

Pierpaolo Caspani *

LA CONFERMAZIONE SACRAMENTO DELLO SPIRITO?

SOMMARIO: I. IL DIBATTITO PRECEDENTE IL CONCILIO: 1. *Il dibattito in ambito anglicano*; 2. *Il dibattito in ambito cattolico* – II. GLI ORIENTAMENTI DELLA LETTERATURA POSTCONCILIARE: 1. *La confermazione come nuova effusione dello Spirito*; 2. *La confermazione come «dono dello Spirito»*; 3. *La confermazione come «pienezza del dono battesimale dello Spirito»*; 4. *La confermazione come esplicitazione della dimensione pneumatologica del battesimo* – III. LINEE DI SINTESI E PROSPETTIVE: 1. *Lo Spirito Santo nella confermazione e nel battesimo*; 2. *Lo Spirito Santo nella celebrazione eucaristica*; 3. *Lo Spirito Santo negli altri sacramenti*; 4. *L'azione dello Spirito nei sacramenti e al di fuori di essi*

«Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti»: queste parole riprendono «l'antichissima formula propria del rito bizantino, con la quale si esprime il dono dello stesso Spirito Santo e si ricorda l'effusione dello Spirito che avvenne nel giorno di Pentecoste»¹. Secondo il dettato della costituzione apostolica *Divinae consortium naturae*, insieme alla crismazione, tali parole costituiscono l'«essenza stessa del rito della confermazione»². Esse si riferiscono al «dono che è lo Spirito stesso», non invece a «un dono che viene dallo Spirito e che è da esso distinto»³. Questa prospettiva è coerente con il legame che la costituzione pone tra la confermazione e il «dono

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

¹ PAOLO VI, «Costituzione apostolica sul sacramento della confermazione *Divinae consortium naturae*», 15 agosto 1971, in *Rito della Confermazione*, Libreria Editrice Vaticana, 1972, 13-21: 20 (*editio typica*: PAULUS VI, *Constitutio Apostolica de Sacramento Confirmationis Divinae Consortium Naturae*, in *Ordo Confirmationis. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971, 7-15).

² PAOLO VI, «Costituzione apostolica», 14.

³ B. BOTTE, «Problèmes de la confirmation», *Questions Liturgiques* 53 (1972) 3-8: 5 (trad. nostra). La precisazione è ripresa dalla Commissione per l'interpretazione dei decreti del Vaticano II: «Per verbum, ergo, “Donum”, quod habetur in formula sacramentali, primo loco non intelleguntur *dona*, quae a Spiritu Sancto veniunt, sed Spiritus Sanctus, qui ipse est Donum, a quo veniunt alia dona particularia»: PONTIFICIA COMMISSIO DECRETIS CONCILII VATICANI II INTERPRETANDIS, «Commentarium», *Notitiae* 8 (1972)

ineffabile, lo Spirito santo stesso»⁴, la cui azione è presentata in rapporto alla missione di Cristo e degli apostoli. D'altra parte, nella costituzione non manca un cenno alla prospettiva tipica della riflessione occidentale, che individua gli effetti della confermazione nella linea del rafforzamento di quanti sono rinati nel battesimo⁵. In questa prospettiva, in termini più articolati, i *Praenotanda* al rito affermano che lo Spirito Santo donato nella confermazione «rende i fedeli in modo più perfetto conformi a Cristo e comunica loro la forza di rendere a lui testimonianza, per l'edificazione del suo Corpo nella fede e nella carità»⁶.

Non si può escludere che i due modi di illustrare l'effetto del sacramento – quello che si riferisce al dono dello Spirito Santo e quello che parla di un rafforzamento del battezzato – siano semplicemente accostati. Non manca però chi ritiene che il ricorso al tema biblico del dono dello Spirito abbia in fondo lo scopo di «giustificare la teologia della confermazione come perfezione cristiana e forza per la testimonianza»⁷ e sia quindi riconducibile alle prospettive consuete della riflessione occidentale. Secondo un'altra interpretazione, invece, le affermazioni relative alla più perfetta conformazione a Cristo e al rafforzamento in vista della testimonianza possono essere rilette alla luce del fulcro unificante, costituito dal dono dello Spirito: gli elementi indicati, cioè, sarebbero in sostanza «delle modalità di azione dello Spirito Santo, il cui dono è giustamente

281-286: 285. Questa interpretazione della formula della crismazione non pare però maggioritaria nell'ambito della tradizione ortodossa.

⁴ PAOLO VI, «Costituzione apostolica», 16.

⁵ «Difatti i fedeli, rinati nel Santo Battesimo, sono corroborati dal sacramento della Confermazione»: PAOLO VI, «Costituzione apostolica», 13.

⁶ *Rito della Confermazione*, n. 2. Questi testi riecheggiano le affermazioni di LG 11: «Col sacramento della confermazione [i fedeli] vengono vincolati più perfettamente alla chiesa, sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito Santo, e in questo modo sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere con la parola e con l'opera la fede come veri testimoni di Cristo»: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*», n. 11, in *EV* 1, n. 313; la nota 5 fa riferimento a Cirillo di Gerusalemme, Nicola Cabasilas e Tommaso d'Aquino. Per un commento, cf G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione «Lumen Gentium»*, Jaca Book, Milano 1975, 142-143. Un giudizio critico nei confronti di LG 11 si trova in R. FALSINI «Cresima e iniziazione cristiana: l'attuale dibattito nella chiesa cattolica», *Studi Ecumenici* 13 (1995) 73-90: 76.

⁷ A. NOCENT, «Vicissitudes du rituel de la confirmation», *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972) 705-720: 708 (trad. nostra).

ritenuto l'effetto proprio e caratterizzante della Cresima»⁸. Se, come pare, quest'ultima interpretazione esprime la visione della confermazione che ha guidato la revisione del rituale, bisogna riconoscere il debito che tale revisione ha nei confronti delle tesi di L. Bouyer e B. Botte⁹. Dopo averle presentate sullo sfondo del dibattito precedente il Vaticano II (I), offriamo una panoramica del modo in cui la letteratura postconciliare ha articolato il rapporto tra confermazione e dono dello Spirito (II), per raccogliere infine alcune linee di sintesi e di prospettiva sul tema (III).

I. IL DIBATTITO PRECEDENTE IL CONCILIO

1. Il dibattito in ambito anglicano

Le riflessioni di L. Bouyer riecheggiano le posizioni dello studioso anglicano G. Dix il quale, riferendosi direttamente alla *Traditio Apostolica*, rileva che, fino al III sec., l'iniziazione cristiana è un rito unitario, nel quale l'abluzione sembra configurarsi come semplice preliminare al dono dello Spirito, che la maggior parte dei Padri attribuisce al rito dell'unzione o, in subordine, all'imposizione delle mani¹⁰. Questa struttura rituale indica nella confermazione il rito che conferisce sacramentalmente il dono dello Spirito, principio positivo della vita cristiana. Il battesimo d'acqua, pertanto, pur essendo necessario per la remissione dei peccati, è in se stesso radicalmente incompleto senza il «complemento positivo» rappresentato dalla confermazione. L'evoluzione storica successiva, che vede il distacco della confermazione dal battesimo, ha determinato la progressiva perdita del senso della confermazione, ridotta a semplice rafforzamento della grazia battesimale. Alle posizioni di Dix, si contrappone il patrologo

⁸ R. FALSINI, «La Cresima nel quadro dell'iniziazione. Rapporto con il battesimo», in *Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni di S. Marsili*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981, 441-456: 451.

⁹ Cf A. HOUSIAU, «La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980)», *La Maison-Dieu* 149 (1982) 27-55: 39.

¹⁰ Cf G. DIX, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Dacre Press, Westminster 1953³ (1946'). L'archetipo della posizione sostenuta da Dix può essere considerato A.J. MASON, *The relation of Confirmation to Baptism. As taught in Holy Scripture and the Fathers*, Longmans, Green & Co., London 1891. Un inquadramento della posizione di Mason e Dix si trova in C. BUCHANAN, «Confirmation», in D.R. HOULETON (ed.), *Growing in Newness of Life. Christian Initiation in Anglicanism Today*, The Anglican Book Centre, Toronto 1993, 104-126.

G.W.H. Lampe, interprete della corrente «evangelica» dell'anglicanesimo, vicina agli orientamenti della Riforma. A suo parere, il «sigillo dello Spirito» è già dato col battesimo. Di conseguenza la confermazione è il momento in cui chi ha ricevuto il battesimo da piccolo, una volta divenuto ragazzo o adolescente, entra in una più profonda percezione del sigillo che già possiede e assume in modo consapevole gli obblighi legati al battesimo¹¹.

