *Gothicum* e nel *Bobiense* ora al battesimo ora alla veste, ma, in questo caso, primitivamente al crisma.

Possiamo concludere che il nostro predicatore appare allusivo testimone non di uno, bensì di più *glissements*:

a) un *glissement* dell'*inpositio*, principalmente relativa al crisma, non alla mano⁽⁸⁸⁾

(87) Si veda il dossier riassuntivo di J. L. LEVESQUE, *The Theology*, 17-21.

(88) G. WINKLER suggerisce che anche l'espressione «in confirmatione», usata dapprima in Sinodi della Gallia, non alluda all'imposizione della mano, ma all'unzione in oggetto: *Confirmation*, 11.

b) un secondo, complesso *glissement*, di cui cogliamo soprattutto l'origine e l'esito, per il quale dal rito del battesimo quale «realità»/veste da conservare intatta fino al giorno del giudizio si distingue progressivamente un rito postbattesimale apposito, l'*inpositio* della veste candida, che tale deve comparire anche alla fine, «davanti al tribunale di Cristo». Come tappa intermedia potremmo indicare il rito dell'unzione con il crisma, «tunica d'immortalità», al quale non è esplicitamente riferito il dono dello Spirito.

L'amplificazione dell'unico atto battesimale in una pluralità di riti corrisponde evidentemente al desiderio di ridonare, secondo l'espressione di P. Jackson, quel «sovraccarico simbolico» del battesimo d'acqua, che facilmente sfugge in una percezione simultanea, ma non nell'esperienza di una sequenza d'atti ⁽⁸⁹⁾.

1.6. *Il mandatum domini*

«Impletis omnibus sacramentis» (VII.40), compiuti cioè il battesimo e l'*unctio*, viene trasmesso il «mandatum domini» (VII.40.50; cf 55.77.84) mediante un rito accompagnato da una formula («et exemplo et sermone»: VII.41; cf 40-116).

Si tratta della lavanda dei piedi, operata dal ministro per sollecitare nei neobattezzati l'imitazione quanto all'ospitalità e all'umiltà (VII.41-48). L'imitazione, però, si volge in primo luogo al Signore Gesù, il quale non soltanto lasciò l'*imperium* del gesto, ma ne offrì l'esempio, come leggiamo in Gv 13, 12-17 (VII.49-69). La degnazione del Maestro esclude che vi possa essere discepolo il quale disdegni («dedignatur»: VII.50.71.75) o arrossisca («erubescit»: VII.52.79) di lavare i piedi ai fratelli, agli ospiti, ai poveri, a coloro che non contano in questo mondo (VII.49-54.70-80).

Il *mandatum* trasmesso nel rito suscita una *sponsio* (VII.84) irrevocabile, cioè la promessa di compiere «omnia opera humilitatis» (VII.80), per non incorrere «in futuro» (VII.111) nel severo giudizio di Dio, come accadde al popolo giudaico destinatario di altri *mandata* non osservati (VII.81-116).

L'Anonimo è chiaro testimone, dunque, della lavanda dei piedi nella sua collocazione postbattesimale, un rito di cui si conosce la pratica unicamente nell'Italia settentrionale e nella Gallia ⁽⁹⁰⁾.

(89) P. JACKSON, *The Meaning*, 90; cf G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches*, 8-11.

(90) Lo studio fondamentale rimane quello di P. F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (= Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», «Subsidia» 28), Roma, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1983.

Il sostantivo *mandatum*, che lo designa nell'Anonimo, è termine tecnico, per quanto sappiamo da altri testimoni ⁽⁹¹⁾.

Il significato risulta chiaro: la lavanda non è sacramento (cf «Impletis omnibus sacramentis»: VII.40) e non si parla di purificazione dal peccato, come nella tradizione battesimale quartodecimana e ancora in Ambrogio, ma di *sponsio* di ospitalità e di umiltà.

La formula pronunciata doveva essere simile a quella riportata dai Sacramentari gallicani ⁽⁹²⁾, forse più vicina al *Bobiense*, che, unico, menziona come l'Anonimo i *pauperes* ed il *lintheum* «quo erat praecinctus» il Signore Gesù.

Troviamo nel *Bobiense*:

n. 251: «Collectio ad pedis lauando Ego tibi labo pedis sicut dominus noster iesus christus fecit discipulis suis; ita et ut facias hospitibus et peregrinis».

N. 252: «Dominus noster iesus christus de lenteo quo erat praecinctus tersit pedis discipulorum suorum et ego facio tibi tu facias peregrinis, hospitibus et pauperibus».

