

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Daniele Cogoni.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Daniele Cogoni, Davide Barazzoni,

Giovanni Frulla, Vincent Ifeme, Leonardo Pelonara, Alessandro Pertosa

(docenti dell'ITM e dell'ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), ISSR “Romano Guardini” di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR “A. Marvelli” Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR “A. Marvelli” di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA
&
SCIENZE RELIGIOSE

57

*Confermazione. Teologia e prassi
in prospettiva ecumenica*

*Confirmation. Theology and praxis
from an ecumenical perspective*

ANNO XXXI / 2022 - N. 1

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2022".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2022".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIAL

Before he ascended into heaven, Christ promised the Holy Spirit to his disciples to “*complete his work on earth and bring us the fullness of grace*” (*Præx Eucharistica* IV).

On the Pentecost Sunday, this promise was fulfilled when the Apostles received the Holy Spirit and immediately began to announce the Good News to the whole world. Thus, the great gift of redemption - our being “brought forth” to divine life - is a work of God, the Father, Son and Holy Spirit. This must be *received* by us in faith and in the sacraments. It must be *lived*. It must be *announced*.

With Baptism, every believer is called to follow in the footsteps of the divine Master to become his witness. This means making a journey of growth that begins with baptism and passes through the grace of the sacrament of witness: Confirmation.

In the ordinary practice of the Catholic and Orthodox Churches, the baptism of children expresses and accomplishes the mystery of new birth to divine life in Christ: parents who are believers bring their children to the baptismal font that represents the “womb” of the Church, from whose blessed waters God’s children are brought forth.

The gift received by infants asks to be accepted by them in a free and responsible way once they become adults: the process of growing up will then bring them to receive the Sacrament of Confirmation, which strengthens the baptised and confers upon each one the “seal” of the Holy Spirit.

From this fact, Confirmation brings an increase and deepening of baptismal grace:

- it roots us more deeply in the divine filiation which makes us cry, “Abba! Father!” (Rom 8,15);
- it unites us more firmly to Christ;
- it increases the gifts of the Holy Spirit in us;
- it renders our bond with the Church more perfect;
- it gives us a special strength of the Holy Spirit to spread and defend the faith by word and action as true witnesses of Christ, to confess the name of Christ boldly, and never to be ashamed of the Cross¹.

¹ CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH, LEV, Vatican City 1993, no. 1303.

One of the great gifts of the Spirit to the Church, linked to the grace of Confirmation, is *the gift of unity for which Christ prayed* on the eve of his passion and death. Having been sealed with the Holy Spirit in Baptism and Confirmation, we must ask ourselves how we put these gifts to good use. Cannot all Christians accept together the challenge of Christian living? Can we not renew together our Baptismal commitment to “turn away from sin and believe in the Gospel”? (cf. Marc 1,15).

The action of the Holy Spirit defines essentially the ecumenical movement. The role the Holy Spirit plays in the Catholic and Orthodox Church, but also in the ecclesial communities of the Reformation and particularly in Pentecostalism, makes it an imperative not to exclude the Protestant world in this conversation, especially as it commits itself to ecumenism along with the major Christian Churches.

As members of the one Body of Christ, we can be good stewards of the gift of unity. We can look forward with confidence and hope to the *restoration of our full communion*. This too can only come as a gift of the Holy Spirit, a mighty act of God for which we must work and pray.

DANIELE COGONI
Director and Scientific Manager

EDITORIALE

Prima di ascendere a cielo, Cristo promise ai suoi discepoli lo Spirito Santo per «perfezionare la sua opera nel mondo e compiere ogni santificazione» (*Prex Eucaristica IV*).

Questa promessa è stata mantenuta la domenica di Pentecoste quando gli Apostoli ricevettero lo Spirito Santo e subito iniziarono ad annunciare la buona Novella al mondo intero. In questo modo il grande dono della Redenzione - il nostro essere generati alla vita divina - è un'opera di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo. Tale dono deve essere *ricevuto* da noi nella fede e nei sacramenti. Deve essere *vissuto*. Deve essere *annunciato*.

Con il Battesimo ogni credente è chiamato a seguire le tracce del divino Maestro per divenire suo testimone. Questo significa fare un cammino di crescita che inizia con il Battesimo e passa attraverso la grazia del sacramento della testimonianza: la Cresima.

Nella prassi ordinaria della Chiesa Cattolica e Ortodossa il Battesimo dei bambini esprime e realizza il mistero della nuova nascita alla vita divina in Cristo: i genitori credenti portano i loro figli al fonte battesimale, che rappresenta il “grembo” della Chiesa, dalle cui acque benedette vengono generati i figli di Dio.