Si deve a un altro autore anglicano, L.S. Thornton, il tentativo di articolare in termini non concorrenziali il rapporto fra ciò che lo Spirito opera rispettivamente nel battesimo e nella confermazione¹². L'esame della documentazione biblica e patristica relativa ai primi tre secoli conduce a parlare di questi due riti come di due punti focali di quell'unico complesso mistero che è l'iniziazione cristiana. L'azione dello Spirito in queste due fasi è letta in analogia con il duplice intervento dello Spirito nella vita di Gesù. All'azione dello Spirito che ha reso possibile l'incarnazione del Figlio di Dio corrisponde infatti l'azione dello Spirito che nel battesimo introduce i credenti nell'umanità del Signore. Così pure, all'intervento dello Spirito in relazione col battesimo di Gesù al Giordano, nel quale al Salvatore è offerto l'«equipaggiamento» necessario al compimento della sua missione, corrisponde l'intervento dello Spirito nella confermazione che dispensa ai battezzati i doni necessari per vivere in pienezza la loro vocazione di membra del Corpo di Cristo. Un'ulteriore analogia è introdotta da Thornton rilevando che una prima tappa dell'iniziazione dei discepoli si concluse a Pasqua, ma il completamento di tale processo si ebbe con la Pentecoste. Analogamente, il battesimo segna per il neofita l'entrata in una nuova nascita attraverso la morte e risurrezione, mentre la confermazione rappresenta la sua partecipazione al dono pentecostale dello Spirito.

¹¹ G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Longmans - Green and Co., London - New York - Toronto 1951.

¹² L.S. THORNTON, *Confirmation. Its place in the baptismal mystery*, Dacre Press, London 1954.

2. Il dibattito in ambito cattolico

2.1. La posizione di L. Bouyer

Secondo Bouyer¹³ Dix si contraddice quando, dopo aver messo in luce l'unità celebrativa dell'antica iniziazione, distingue in modo troppo rigido gli effetti del battesimo da quelli della confermazione. Proprio la struttura rituale unitaria dell'iniziazione, messa in luce dallo studioso anglicano, rappresenta un punto di non ritorno per la riflessione. Tale struttura indica nell'eucaristia il culmine di un processo di iniziazione al cristianesimo, che è insieme iniziazione alla vita nella Chiesa e quindi alla stessa celebrazione eucaristica. Di quest'unica iniziazione all'eucaristia, il battesimo e la confermazione sono le due fasi successive, ma inseparabili: il battesimo è legato specialmente alla morte e risurrezione di Cristo, mentre la confermazione è connessa alla partecipazione alla sua unzione sacerdotale attraverso lo Spirito; essa si configura quindi come il sigillo finale apposto all'iniziazione cristiana e ha lo scopo di comunicare la pienezza della vita nello Spirito. La separazione della confermazione dal battesimo, determinatasi in Occidente, rende meno trasparente la percezione del suo significato proprio.

2.2. B. Botte e la normatività della tradizione

Quanto a B. Botte, i suoi interventi si basano sul principio per cui, in ambito sacramentario, la tradizione ha la priorità sul momento riflessivo¹⁴. Proprio a partire da quella che si presenta come la struttura tradizionale dell'iniziazione cristiana (cioè la successione battesimo - confermazione - eucaristia), lo studioso benedettino problematizza sia la metafora del confermato come soldato di Cristo, sia le istanze teologiche più recenti che, collegandosi a esigenze di carattere pastorale, orientano a stabilire una connessione tra confermazione e adolescenza. Il riferimento alla

¹³ Cf soprattutto L. BOUYER, «Que signifie la Confirmation?», *Paroisse et Liturgie* 34 (1952) 3-12.

¹⁴ «La speculazione teologica è legittima; ma in materia sacramentaria la tradizione prevale sulla speculazione. Ogni volta che ci si è allontanati da questa regola, ci si è allontanati dalla verità»: B. BOTTE, «A proposito della confermazione», in *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Elledici, Leumann (Torino) 1967, 37-42: 38 (or. fr.: «A propos de la Confirmation», *Nouvelle Revue Théologique* 98 [1966] 848-852).

tradizione è pure il criterio che, nell'ambito dei lavori di riforma del rito della confermazione, spinge Botte a proporre di adottare quale formula sacramentale quella in uso nel rito bizantino a partire dalla metà del V secolo: «sigillo del dono dello Spirito santo». Oltre ad avere una solida base tradizionale, tale formula ha il pregio di essere di ispirazione biblica¹⁵. Il linguaggio biblico – precisa Botte – non parla di doni al plurale, come fa la teologia moderna, bensì «di dono al singolare e il dono [...] è lo Spirito, lo Spirito che discende, lo Spirito che è donato, lo Spirito che si riceve»¹⁶.

2.3. La riproposizione aggiornata della visione scolastica

Reagendo alla svalutazione della teologia medievale della confermazione, ad opera di Dix e Bouyer, diversi autori cattolici tendono a ritrovare una continuità di fondo tra la visione scolastica della confermazione e le prospettive patristiche: sia pure con accentuazioni diverse, questo orientamento accomuna J. Daniélou¹⁷, A.-G. Martimort¹⁸, P. Anciaux¹⁹, P.-T. Camelot²⁰ e J. Lécuyer²¹. Da una parte, sulla scia della tradizione antica, questi Autori accettano la collocazione della confermazione

¹⁵ «L'immagine del marchio, del sigillo, *sphragis*, per designare l'azione dello Spirito nell'iniziazione cristiana viene da san Paolo, nella lettera agli Efesini, sotto la forma verbale *esphragisthête, signati estis* ed essa è stata largamente utilizzata dai Padri»: B. BOTTE, *Il movimento liturgico. Testimonianza e ricordi*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2009, 225 (or. fr.: 1973). Cf anche ID., «Le vocabulaire ancien de la Confirmation», *La Maison-Dieu* 54 (1958) 5-22.

¹⁶ B. BOTTE, *Il movimento liturgico*, 225; cf anche ID., «Problèmes de la confirmation», 4-5.

¹⁷ J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Cerf, Paris 1951; ID., «Sacraments et histoire du salut», in *Parole de Dieu et liturgie*, Cerf, Paris 1958, 51-69.

¹⁸ A.-G. MARTIMORT, «La confirmation», in *Communion Solennelle et Profession de Foi*, Cerf, Paris 1952, 159-201.

¹⁹ P. ANCIAUX, «Le Sacrement de Confirmation», in *Christo signati. Farde pastorale sur la Confirmation*, Comité de Pastorale Liturgique de l'Archidiocèse de Malines, 1954, 3-29; ID., «Confirmatio est perfectio et consummatio baptismi», *Collectanea Mechliniensia* 40 (Nuova Serie 25) (1955) 32-34; ID., «De sensu Confirmationis rituum», *ivi*, 192-195.

²⁰ P.-T. CAMELOT, «Sur la théologie de la Confirmation», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954) 637-657; ID., «Il Battesimo e la Cresima nella teologia contemporanea», in *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati, Milano 1957, vol. II, 795-829; ID., «La théologie de la confirmation à la lumière des controverses récents», *La Maison-Dieu* 54 (1958) 79-91.

²¹ J. LÉCUYER, «La Confirmation chez les Pères», *La Maison-Dieu* 54 (1958) 23-52.

nell'ambito dell'iniziazione cristiana e riconoscono in essa la «perfezione», il «completamento», la «consumazione» del battesimo²². D'altra parte, raccogliendo l'eredità scolastica, essi giudicano necessario ritrovare gli effetti specifici della confermazione; effetti che, distinguendola dal battesimo, ne assicurino la qualità sacramentale. Mentre riconoscono i limiti obiettivi del pensiero medievale, gli Autori in questione cercano di andare oltre la presentazione che di esso viene convenzionalmente data, per recuperarne, più in profondità, il sostanziale radicamento nella tradizione patristica²³.

In questa prospettiva, per Martimort, Anciaux, Camelot e Lécuyer il tema della testimonianza è quello che esprime in maniera sintetica la grazia specifica della confermazione, esplicitando il senso del perfezionamento da essa operato. Anche il tema della *robur* viene riletto in funzione della testimonianza, nel senso che la forza donata dalla confermazione è propriamente *quella* forza che abilita il cristiano ad essere araldo del vangelo. Nella determinazione dell'effetto specifico della confermazione, non manca però chi, pur senza dimenticare il tema della testimonianza, evidenzia maggiormente l'aspetto del perfezionamento individuale del soggetto, che giunge alla pienezza della vita divina: è il caso, ad esempio, di Daniélou. Il ricupero delle fonti patristiche fa sì che, oltre che in termini concettuali, la duplicità di battesimo e confermazione venga evocata attraverso le due analogie che abbiamo visto in Thornton e che vengono ritrovate negli scritti dei Padri: la prima accosta il battesimo e la confermazione alla duplice azione dello Spirito nell'incarnazione di Gesù e nel battesimo al Giordano; la seconda mette in parallelo battesimo e confermazione, da un lato, e Pasqua e Pentecoste, dall'altro.