Nel *Gothicum*:

n. 262: «Dum pedis eius lauas, dicis Ego tibi lauo pedis sicut dominus noster iesus christus fecit discipulis suis, tu facias hospitibus et peregrinis ut habeas uitam aeternam».

Nel *Gallicanum*:

n. 176: «Ad pedes lauando Dominus et saluator noster iesus christus apostolis suis pedes lauit: ego tibi pedes labo ut et tu facias hospitibus et peregrinis qui ad te uenerint. Hoc si feceris, habebis uitam aeternam in saecula saeculorum: Amen».

Anche Massimo I, vescovo di Torino, ricorda ai suoi fedeli gli «hospites sive peregrini», verso i quali si rivolge l'impegno assunto in concomitanza con il battesimo ⁽⁹³⁾.

(91) Cf H. LECLERCQ, *Lavement (Lavage liturgique de la tête, des mains, des pieds)*, in DACL VIII/2 (1929) 2007-2009.

(92) Cf M. P. VANHENGEL, *Le Rite*, 165-166 e 212. Interessante anche il confronto con l'esclamazione nella «Oratio post pedes lavatos» del *Liber ordinum* mozarabico: «quique non es dedignatus pedes lavare discipulorum, qui es etiam Deus angelorum» (Cf H. LECLERCQ, *Lavement*, 2007).

(93) Serm. XVII.91 dell'ed.crit.: *Maximi Episcopi Taurinensis collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis edidit Almut Mutzenbecher* (= CCL XXIII), Tournhout, 1962. Si veda anche l'articolo della sottoscritta: *La fisionomia delle feste e dei tempi liturgici maggiori nella Chiesa Torinese durante l'episcopato di san Massimo (IV-V secolo)*, «Ephemerides Liturgicae» 106 (1992) 222-223.

È singolare nell'Anonimo l'espressione «pedes fratrum et hospitum», che forse tradisce l'origine monastica di questa particolare versione del rito⁽⁹⁴⁾. Colpiscono le affinità con la *Regula Magistri*, che contempla la *lotio* quale rito del giovedì santo, e soprattutto con la regola gallica di Ferreolo di Uzès⁽⁹⁵⁾.

Una vera e propria imitazione letteraria riscontriamo in Cesario, formatosi a Lérins dal 490 al 499 e divenuto poi vescovo di Arles. Le sue esortazioni all'esercizio dell'ospitalità e la condanna dei nobili del tempo, sdegnosi nei confronti dei poveri, ricalcano i termini del nostro predicatore (cf l'uso di «dedignantur», «erubescant» e «in futuro») (96).

Ancora una volta siamo sospinti ad indicare di preferenza nell'area gallicana l'*humus* dell'Anonimo, il quale probabilmente non fu estraneo ad un qualche diretto influsso monastico.

CONCLUSIONI

Nel corso della ricerca sono emersi numerosi elementi che cooperano all'indicazione dell'area liturgica dell'Anonimo e sollevano interrogativi nel più ampio panorama di storia della liturgia. Proviamo a raccogliarli, seguendo l'ordine dei riti.

1. Abbiamo riscontrato che l'unzione prebattesimale concerne soltanto orecchie e nari. Ha come significato fondamentale quello di iniziare all'ascolto proprio del credente e al gusto della sequela, ma non è priva di valenze esorcistiche.

Tra gli imitatori dell'Anonimo, il più fedele e prossimo nel tempo è Giovanni diacono, che ancora parla di orecchie e nari, pur inserendo la citazione in un contesto rituale evidentemente estraneo e considerando *scrutinium* il rito. Il commentario precarolingio *Primo paganus*, da cui dipendono Alcuino e, tramite costui, Carlomagno, omette la *aures* e aggiunge le unzioni ad altre parti del corpo conformemente all'*ordo* romano. In Leidrado, invece, che ricalca il nostro testo e non l'Epistola ad *Senarium* di Giovanni,

(94) Cf P. F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, 157-176.

(95) *Ivi*, 174 con n. 55. Mentre con la *Regula Magistri* abbiamo in comune la menzione dei *fratres*, più consistente la parentela con la *Regula* di FERREOLO: «Abbas... lavare vero pedes fratrum sive etiam peregrinorum, divinum imitatus exemplum, saepius studebit, implens dominicum mandatum et tradens monachis operibus potius quam verbis exemplum» (*Reg.* 38, PL LXVI, 974).

(96) Cf *ivi*, 168-169. Ci riferiamo in particolare al Serm. 202,1 in CCL CIV, 814, ma si vedano anche i Serm. 14,2 e 16,2 in Sch 175, 432.456 e Serm. 86,5 in CCL CIII, 356.

l'unctio diventa *tactus narium et aurium*, compiuto non con olio, ma «sputo». Si noti, infine, che nei Sacramentari romani o romanizzati avviene una curiosa fusione: il rito esorcistico dell'*Effeta* è spiegato in termini di *apertio in odorem suavitatis*.