Il dono ricevuto dai neonati chiede di essere da loro accolto in modo libero e responsabile una volta fattisi adulti: questo processo di maturazione li porterà poi a ricevere il sacramento della Cresima o Confermazione, che, appunto, confermerà il Battesimo e conferirà a ciascuno il “sigillo” dello Spirito Santo.

Ne deriva che la Confermazione apporta una crescita e un approfondimento della grazia battesimale:

- ci radica più profondamente nella filiazione divina grazie alla quale diciamo: “Abbà, Padre” (Rm 8,15);
- ci unisce più saldamente a Cristo;
- aumenta in noi i doni dello Spirito Santo;
- rende più perfetto il nostro legame con la Chiesa;
- ci accorda una speciale forza dello Spirito Santo per diffondere e difendere con la parola e con l'azione la fede, come veri testimoni di Cristo, per confessare coraggiosamente il nome di Cristo e per non vergognarci mai della sua Croce¹.

¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1993, n. 1303.

Uno dei grandi doni dello Spirito alla Chiesa, legato alla grazia della Confermazione, è il dono dell'unità per il quale Cristo pregò alla vigilia della sua Passione e morte. Noi che siamo stati segnati dallo Spirito Santo nel Battesimo e nella Confermazione, dobbiamo chiederci in quale modo mettiamo a frutto questi doni. Non possono forse tutti i cristiani accettare insieme la sfida della vita cristiana? Non possiamo rinnovare insieme il nostro impegno battesimale per sfuggire al peccato e credere nel Vangelo? (cf. Mc 1,15).

L'azione dello Spirito Santo definisce essenzialmente il movimento ecumenico. Il ruolo che lo Spirito Santo svolge nella Chiesa Cattolica e Ortodossa, ma anche nelle comunità ecclesiali della Riforma e in particolare nel Pentecostalismo impone di non escludere il mondo protestante dalla riflessione, soprattutto perché con le principali Chiese cristiane esso si impegna nell'ecumenismo.

Quali membri dell'unico Corpo di Cristo, possiamo essere buoni amministratori del dono dell'unità. Possiamo guardare con fiducia e speranza al ripristino della nostra piena comunione. Anche questa può venire soltanto come dono dello Spirito Santo, un potente atto di Dio per il quale dobbiamo lavorare e pregare.

DANIELE COGONI

Direttore e responsabile scientifico

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI



**RICEVERE LO SPIRITO SANTO: UNO SGUARDO SUI RITI
DELLE PRIME COMUNITÀ CRISTIANE**

**RECEIVING THE HOLY SPIRIT: A LOOK AT THE RITES
OF THE FIRST CHRISTIAN COMMUNITIES**

Chiara Curzel*

Abstract

The article follows some of the main patristic references with the aim to reconstruct rites, acts, and words with which the Christian faithful used to receive the gift of the Holy Spirit in the specific liturgical context of the various communities. Western tradition is more documented and stable: in this case, the role of the bishop is particularly emphasised by the imposition of hands and the *signatio*, a sign (of the cross) on the forehead accompanied mostly by an anointing. In the East, the scenario is more diversified, with greater importance given to chrismation (anointing with holy oil). The context appears to remain unified, even if a distinction between the two stages has gradually emerged and led to the separation of the two rites in Christian initiation, starting from the regions of Gaul.

L'articolo intende seguire alcune tra le principali tracce patristiche per ricostruire riti, gesti e parole con le quali, nel contesto liturgico specifico delle varie comunità, il fedele cristiano riceveva il dono dello Spirito Santo. La tradizione occidentale si presenta maggiormente documentata e stabile; in essa viene sottolineato in particolare il ruolo del vescovo attraverso l'imposizione delle mani e la *signatio*, un segno (di croce) sulla fronte accompagnato per lo più da un'unzione. In Oriente il panorama è maggiormente diversificato, conferendo maggior importanza alla crismazione (unzione con l'olio santo). Il contesto si mantiene unitario, anche se emerge progressivamente una distinzione tra i due momenti che porterà alla separazione tra i due riti dell'iniziazione cristiana, a cominciare dalle regioni della Gallia.

* Docente di patrologia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Romano Guardini" di Trento; Docente invitato presso l'Institutum Patristicum Augustinianum di Roma.