²² Il principio secondo cui *confirmatione baptismus perficitur* è condiviso anche da autori di area tedesca: P. RUPPRECHT, «Die Firmung als Sakrament der Vollendung», *Tübinger Theologische Quartalschrift* 127 (1947) 262-277; D. KOSTER, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Münster, Regensburg, 1948; Id., «Neues dogmengeschichtliches Stadium der Firmung heute?», *Münchener Theologische Zeitschrift* 9 (1958) 39-45.

²³ Questo tipo di indagine viene messa in atto soprattutto nei confronti di Tommaso e si esprime in alcuni studi che cercano di ricostruirne il pensiero autentico, al di là delle spiegazioni moderne, spesso assai riduttive; cf soprattutto J. LATREILLE, «L'adulte chrétien, ou l'effet de la confirmation chez S. Thomas», *Revue Thomiste* 57 (1957) 5-28; 58 (1958) 214-243; A. ADAM, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i.B. 1958.

II. GLI ORIENTAMENTI DELLA LETTERATURA POSTCONCILIARE

Sulla scia della proposta rituale postconciliare, a partire dagli anni Settanta del XX secolo, molti autori ricercano il significato specifico della confermazione, riferendosi al legame tra questo sacramento e lo Spirito Santo; legame oggetto di interpretazioni diverse. Nel tentativo di offrire una sintesi delle diverse posizioni, ci pare di poter individuare quattro orientamenti fondamentali nel modo di articolare tale legame. Assai consistente risulta l'orientamento rappresentato da quanti ritengono necessario individuare nella confermazione effetti specifici, diversi rispetto a quelli del battesimo (1). Altre linee di riflessione, invece, relativizzano la questione del *proprium* della confermazione, per valorizzarne in modo rigoroso il legame col battesimo. Riproponendo in qualche modo la posizione di Dix-Bouyer-Botte, alcuni Autori vedono nella confermazione il «dono dello Spirito», distinto dalla sua presenza operante in ogni sacramento (2). In una direzione tendenzialmente opposta, che in certa misura riecheggia la tesi di Lampe, si muove chi ritiene che già nel battesimo sia dato l'unico dono dello Spirito, il quale nella confermazione trova la sua pienezza (3). Raccogliamo infine la posizione di quanti individuano nella confermazione l'esplicitazione della dimensione pneumatologica del battesimo, sullo sfondo dell'unità dell'economia salvifica (4).

1. *La confermazione come nuova effusione dello Spirito*

Nella linea di una nitida configurazione sacramentale della confermazione, P. Bua precisa che la stretta relazione che lega la cresima al battesimo e finalizza entrambi all'eucaristia non esclude che la confermazione contenga e doni una grazia propria, il che consente di ritenerla un autentico sacramento, distinto dal battesimo. Come tale, la cresima «comporta una vera nuova effusione dello Spirito Santo, che nondimeno prolunga e intensifica quella realizzata nel battesimo, determinando un incremento della grazia battesimale»²⁴. La specificità della grazia della confermazione sta dunque nel fatto di essere una grazia perfetta. In sintesi, portando a compimento il battesimo, la confermazione «realizza una nuova effusione dello Spirito Santo (dimensione pneumatologica) per l'irreversibile perfezionamento dell'incorporazione a Cristo (dimen-

²⁴ P. BUA, *Battesimo e confermazione*, Queriniana, Brescia 2016, 584.

sione cristologica) e simultaneamente alla Chiesa suo corpo (dimensione ecclesiologica), in vista della testimonianza del vangelo e dell'esercizio dei carismi che preludono alla definitiva trasfigurazione della storia (dimensione escatologica)»²⁵. La posizione di Bua ben esprime l'orientamento di coloro che, pur riconoscendo lo stretto rapporto tra battesimo e confermazione, si preoccupano comunque di cercare nella confermazione effetti specifici, diversi rispetto a quelli del battesimo, considerando ciò un presupposto indispensabile per affermare con rigore la sacramentalità della cresima. Se dunque nel battesimo lo Spirito Santo fa rinascere alla vita cristiana, nella confermazione ci sarebbe «una nuova effusione dello Spirito Santo che, perfezionando i doni del battesimo e/o portandone di nuovi, qualifica la vita del singolo cristiano rendendolo membro attivo nella Chiesa»²⁶, partecipe della sua missione nel mondo. In genere è proprio l'appello alla corresponsabilità nella missione della Chiesa che consente di specificare l'effetto proprio del dono dello Spirito nella confermazione²⁷.

²⁵ P. BUA, *Battesimo e confermazione*, 637-638.

²⁶ A. CECCHINATO, *Celebrare la confermazione. Rassegna critica dell'attuale dibattito teologico sul sacramento*, Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 1987, 46.

²⁷ Cf T. SCHNEIDER, *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1979, 107-128; K. LEHMANN, «La testimonianza della Scrittura per la Cresima», *Communio. Strumento internazionale per un lavoro teologico* 64 (1982) 13-21; J. AUER, *I sacramenti della Chiesa*, Cittadella, Assisi 1989, 111-154; H. VORGRIMMER, *Teologia dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1992, 166-177; F. COURTH, *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e la prassi*, Queriniana, Brescia 1999, 170-195; B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1995, 89-129; A. CAPRIOLI, «L'iniziazione cristiana: aspetti generali, battesimo e confermazione», in *Celebrare il mistero di Cristo: manuale di Liturgia*, 2. *La celebrazione dei sacramenti*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 53-124; G. MAZZANTI, *I sacramenti simbolo e teologia*, 2. *Eucaristia, Battesimo e Confermazione*, EDB, Bologna 1998, 173-290. In questa linea si può collocare anche la posizione che fa riferimento alla confermazione come «sacramento delle vocazioni cristiane», che specifica a livello personale la generale chiamata battesimale alla filiazione divina, come pure quella che vede nella confermazione la fonte del sacerdozio regale dei fedeli. Il primo orientamento si ritrova in E. RUFFINI, *Il Battesimo nello Spirito: Battesimo e confermazione nell'iniziazione cristiana*, Marietti, Torino 1975; V. CROCE, *Cristo nel tempo della Chiesa. Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1992, 129-156; C. ROCCHETTA, *I Sacramenti della fede: saggio di teologia biblica dei Sacramenti come «eventi di salvezza» nel tempo della Chiesa*, 2. *Sacramentaria biblica speciale*, EDB, Bologna 1998, 59-88. Il secondo orientamento è sostenuto da A. NOCENT, «La confirmation. Questions posées aux théologiens et aux pasteurs», *Gregorianum* 72 (1991) 689-704; A. ELBERTI, «Acci-

2. La confermazione come «dono dello Spirito»

A giudizio di R. Falsini le due acquisizioni fondamentali che emergono dai testi del Vaticano II e dai Rituali della riforma postconciliare – l'unità dell'iniziazione cristiana e il suo radicamento negli eventi salvifici – costituiscono il quadro all'interno del quale vanno affrontate le numerose questioni teologiche e pastorali relative al sacramento della cresima o confermazione²⁸. Nonostante i documenti conciliari non siano privi di incertezze e oscillazioni²⁹, una lettura attenta a coglierne la *mens* rivela che la valorizzazione dell'«intima connessione» tra i sacramenti dell'iniziazione non si riduce a un'indicazione di tipo puramente rubricale, ma rappresenta un criterio di carattere teologico: la relazione della cresima col battesimo e l'eucaristia viene cioè indicata come elemento decisivo per ritrovare il senso proprio della cresima stessa. In particolare, la confermazione costituisce il «compimento» del battesimo attraverso il dono dello Spirito. In questa linea, a partire dalla seconda metà degli anni '80, negli interventi di Falsini è ricorrente la distinzione tra la presenza operante dello Spirito in ogni sacramento e il «dono» dello Spirito in se stesso, che costituirebbe l'effetto proprio e specifico della confermazione. A questa conclusione si è condotti sia dalla proposta rituale (in particolare dalla formula che accompagna la crismazione), sia dalle affermazioni contenute soprattutto nella costituzione apostolica *Divinae consortium naturae*, sia dal fatto che – stando al nostro Autore – la tradizione cristiana mai ha riferito agli al-

pe signaculum doni Spiritus Sancti. La confermazione: fonte del sacerdozio regale dei fedeli?», *ivi*, 491-513; ID., *La Confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003.