La presenza di questa unzione prebattesimale esclude che patria di questi *Tractatus* siano l'Africa o l'Oriente.

Più cauti saremmo nell'accantonare l'ipotesi di un *ordo* gallicano rispetto a B. Capelle, il quale ritiene che l'attestazione del rito nel *Bobiense* (e non nel *Gallicanum* né nel *Gothicum*) sia dovuta a «l'influence romaine par le canal celtique» (97). È difficile discernere l'origine degli elementi che confluiscono nel *Gelasiano* a noi noto. Che cosa può dirsi originariamente gallicano e che cosa è genuinamente romano? Identico problema si pone per i «tratti romani» evidenziati nella formulazione dell'*abrenuntiatio* e dell'*interrogatio* battesimali.

Occorrerà piuttosto guardare al concorso degli indizi e, nel caso dell'unzione prebattesimale, non è senza significato che tracce ne esistano anche in area gallicana e che la sua pratica con olio (sulla bocca e sulle orecchie) si mantenga a lungo e soltanto nella Chiesa ispano-visigotica (98).

2. L'analisi dell'*abrenuntiatio* ha consolidato l'idea di una grande varietà dei formulari in uso.

I rapporti di questa *cautio* con la benedizione del fonte, da un lato, e l'*interrogatio de fide*, dall'altro, non sono risultati chiari; la citazione di Gv 3, 5 prima della professione battesimale e la prossimità a testimoni della liturgia gallicana sono forse allusioni alla formula di benedizione dell'acqua, ma non è detto che ritualmente essa avvenisse a questo punto.

3. Le quattro domande dell'*interrogatio de fide* sembrano fungere da *redditio symboli* e precedere la triplice immersione.

Anche in questo caso non mancano analogie con quanto è noto in ambito gallicano. Il testo dell'*interrogatio* è quello del Credo romano, ma l'Anonimo dimostra di conoscere e utilizzare disinvoltamente sia il Simbolo Costantinopolitano sia la terminologia di Calcedonia. Sono evidenti affinità linguistiche con Pelagio, con Cesario di Arles, con il *Bobiense* e con testimonianze di area mozarabica.

(97) B. CAPELLE, *Les «Tractatus de Baptismo»*, 117 con n. 2.

(98) Cf P. DE PUNET, *Apertio*, 2534 e J. F. RIVERA, *Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique*, «La Maison-Dieu» 58 (1959) 44-45.

4. La triplice *demersio* è spiegata facendo ricorso a diversi filoni di pensiero e alla teologia paolina di Rm 6.

5. L'*infusio* sacramentale con il crisma, che non è preceduta né seguita dalla vestizione, è al contempo legata al battesimo e distinta da esso. Il ministro non cambia e non si manifesta il significato pneumatico del rito. I *munera* sacerdotale e regale vengono conferiti attraverso questa *unctio*, della quale si dice che è «inposita».

Sulle tracce di questa *inpositio* abbiamo scoperto un intreccio di notevole interesse, fondato su riscontri letterali, tra «rivestimento» battesimale, *infusio* crismale, *manus impositionis chrismae* / *manus impositio chrismae* e vestizione. Il riferimento preferenziale si è rivelato di nuovo quello dei Messali gallicani con riscontri in documenti mozarabici.

6. La lavanda dei piedi è attestata in collocazione postbattesimale. Essa è *mandatum domini* che sollecita una *sponsio* di ospitalità e di umiltà. La citazione dei *fratres*, quali destinatari della cura promessa, rammenta il luogo di origine di questa versione del rito, vale a dire l'ambiente monastico.

Significative le affinità con l'area gallicana e con Massimo di Torino (non evidente l'influsso ambrosiano) e la stretta parentela testuale con Cesario.

Molti davvero sono gli indizi che concorrono a situare l'Anonimo non tra Verona ed Aquileia, ma in una comunità cristiana di tradizione liturgica gallicana, forse con intensi scambi con la Chiesa ispano-visigotica. L'ordinamento rituale, queste relazioni, le somiglianze con Cesario, le affinità con il *Bobiense* e con gli altri Messali gallicani, i rapporti con un *Gelasiano* antico, ricco di elementi gallicani, di cui si serve anche Giovanni diacono, consigliano di guardare in direzione della Gallia o dell'Italia nord-occidentale.

MILENA MARIANI PUERARI
Via A. De Gasperi, 2
22035 Canzo (Co)