²⁸ Pur utilizzando indifferentemente le due denominazioni, Falsini ha più volte espresso la sua preferenza per il termine «cresima» che, oltre ad essere caratteristico della tradizione linguistica italiana, consente di evitare il fraintendimento di chi, parlando di «confermazione», la intende come consapevole «conferma» degli impegni battesimali da parte del soggetto; cf, ad esempio, R. FALSINI, «La cresima degli adulti battezzati: un problema teologico», *Rivista di Pastorale Liturgica* 166 (1991) 24-35: 24, nota 1. L'apporto di Falsini alla teologia dei sacramenti dell'iniziazione cristiana è presentato da P. CASPANI, «I contributi di Rinaldo Falsini sul tema dell'iniziazione cristiana», in R. FALSINI, *Nel rinnovamento liturgico il passaggio dello Spirito. Saggi raccolti in occasione del 75° genetliaco dell'autore*, a cura di E. MAZZA - G. MONZIO COMPAGNONI, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2001, 81-97.

²⁹ «Raccogliendo i vari testi che specificano gli effetti della cresima si ottiene una silloge di affermazioni che corrispondono alle varie ipotesi ancora in circolazione»: R. FALSINI, «La Cresima nel quadro dell'iniziazione», 451.

tri sacramenti la frase «dono dello Spirito», riservandola in esclusiva alla cresima. L'affermazione secondo cui la cresima «dona lo Spirito Santo» e quella corrispondente secondo cui nella cresima «riceviamo il dono dello Spirito» (o «lo Spirito come dono») identificano adeguatamente l'effetto di questo sacramento, a proposito del quale non è dunque necessario parlare di «nuova effusione» dello Spirito³⁰, né introdurre precisazioni ulteriori relative all'impegno, alla forza, alla testimonianza, all'edificazione della Chiesa...³¹. Se l'individuazione del «dono dello Spirito» come *proprium* della confermazione trova effettivo riscontro nell'attuale proposta rituale, resta la difficoltà di esplicitare e svolgere in maniera argomentata la distinzione posta da Falsini tra un'azione dello Spirito in tutti i sacramenti ed il «dono dello Spirito», frutto della confermazione. Il richiamo al fatto che la specificità della cresima vada affermata nel quadro della sua connessione col battesimo, se da un lato impedisce esiti troppo schematici della riflessione³², dall'altro non risolve tutte le questioni e quindi giustifica qualche cautela.

Nell'ambito della teologia orientale più recente, è A. Schmemmann a sostenere che nella crismazione la recezione dello Spirito Santo consiste non nella recezione dei suoi doni o dei suoi carismi, ma in quella della persona

³⁰ È questa la posizione di vari teologi sistematici, che «hanno compiuto qualche passo in avanti, ma non hanno ancora “sposato” la nuova tesi: pur riconoscendo che la stessa cresima dona lo Spirito Santo, cercano di relativizzarlo precisando che si tratta di una “nuova effusione” o di una “forza speciale”»: R. FALSINI, «La cresima: sacramento dello Spirito Santo?», *Rivista di Pastorale Liturgica* 206 (1998) 12-20: 12. Falsini richiama in particolare i contributi di F. MARINELLI, *L'eucaristia, presenza del Risorto*, EDB, Bologna 1996, 116ss.; P. CODA, *Uno in Cristo, il battesimo come evento trinitario*, Città Nuova, Roma 1996, 128ss.; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo, mistero e presenza*, EDB, Bologna 1991, 256-259: citati in *ivi*, 13, nota 2.

³¹ In contributi precedenti Falsini aveva in qualche modo tenuto presenti alcune di queste prospettive: in particolare aveva indicato nella confermazione il sacramento che specifica le diversità delle funzioni all'interno della fondamentale unità ecclesiale costituita dal battesimo: cf R. FALSINI, «L'iniziazione cristiana e la comunità eucaristica», *Rivista di Pastorale Liturgica* 111 (1982) 24-32, 28 + nota 5.

³² Falsini esplicitamente dichiara di non voler «riaprire la vecchia *querelle* degli anni Cinquanta, di origine anglicana, sul battesimo come remissione dei peccati e la cresima come dono dello Spirito Santo, ovvero sul dilemma: se il battesimo dona lo Spirito Santo, la cresima è inutile; se non lo dona, la cresima è necessaria. Il motivo è semplice: ci troviamo nel contesto dell'iniziazione cristiana di cui la cresima è la seconda componente sacramentale»: R. FALSINI, «La cresima: sacramento dello Spirito Santo?», 20.

stessa dello Spirito³³. «Questa posizione – obietta J.-C. Larchet – non si accorda con la posizione espressa dai diversi Padri che hanno commentato il rito della crismazione né con la posizione della Tradizione ortodossa»³⁴. Secondo questa Tradizione, infatti, «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»³⁵.

3. La confermazione come «pienezza del dono battesimale dello Spirito»

Il fatto che la tradizione ecclesiale abbia individuato nel «dono dello Spirito» la grazia della confermazione è riconosciuto anche da J.-P. Revel, il quale però osserva che già il battesimo cristiano è un battesimo nello Spirito. Poiché i diversi tentativi di conciliare le due affermazioni risultano insoddisfacenti, si profila l'ipotesi che non si possa parlare della confermazione come di un dono dello Spirito diverso da quello del battesimo. L'unico dono dello Spirito, coestensivo a tutta l'esistenza cristiana, è quello battesimale, di cui gli altri sacramenti sono particolarizzazioni, in ri-

³³ Cf A. SCHMEMANN, *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1974, 79.

³⁴ J.-C. LARCHET, *La vie sacramentelle*, Cerf, Paris 2014, 89 (trad. nostra). A conferma della sua affermazione Larchet cita Atanasio d'Alessandria, Basilio di Cesarea, lo Pseudo-Basilio, Giovanni Crisostomo, dando particolare rilievo alle osservazioni di Gregorio Palamas: cf *ivi*, 89-90, nota 2.

³⁵ J.-C. LARCHET, *La vie sacramentelle*, 89-90 (trad. nostra). Questa posizione si ritrova anche in N. Cabasilas, secondo il quale ciò che si riversa sull'umanità non è l'essenza divina, assolutamente incomunicabile, bensì le energie divine: cf M. LOT-BORODINE, «La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 26 (1937) 692-712: 701; cf anche P. CASPANI, «La crismazione ne *La Vita in Cristo* di Nicola Cabasilas», *La Scuola Cattolica* 146 (2018) 99-129: 122-127. La distinzione tra essenza divina ed energie divine, conservatasi nel pensiero ortodosso del XIV secolo soprattutto grazie a Gregorio Palamas, può essere così illustrata: «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.

ferimento a circostanze specifiche della vita cristiana. In quanto pienezza del dono dello Spirito, la grazia della confermazione si identifica col dono battesimale nella sua perfezione e completezza. In questo caso, dunque, si rivela inadeguato il procedimento della sacramentaria tradizionale, secondo cui ogni sacramento si definisce a partire dalla grazia specifica cui esso è ordinato: battesimo e confermazione, infatti, sono due sacramenti diversi, non però ordinati a grazie specificamente distinte. La loro «prossimità» si esprime nella nozione di iniziazione cristiana, come «insieme coerente» che introduce nella Chiesa, corpo di Cristo. «In questo insieme, battesimo e confermazione sono come due poli, due vertici pienamente sacramentali, ma che non hanno senso che nella loro mutua relazione». Il momento terminale di questa struttura è costituito dall'eucaristia, la quale però, «in quanto essenzialmente reiterabile, trabocca oltre l'iniziazione cristiana per scandire tutta l'esistenza del cristiano e della Chiesa»³⁶. In sintesi: «la grazia della confermazione è la grazia stessa del battesimo, ma portata alla sua pienezza, al suo completamento (*achèvement*), alla sua perfezione»³⁷. Un completamento soprattutto qualitativo, giacché la confermazione porta al loro pieno sviluppo tutti gli aspetti della grazia battesimale, conferendo in particolare la pienezza del dono dello Spirito che, dato nel battesimo sotto l'immagine dell'acqua, nella confermazione si comunica sotto l'immagine dell'olio, che penetra le fibre più intime dell'essere, e del profumo, che si espande e irraggia. Pienezza dello Spirito che è inseparabilmente pienezza dell'integrazione nella Chiesa, significata dalla presenza del vescovo. A questa posizione c'è chi obietta che «l'inseparabilità delle due fasi dell'iniziazione cristiana non impedisce la loro distinzione» e «l'unità dei sacramenti non significa la loro confusione»³⁸.

4. La confermazione come esplicitazione della dimensione pneumatologica del battesimo

Sullo sfondo delle posizioni presentate ai punti 2 e 3 sembra esserci ancora una visione in certo modo concorrenziale per cui, se il dono dello

³⁶ J.-P. REVEL, *Traité des sacrements, II. La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit*, Cerf, Paris 2006, 629-630.

³⁷ J.-P. REVEL, *Traité des sacrements, II. La confirmation*, 640.

³⁸ B.T. MOHELNIK, «*Gratia augmenti*». *Contribution au débat contemporain sur la confirmation*, Academic Press, Fribourg 2005, 87 (trad. nostra).

Spirito è riferito alla confermazione, si rischia di sminuire il battesimo, mentre se è attribuito al battesimo, la confermazione rischia di giocare un ruolo tutto sommato accessorio. Nella ricerca di proposte che tendano a superare un'impostazione di questo tipo, riprendiamo anzitutto il modo in cui K. Rahner pensa la diversità che caratterizza la grazia propria di ogni sacramento (4.1); integriamo gli spunti offerti da Rahner con elementi ripresi dalla riflessione di L.-M. Chauvet (4.2) per concludere con la presentazione della più recente proposta di L. Girardi (4.3).

4.1. La grazia dei singoli sacramenti come determinazione della grazia sacramentale comune

Rahner cerca di chiarire il nesso tra battesimo e confermazione partendo dalla convinzione che la grazia sacramentale specifica, che caratterizza e diversifica i singoli sacramenti, non si aggiunge dall'esterno alla grazia sacramentale comune, ma rappresenta una determinazione specifica, una particolare «direzione» che questa comune grazia assume. Di conseguenza, la diversità di effetti, che caratterizza i singoli sacramenti,

non è una diversità tra cose proprio disperate, ma è la diversità che l'unico ed identico dono, ossia la grazia, ha e può avere rispetto al dispiegarsi della sua propria dinamica, cosicché, anche se primariamente è data in una determinata direzione di spinta, virtualmente sono comunicate anche le possibilità delle rimanenti direzioni di tutta la dinamica vitale dell'unica grazia³⁹.

Riferita all'iniziazione, questa prospettiva spinge a non delimitare rigidamente gli effetti di battesimo e confermazione, riconoscendo invece che ciascuno dei due sacramenti può dare, sia pure in maniera implicita e virtuale, ciò che l'altro conferisce «esplicitamente, più attualmente e in misura maggiore». È dunque possibile che «mediante il battesimo [...] si sia già incorporati alla Chiesa, si possieda lo Spirito, e che tuttavia l'effusione dello Spirito [...] possa venir rappresentata e operata attraverso un altro rito» [quello della confermazione]⁴⁰. Nell'ambito dell'unico e articolato evento iniziatico, la distinzione tra battesimo e confermazione non è stata espressamente stabilita da Cristo. Fu invece la Chiesa apostolica che, in modo del tutto legittimo, nella ferma convinzione di

³⁹ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg i.B. 1960, 47 (trad. nostra).

⁴⁰ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 47 (trad. nostra).

agire in conformità col pensiero del suo Signore, esplicitò la duplice sacramentalità di battesimo e confermazione, già peraltro implicata/compresa nell'istituzione della «totalità dell'unica iniziazione». Quanto detto è in sintonia con un'interpretazione del settenario sacramentale che superi una prospettiva rigidamente «aritmetica»:

L'essenziale nella definizione del numero settenario non è il numero, ma l'affermazione che i riti della Chiesa intesi in questo numero sono realmente di efficacia sacramentale, tutti questi e soltanto questi. Se poi nella numerazione complessiva di questi riti così contrassegnati si perviene a questo o quel numero, è in sé indifferente.

Nel nostro caso,

se qualcuno affermasse che si danno soltanto sei sacramenti, perché battesimo e confermazione sono inclusi sotto il concetto di sacramento dell'iniziazione nella sua gradualità (così come i gradi dell'ordine vengono contati solo come un unico sacramento), costui non direbbe [...] qualcosa di necessariamente sbagliato, presupposto soltanto che egli ammetta che la confermazione è un rito sacramentale⁴¹.

4.2. L'insieme battesimo-confermazione come «struttura simbolica»

«Si è battezzati e cresimati allo scopo di diventare pienamente membri del corpo ecclesiale di Cristo attraverso la partecipazione al suo corpo eucaristico»⁴². Se il comune orientamento di battesimo e confermazione all'eucaristia rappresenta un dato pacifico, Chauvet ritiene del tutto fuori luogo chiedersi cosa «aggiunga» la confermazione al battesimo. Una comprensione adeguata del problema chiede di non impostarlo in termini di addizione o sottrazione; è necessario invece

pensare in termini di *struttura simbolica*, cioè partendo non dagli elementi presi isolatamente, ma dall'intero (*tout*) formato da questi elementi e dal loro rapporto reciproco. L'intero (*tout*) sacramentale battesimo-confermazione è composto da due elementi il cui rapporto è omologo, sul piano ecclesiale, a

⁴¹ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 51 (trad. nostra).

⁴² L.-M. CHAUVET, «Teologia e pastorale del sacramento della confermazione», in Id., *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano 2010, 297-310: 298 (or. fr.: «Théologie et Pastorale du sacrement de confirmation», *Prêtres Diocésains* 179 [1998] 90-101).

quello della Morte-Risurrezione e della Pentecoste che, sul piano cristologico, formano anch'esse un solo intero (*tout*), l'unico mistero pasquale⁴³.

In gioco non sono dunque i rapporti battesimo-Pasqua e confermazione-Pentecoste; si tratta piuttosto di una «relazione di relazioni», nel senso che «il rapporto battesimo-confermazione può essere inteso come analogo a quello di Pasqua-Pentecoste»⁴⁴. In questa prospettiva il battesimo non si comprende se non nella sua relazione con la confermazione (e viceversa), così come la Pasqua va letta in rapporto alla Pentecoste (e viceversa). Considerare la Pentecoste come «completamento» (*achèvement*) della Pasqua non significa svalutare quest'ultima, bensì manifestarne una componente costitutiva interna. Se infatti, per Cristo, nella Pasqua tutto si compie,

la Pentecoste non viene ad aggiungere qualcosa «in più»; viene solo a rivelare la portata della sua risurrezione per l'umanità. Infatti la Pentecoste, nella quale il Signore Gesù «effonde» lo Spirito [...], non è altro che la partecipazione dell'umanità alla sua risurrezione. Segna così l'inaugurazione dell'umanità nuova uscita da essa⁴⁵.

Un'umanità nuova, di cui la Chiesa nata a Pentecoste è segno nel mondo e per il mondo. Analogamente, «anche per ogni cristiano, tutto è dato nel battesimo, incluso certamente lo Spirito. La confermazione non aggiunge qualcosa che mancherebbe al battesimo»⁴⁶, ma viene «a indicare a ciascuno il compito di manifestare concretamente ciò che il battesimo ha fatto di lui [...], un po' come la Pentecoste viene a rivelare agli uomini la portata concreta della Pasqua di Cristo»⁴⁷. In altri termini, «la confermazione è il dispiegamento (*déploiement*) del battesimo in prospettiva di

⁴³ L.-M. CHAUVET, «Reflexions théologiques sur quelques orientations actuelles de la pastorale de la confirmation», *Catéchèse* 75 (1979) 51-70: 58 (trad. nostra).

⁴⁴ L.-M. CHAUVET, «La confermazione separata dal battesimo», in J. GELINEAU (ed.), *Assemblea Santa. Manuale di liturgia pastorale*, EDB, Bologna 1990, 255-264: 258. «Ce qui est prioritairement significatif dans la structure symbolique, ce n'est pas le rapport baptême-Pâques et confirmation-Pentecôte, mais le rapport de rapports Pâque-Pentecôte d'une part, baptême-confirmation d'autre part»: L.-M. CHAUVET, «Reflexions théologiques», 59.

⁴⁵ L.-M. CHAUVET, «La confermazione separata», 257.

⁴⁶ L.-M. CHAUVET, «La confermazione separata», 257-258.

⁴⁷ L.-M. CHAUVET, «La confermazione separata», 258.

testimonianza missionaria e di crescita ecclesiale»⁴⁸. Grazie alla confermazione, il dono dello Spirito di Pentecoste sigilla il battesimo «in vista del consolidamento (*affermissement*) personale per la partecipazione alla missione di edificazione della Chiesa»⁴⁹. In tal modo la confermazione «mette in evidenza, esprimendolo simbolicamente, un tratto costitutivo del battesimo; ed esprimendolo lo “verifica”, cioè lo fa pervenire alla sua verità»⁵⁰, facendo in modo che il soggetto, mediante una fede matura e capace di testimonianza, si appropri del battesimo ricevuto. Questo livello personale dell'azione dello Spirito nella confermazione va integrato considerando il livello ecclesiale di tale azione:

Su questo piano, in seguito alla preghiera del vescovo, garante simbolico della comunione ecclesiale, lo Spirito, che realizza questa comunione, viene donato come «sigillo» che attesta la piena ecclesialità del battesimo ricevuto. Questa attestazione ha un valore «performativo» [...]: produce cioè quello che esprime. Siccome è espressione dell'azione dello Spirito, ha valore sacramentale di accoglienza del battezzato «nella piena comunione della chiesa»⁵¹.

A questo livello, quindi, la caratteristica propria della confermazione starebbe nel fatto di sigillare l'autenticità ecclesiale del battesimo, integrando il battezzato nella piena comunione ecclesiale.

Particolarmente feconda ci pare l'idea di pensare il rapporto tra battesimo e confermazione in termini di struttura simbolica, accostando la coppia battesimo-confermazione alla coppia Pasqua-Pentecoste, secondo un'analogia di relazioni che trova nel secondo binomio il *princeps analogatum*⁵². Tuttavia il modo in cui viene effettivamente sviluppata l'analogia Pasqua-Pentecoste risulta piuttosto debole, soprattutto a

⁴⁸ L.-M. CHAUVET, «Reflexions théologiques», 59 (trad. nostra).

⁴⁹ L.-M. CHAUVET, «Reflexions théologiques», 60 (trad. nostra).

⁵⁰ L.-M. CHAUVET, «Reflexions théologiques», 60 (trad. nostra).

⁵¹ L.-M. CHAUVET, «La confermazione separata», 257. Si riprendono qui le prospettive presentate in Id., «I sacramenti dell'iniziazione cristiana», in J. GELINEAU (ed.), *Assemblée Santa*, 207-224: 220-221.

⁵² «L'idée de rapprocher le couple baptême-confirmation et le couple Pâque-Pentecôte repose sur l'analogie des relations de ces couples. Cette analogie n'a pas quatre termes séparés, d'un côté, la Pâque et le baptême et, de l'autre, la Pentecôte et la confirmation, mais elle a deux termes: la relation entre la Pâque et la Pentecôte, comme l'analogué principal, et la relation entre le baptême et la confirmation»: B.T. MOHELNIK, «*Gratia augmenti*», 108.

motivo della qualità solo «rivelativa» attribuita alla Pentecoste e quindi, di riflesso, alla confermazione, il cui effetto sarebbe sostanzialmente quello di «indicare» / «notificare» al battezzato «il compito di manifestare concretamente ciò che il battesimo ha fatto di lui»⁵³.

4.3. La confermazione nel processo di iniziazione

Anche L. Girardi rileva la tensione dinamica di battesimo e cresima verso l'eucaristia, evidenziata dalla proposta del Rito per l'Iniziazione Cristiana degli Adulti che prevede la celebrazione dei tre sacramenti dell'iniziazione nel corso di un'unica azione rituale⁵⁴. La configurazione a Cristo realizzata nei primi due sacramenti genera i fedeli a una comunione piena con lui, attuata e alimentata sacramentalmente nell'eucaristia per essere poi vissuta nella storia. Il battesimo e la confermazione rappresentano quindi le condizioni per l'accesso all'eucaristia, la quale pertanto è sacramento dell'iniziazione diversamente da come lo sono i due sacramenti che ad essa introducono. In questo quadro, l'identità della confermazione va definita a partire dalla sua relazione col battesimo, letta sullo sfondo dello «stretto rapporto fra la missione del Figlio e l'effusione dello Spirito

⁵³ L.-M. CHAUVET, «La confermazione separata», 258. Altrove il compito del battezzato è specificato in questi termini: «Dare corpo, sul piano spirituale come sul piano missionario, a ciò che il battesimo ha già fatto di lui»: L.-M. CHAUVET, «Teologia e pastorale», 307.

⁵⁴ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», in A. GRILLO - M. PERRONI - P.R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria, 2. I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 95-187. Il riferimento è al *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1978 (sigla: RICA; *editio typica*: *Ordo Initiationis Christianae Adultorum. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972). Posizioni analoghe a quella di Girardi, sia pure con sottolineature e accenti diversi, si trovano in P. DE CLERCK, «L'initiation et l'ordre des sacrements», *Catéchèse* 147 (1997) 33-42; 39; ID., «Confirmation», in J.Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 251-254; ID., «Initiation chrétienne», in *ivi*, 575-576; ID., «La confirmation, parachèvement du baptême, porche de l'eucharistie», in E. CARR (ed.), *La Cresima. Atti del VII Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-8 maggio 2004*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2007, 205-225; S. REGLI, «Il sacramento della confermazione e lo sviluppo cristiano», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol. V/1, Queriniana, Brescia 1978, 349-410; P. CODA, *Uno in Cristo Gesù*; G. GÄDE, *Battesimo e confermazione. Teologia dell'iniziazione cristiana*, Facoltà Teologica di Sicilia - Edizioni Lussografica, Palermo - Caltanissetta 2002.

Santo»⁵⁵ e dell'unità articolata del mistero pasquale-pentecostale, di cui la distinzione-nella-unità tra battesimo e cresima sarebbe il riflesso sul piano liturgico-sacramentale. In effetti, la pentecoste «non è un evento isolato e a sé stante, accaduto cronologicamente dopo la pasqua, ma è esattamente il compiersi della pasqua»⁵⁶: il Signore morto e risorto diventa Colui attraverso il quale lo Spirito è comunicato agli uomini, mentre lo Spirito consente ad ogni uomo di diventare «cristiano», cioè configurato a Gesù Cristo. Questo duplice versante del mistero salvifico – Gesù Signore diventa il tramite della comunicazione dello Spirito e lo Spirito configura chi lo riceve a Gesù Signore – «mentre rivela la reale distinzione tra il Figlio-Uomo e lo Spirito, afferma anche l'unità del disegno salvifico»⁵⁷. In questa linea, «l'effusione dello Spirito cui rimanda la confermazione [...] si radica sulla conformazione a Cristo e sull'incorporazione alla chiesa che il battesimo ha già operato, non senza l'azione dello stesso Spirito»⁵⁸. I due sacramenti vanno quindi pensati insieme all'interno di un unico processo destinato a sfociare nella comunione eucaristica ed ecclesiale. Tale processo, inaugurato dal battesimo non senza l'azione dello Spirito, include la confermazione come atto sacramentale che conferisce

il dono dello Spirito, o meglio, lo Spirito come dono che sigilla la novità di vita inaugurata dal battesimo. Tale dono non si aggiunge né si somma semplicemente a quello del battesimo, ma si compone armonicamente con esso. La sua distinzione può sussistere proprio perché è indissolubile il suo rimando all'unica realtà battesimale dentro il processo di iniziazione, al termine del quale [...] si ha semplicemente “il cristiano”, che trova la sua maturità nella partecipazione all'eucaristia e alla vita della chiesa⁵⁹.

In coerenza con questa visione, «l'esplicitazione degli effetti della confermazione può rimandare, in fondo, a quelli del battesimo, ritrovandoli, però, dalla parte del dono dello Spirito»⁶⁰. Il «di più» e «il modo speciale» con cui spesso si caratterizzano tali effetti⁶¹ «non sarebbe da intendersi

⁵⁵ RICA, n. 34.

⁵⁶ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 178.

⁵⁷ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 178.

⁵⁸ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 179.

⁵⁹ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 181.

⁶⁰ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 182.

⁶¹ Il riferimento è, ad esempio, a CCC 1303 dove, «dopo aver affermato che “la confermazione apporta una crescita e un approfondimento della grazia battesimale”, si defi-

sul piano quantitativo (quasi che il battesimo riuscisse in misura parziale nel suo intento), ma sul piano della partecipazione sacramentale all'unico mistero di cui lo Spirito è l'artefice interiore e permanente»⁶².

III. LINEE DI SINTESI E PROSPETTIVE

1. *Lo Spirito Santo nella confermazione e nel battesimo*

Da parte nostra, ponendoci sulla scia dell'ultimo orientamento indicato, riteniamo si possa vedere la confermazione come l'esplicitazione della dimensione pneumatologica dell'iniziazione cristiana: essa mostra cioè che la rinascita battesimale non è completa senza un rito che esplicitamente esprima e realizzi l'effusione dello Spirito⁶³. Il riferimento allo Spirito, dunque, non è da riconoscere in esclusiva alla confermazione, a scapito del battesimo. Si può dire invece che nella confermazione tale riferimento acquista rilievo primario: come una melodia che già risuona nella liturgia del battesimo, ma che nella confermazione viene ripresa e svolta come «tema» dominante della sinfonia⁶⁴. In coerenza con questa visione, «l'esplicitazione degli effetti della confermazione può rimandare, in fondo, a quelli del battesimo, ritrovandoli, però, dalla parte del dono dello Spirito»⁶⁵. Il «di più» e «il modo speciale» con cui spesso si caratterizzano tali effetti non andrebbero dunque intesi in senso quantitativo, bensì visti come tentativi di esprimere la *perfectio* legata all'esplicitazione del dono dello Spirito.

«Sigillando» la configurazione battesimale a Cristo, il dono sacramentale dello Spirito nella cresima entra a costituire il fondamento dell'iden-

niscono gli effetti in questo modo: ci radica *più profondamente* nella filiazione divina [...]; ci unisce *più saldamente* a Cristo; *aumenta* in noi i doni dello Spirito; rende *più perfetto* il nostro legame con la chiesa; ci accorda una *speciale* forza dello Spirito...»: L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 182, nota 153.

⁶² L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 182.

⁶³ «Il fatto che nel medesimo processo di iniziazione [...] si sia distinto un momento simbolico che lo completa e ne suggella il dono, il sacramento del “Sigillo del dono dello Spirito”, esprime liturgicamente la dualità di missione e di agenti, Verbo-Figlio e Spirito Santo, associati per la medesima opera»: Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 665.

⁶⁴ Il paragone di tipo musicale è ripreso da S. REGLI, «Il sacramento della confermazione», 389.

⁶⁵ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 182.

tità cristiana in quanto tale: diventa cioè principio «della possibilità reale e radicale di essere e di vivere come ‘cristiani’ nella chiesa»⁶⁶. Questa finalità distinguerebbe dunque il dono dello Spirito nella confermazione dal dono dello Spirito invocato negli altri sacramenti. In effetti, tutti i sacramenti implicano necessariamente la presenza e l'azione dello Spirito: ogni gesto che il Signore risorto compie oggi, infatti, non può che essere posto *nello Spirito*, e ciò vale anzitutto per le azioni sacramentali. Il riferimento allo Spirito Santo emerge anche da una corretta lettura dell'asserto scolastico, secondo il quale «i sacramenti sono segni efficaci della grazia». In effetti, identificando la grazia con lo Spirito (dono increato) e con il rinnovamento operato dallo Spirito nel credente (dono creato), si deve concludere che tutti i sacramenti donano lo Spirito Santo. Di conseguenza la grazia propria di ciascun sacramento va riletta come determinazione specifica del dono dello Spirito Santo, in riferimento agli effetti propri del sacramento in questione. Svolgiamo il discorso anzitutto in riferimento all'eucaristia (2), poi agli altri sacramenti (3), per allargare infine lo sguardo sull'azione che lo Spirito compie al di là dei sacramenti ma non senza rapporto con essi (4).

2. Lo Spirito Santo nella celebrazione eucaristica

A partire dal XIII secolo, le divergenze con l'Oriente sul tema del ruolo rispettivo delle parole istitutive e dell'epiclesi in ordine alla consacrazione dell'eucaristia hanno determinato la presa di posizione del concilio di Firenze, secondo cui «forma di questo sacramento sono le parole con cui il Salvatore lo celebrò»⁶⁷. L'enunciato magisteriale si limita a definire l'efficacia e la necessità delle parole istitutive, senza introdurre ulteriori precisazioni volte a escludere l'importanza dell'epiclesi. Stando all'asserto di Firenze, dunque, la forma dell'eucaristia necessariamente comprende le parole dell'istituzione, il che non significa che si esaurisca in esse, a esclusione di altre parti dell'anafora⁶⁸. Nel corso del XX secolo, un diverso approccio alle fonti liturgiche e patristiche da parte della Chiesa latina e una migliore conoscenza della tradizione latina da parte delle Chiese

⁶⁶ L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione», 179.

⁶⁷ CONCILIO DI FIRENZE, *Decretum pro Armenis*, 1439 (DH 1321).

⁶⁸ Cf P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella, Assisi 2019², 356-357.

dell'ortodossia hanno permesso un notevole passo in avanti verso la reciproca comprensione. In consonanza con le Chiese ortodosse, la Chiesa latina ha preso più chiaramente coscienza del fatto che «la misteriosa conversione che si compie nel pane e nel vino si opera mediante la potenza dello Spirito Santo»⁶⁹. Ciò è vero anche qualora – come nel canone romano – fosse assente un momento specificamente epicletico, finalizzato a esplicitare questo dato. Il riconoscimento del ruolo dello Spirito nella costituzione del corpo sacramentale di Cristo non è per nulla in concorrenza col fatto che sia il Signore stesso ad operare la consacrazione, grazie alla mediazione del sacerdote che agisce *in persona Christi*:

Alla “santificazione” per la trasformazione dei doni coopera direttamente l'intervento dello Spirito Santo, non in concorrenza né in aggiunta alle parole del Signore, ma in stretta simbiosi: le parole sono vivificate e rese operanti dallo Spirito. Non si hanno due azioni parallele né tanto meno opposte, ma una sola azione che deriva dal Cristo glorificato e dallo Spirito: è la signoria in atto di Cristo mediante lo Spirito⁷⁰.

Sulla scia di queste considerazioni, le nuove preghiere eucaristiche, redatte dopo il Vaticano II, prevedono un'esplicita epiclesi di consacrazione, collocata in genere prima del racconto istitutivo, a sua volta seguito dall'epiclesi sui comunicanti. Questa seconda epiclesi così si esprime: «A noi che ci nutriamo del Corpo e Sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito»⁷¹. Il dono dello Spirito Santo è dunque frutto dell'azione eucaristica e appare finalizzato alla costituzione dei credenti in «un solo corpo», il corpo di Cristo che è la Chiesa. Nella preghiera eucaristica, quindi, lo Spirito Santo è sempre invocato in ordine alla costituzione del corpo di Cristo: il corpo eucaristico (epiclesi sui doni) e il corpo ecclesiale (epiclesi sui comunicanti). Che lo Spirito Santo sia presentato come frutto dell'azione eucaristica non dovrebbe suscitare stupore. Lo Spirito

⁶⁹ J.M.R. TILLARD, *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, OR, Milano 1998, 43.

⁷⁰ R. FALSINI, *L'eucaristia domenicale tra teologia e pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 174. «Di fatto, il dispiegamento della Signoria di Gesù è [...] intrinsecamente legato alla misteriosa attività dello Spirito di Dio»: J.M.R. TILLARD, *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, 15. Di conseguenza, proprio per il fatto che l'eucaristia è «un atto del Signore Gesù», essa «cade necessariamente ed essenzialmente nel novero degli atti dello Spirito»: *ivi*, 17.

⁷¹ *Preghiera eucaristica* III.

infatti fluisce dal fianco aperto di Cristo crocifisso⁷², scaturisce cioè dal sacrificio di Cristo che nell'eucaristia si rende presente sacramentalmente. Ecco perché lo Spirito continua ad essere *prioritariamente* donato proprio attraverso la celebrazione eucaristica che, facendo memoria del sacrificio della croce, sacramentalmente ripresenta la sorgente del dono dello Spirito⁷³. Cibandoci di Cristo, quindi, ci abbeveriamo al suo Spirito.

3. Lo Spirito Santo negli altri sacramenti

Poiché l'eucaristia è per eccellenza il sacramento della Pasqua di Cristo, è in essa che la realtà del sacramento si realizza pienamente, mentre negli altri sacramenti si dà in maniera analogica, come per partecipazione. La scolastica faceva valere questo dato, parlando dell'eucaristia come *princeps analogatum* in rapporto agli altri sacramenti⁷⁴. L'eminenza dell'eucaristia nell'ordine sacramentale è un dato che la tradizione teologica non ha mai messo in discussione⁷⁵ e che trova riscontro

⁷² «Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: "È compiuto!". E, chinato il capo, consegnò lo Spirito»: Gv 19,30. «La formula è ambigua; può significare ad un tempo: "Rese lo spirito" (mori), e "diede lo Spirito" (lo Spirito Santo). L'uno chiama l'altro. Egli rese lo spirito e nello stesso momento diede lo Spirito Santo, come è espressamente suggerito nella descrizione simbolica del flusso di acqua viva che scorre dal costato trafitto di Gesù [cf Gv 19,34]»: I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 133.

⁷³ In questa linea può essere ripresa la tesi di Tommaso, secondo cui l'eucaristia è segno della grazia in senso assoluto: «Nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti [= l'eucaristia] nisi ex aliquo voto ipsius»: cf S.Th, III, q. 73, a 3. Tale tesi non esclude l'esistenza di altri segni della grazia, ma ribadisce la priorità dell'eucaristia rispetto a ogni altro segno.

⁷⁴ «Questo carattere primario dell'eucaristia comporta che gli altri sacramenti trovino il loro senso ultimo proprio in rapporto all'eucaristia. In altri termini: la parola "sacramento" è una parola *analogica*, il che vuol dire che si applica a ciascun sacramento in modo identico e diverso, non trovando la sua piena realizzazione che nell'eucaristia»: G. LAFONT, «Presentazione», in A. GRILLO - M. PERRONI - P.R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria, 1. Metodi e prospettive*, Queriniana, Brescia 2000, 7-20: 16. Questa prospettiva è sviluppata da A. GRILLO, «L'eucaristia al centro del settenario sacramentale. Declino e ripresa di un assioma sistematico», in *Corso di teologia sacramentaria*, 2, 65-92.

⁷⁵ A questo proposito, Tommaso definisce l'eucaristia *finis et consummatio omnium sacramentorum* (cf *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 3): in quanto è *finis*, tutti i sacramenti tendono ad essa, come verso ciò per cui sono fatti; in quanto è *consummatio*, in essa tutti i sacramenti trovano il loro pieno compimento. Questo ruolo centrale deriva all'eu-

anche in Oriente⁷⁶. Il Concilio di Trento, da parte sua, esprime la «principalità» dell'eucaristia, affermando che, mentre gli altri sacramenti contengono l'efficacia santificatrice, nell'eucaristia è presente *substantialiter* «lo stesso autore della santità», dal quale proviene ogni efficacia santificatrice (DH 1636, 1639). Nella prospettiva della teologia misterica, l'affermazione del primato dell'eucaristia acquista un rilievo maggiore e una giustificazione più convincente. Quella presenza dell'evento pasquale, cui tutti i sacramenti si riferiscono, trova nell'eucaristia una realizzazione culmine: grazie alla transustanziazione del pane e del vino, infatti, «la partecipazione all'evento salvifico in forza dello Spirito assume addirittura la forma dell'incontro sacramentale con il Corpo e il Sangue del Signore»⁷⁷, che solo nelle specie eucaristiche sono «contenuti» in forma sostanziale e permanente. A questo aspetto fondamentale, va aggiunto un dato ulteriore. L'eucaristia, tanto nel suo modo di realizzarsi quanto nella sua oggettiva destinazione, «ha un riferimento alla comunione ecclesiale assai più chiaro» rispetto agli altri sacramenti⁷⁸. In effetti, se ogni sacramento – a suo modo – «fa la Chiesa», questa finalità acquista particolare risalto nel caso dell'eucaristia, che ripropone la memoria della Pasqua in termini generali e globali, senza riferimento a situazioni specifiche dell'esistenza cristiana. Gli altri sacramenti invece – eccezion fatta per battesimo e cresima che costituiscono le necessarie «premesse» dell'eucaristia – hanno precisa-

caristia dal fatto che in essa «è contenuto tutto il mistero della nostra salvezza»: q. 83, a. 4. In questa prospettiva, i sette sacramenti non si configurano come «entità» autonome e fra loro irrelate, bensì come esplicitazioni diverse dell'unico mistero, «onde concentriche, scaturenti da un unico punto dinamico, che è l'eucaristia»: J.M.R. TILLARD, «Le "votum Eucharistiae": l'Eucharistie dans le rencontre des chrétiens», in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Desclée & Co., Roma 1967, II, 143-194: 156 (trad. nostra).

⁷⁶ Nell'ambito della riflessione orientale è significativa la posizione di Nicola Cabasilas, secondo cui «oltre l'eucaristia non c'è più nulla cui tendere»: N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1994, 184. Nell'eucaristia, infatti, è «l'ultimo termine di ogni umano desiderio»: *ivi*, 188. E poiché ogni mistero si configura come partecipazione al dono di grazia presente nell'eucaristia, essa è anche fonte dell'economia sacramentale. Fra tutti i sacramenti, infatti, solo l'eucaristia «conferisce la perfezione agli altri misteri», nel senso che «agisce con essi nell'atto stesso del loro conferimento perché non potrebbero iniziare perfettamente senza di essa»: *ivi*, 189.

⁷⁷ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 146.

⁷⁸ A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 147.

mente lo scopo di riproporre la memoria della Pasqua in particolari situazioni della vita del cristiano: il peccato del cristiano (la penitenza), la malattia del cristiano (l'unzione degli infermi), il servizio stabile alla Chiesa (il ministero ordinato), l'amore sponsale tra due credenti (il matrimonio). Questi quattro sacramenti rappresentano dunque una sorta di «prolungamento» o «irraggiamento» dell'eucaristia in situazioni specifiche dell'esistenza cristiana. In questo quadro, la grazia propria di ciascuno di questi quattro sacramenti può essere riletta come determinazione/specificazione del dono dello Spirito per realizzare gli effetti propri del sacramento in questione. Così, nel caso della penitenza e dell'unzione degli infermi, lo Spirito è invocato per sanare la situazione del cristiano peccatore e del cristiano malato, mentre nell'ordinazione e nel matrimonio, lo Spirito abilita a svolgere uno specifico ministero al servizio della Chiesa.

4. *L'azione dello Spirito nei sacramenti e al di fuori di essi*

A partire dal Vaticano II è sempre più nitida la consapevolezza che l'azione dello Spirito Santo non può essere relegata entro i confini visibili della Chiesa, né tantomeno si esaurisce in ciò che Egli opera mediante i riti sacramentali⁷⁹. Si tratta allora di mettere in luce i tratti che specificano e qualificano l'azione dello Spirito mediata dai riti sacramentali della Chiesa. Due di questi tratti hanno trovato esplicita formalizzazione nell'insegnamento tridentino: sono l'istituzione da parte del Signore e l'efficacia *ex opere operato*. La tesi dell'istituzione dice che i segni

⁷⁹ In questa linea, spesso si osserva che già Tommaso d'Aquino avrebbe relativizzato la necessità dei sacramenti per la salvezza. Discutendo sulla possibilità che gli angeli siano ministri dei sacramenti, infatti, il *Doctor angelicus* dichiara che «Dio non ha vincolato la sua virtù ai sacramenti (*Deus virtutem suam non alligavit sacramentis*) in modo tale da non poterne produrre l'effetto senza di essi»: S.Th., III, q. 64, a. 7, c. In realtà, tutte le volte che Tommaso riprende questo principio si riferisce a eccezioni che esulano dalla prassi sacramentale ordinaria. La tradizione che si esprime in questo asserto, dunque, «pur affermando l'incondizionatezza di Dio nei confronti dei riti sacramentali, ha sempre avuto la consapevolezza che essi sono il tramite fondamentale e ordinario che Dio ha scelto per donare all'uomo la sua grazia. Tutte le altre possibili vie, che Dio nella sua infinita misericordia ha comunque previsto, sono soltanto eccezioni e modalità straordinarie rispetto alla modalità ordinaria, quella sacramentale»: F. NASINI, «La libertà di Dio e la necessità dei sacramenti. Note in margine ad un "locus theologicus"», in M. FLORIO - F. GIACCHETTA (edd.), *Universalità della salvezza e mediazione sacramentale*, Cittadella, Assisi 2010, 168-181: 181.

sacramentali attraverso i quali è dato lo Spirito trovano la propria origine nell'intenzione stessa di Cristo, per cui, senza di essi, la Chiesa non sarebbe più la Chiesa di Gesù Cristo. La tesi dell'*ex opere operato*, dal canto suo, dice che nei sacramenti lo Spirito è dato con una obiettività che non è legata a qualche virtualità del rito sacramentale in se stesso, ma che è l'obiettività stessa dell'azione salvifica, che nella celebrazione si rende presente per destinarsi agli uomini. La riflessione più recente, da parte sua, segnala come rilevante la qualità simbolico-rituale, che specifica il segno sacramentale rispetto ad altre modalità di presenza e azione dello Spirito.

Tutto ciò concorre a far sì che l'agire dello Spirito mediante l'azione sacramentale assuma una visibilità, una oggettività e una percepibilità di innegabile rilievo. In questa linea, si può ritenere che la modalità «ordinaria» attraverso cui lo Spirito realizza la configurazione degli uomini a Gesù Cristo (e, dunque, la salvezza) sia quella sacramentale (eucaristica, *in primis*), messa in atto nell'ambito della Chiesa come visibile popolo di Dio. Tale modalità può definirsi «ordinaria» in quanto è pienamente conforme all'*ordo* storico-salvifico: in forza del proprio carattere oggettivo e visibile, essa infatti rappresenta la *forma storica compiuta* della comunione di Gesù Cristo con gli uomini. Con ciò non si vuole limitare la sovrana libertà dello Spirito di soffiare dove e come vuole. Si rileva però che tale sovrana libertà non è «anarchica», senza un principio, un senso, una direzione. Qualunque sia la modalità d'azione che la sua inesauribile fantasia sa inventare, lo Spirito, frutto della Pasqua di Cristo, ha come obiettivo il coinvolgimento degli uomini in quell'evento, affinché le loro esistenze assumano i tratti del Signore crocifisso e risorto. Di conseguenza, anche le modalità non sacramentali attraverso le quali lo Spirito realizza la comunione degli uomini con Cristo non sono senza relazione con l'eucaristia e gli altri sacramenti; anzi, anch'esse trovano nei sacramenti – *in primis* nell'eucaristia – la loro forma paradigmatica, in quanto storicamente compiuta. E dunque, proprio a partire da quanto lo Spirito opera attraverso l'eucaristia e gli altri sacramenti, sarà possibile rinvenire le tracce di quella sua azione universale che a tutti apre la possibilità di essere associati al mistero pasquale.

6 gennaio 2019