Premessa

Quando ci troviamo nella necessità di affrontare una situazione nuova o di dover ripensare in modo rinnovato qualcosa a cui eravamo abituati, certamente una delle risorse che mettiamo in campo è quella dell'esperienza. Abbiamo un bagaglio di informazioni costruito attraverso la storia concreta, nostra o di chi ci ha preceduto, il quale diventa un valido aiuto nell'affrontare la novità che ci sta di fronte. Nessuna situazione si ripete mai uguale, non ci basterà mai guardare solo al passato per affrontare il presente, ma sicuramente beneficiamo in ogni istante del bagaglio di esperienza che noi e tanti prima di noi hanno costruito.

Anche la Chiesa ha una sua "storia", fatta delle sfide che il continuo presente le pone davanti, e per affrontare le quali ha bisogno di potersi appoggiare su un "patrimonio" di fede e di vita che le garantisce la fedeltà al messaggio rivelato. Non si tratta in questo caso soltanto della somma di esperienze umane, ma di un "deposito" fatto di contenuti e di realtà che risalgono alla predicazione apostolica e permangono nella vita storica della Chiesa; elementi permanenti e costitutivi la cui trasmissione permette che l'evento salvifico divino tocchi, sotto la guida dello Spirito Santo, gli uomini di tutti i tempi. Tale *depositum fidei*, costituito da dottrina, culto e vita, prende il nome di Tradizione ed è sempre accompagnato dai modi concreti in cui esso si esprime, storicamente e culturalmente condizionati, a cui diamo il nome di tradizioni¹.

«Testimoni privilegiati della Tradizione»² sono definiti dal Magistero i Padri della Chiesa, in quanto occupano una posizione «del tutto speciale»³ nel flusso vivo di essa, sono quelli che hanno ricevuto la fede dagli apostoli e hanno espresso le prime strutture portanti della Chiesa, realizzando attraverso una configurazione storica la prima risposta

¹ Si tratta della celebre distinzione introdotta da Yves Congar, in particolare in *La Tradizione e le tradizioni*, 2 voll., Edizioni Paoline, Roma 1961-1965. Per un approccio basilare sul tema, cf. E. CATTANEO, *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999.

² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale* (10 novembre 1989), 18, in EV 11/2848.

³ Ivi.

alla rivelazione portata da Gesù Cristo⁴. Il confronto con i testi dei Padri diventa dunque irrinunciabile ogni volta che la Chiesa desidera tornare agli elementi costitutivi di ciò che essa vive, crede, spera, celebra e ogni volta che la storia presente diventa stimolo di novità per le forme in cui si realizza l'espressione e la trasmissione della fede.

Tale premessa vale naturalmente anche per l'ambito dei sacramenti, nella teologia che li fonda e nella prassi che essi hanno assunto, perché il modo di vivere questi eventi di grazia da parte dei Padri è in dialogo costante con la comprensione della Chiesa stessa, dell'appartenenza ad essa, di quella relazione con Gesù Cristo attraverso lo Spirito Santo che sta alla base della vita cristiana. L'importanza della liturgia nelle comunità dell'epoca patristica fa sì che proprio nei contesti della celebrazione sacramentale possiamo trovare gli elementi fondanti della catechesi, dell'interpretazione della Scrittura, della lettura della vita del mondo e dell'uomo, in prospettiva soteriologica ed escatologica.

È importante però avere ben chiari anche i limiti di questo raffronto tra i sacramenti che oggi conosciamo e la teologia e la prassi che emergono dalle testimonianze dei primi secoli cristiani. Nello specifico del nostro focus sul sacramento della Confermazione, la prima evidenza è che esso, così come lo intendiamo noi, semplicemente non esiste. Esistono invece riti, gesti, parole, interpretazioni scritturistiche, formulazioni teologiche che rendono possibile ed esplicitano l'evento dell'effusione dello Spirito Santo, che perfeziona l'iniziazione cristiana e rende il fedele parte piena del corpo ecclesiale. Sarà dunque su queste prime espressioni della fede cristiana che verterà il nostro breve excursus, per cercare delle tracce e ricavare degli indizi che permettano di individuare gli elementi costitutivi della teologia e della prassi di quello che ora chiamiamo "sacramento della confermazione". Vanno inoltre considerati alcuni limiti oggettivi, inerenti alla struttura delle comunità antiche e al materiale che abbiamo a disposizione. Le comunità cristiane dei primi secoli erano infatti diversificate, connotate da differenze anche notevoli in campo canonico, liturgico e nel modo stesso di esprimere e di accompagnare alla fede.

Non potremo dunque pretendere un'uniformità di prospettiva e di realizzazione, ma sarà interessante notare dove le diverse tradizioni

⁴ Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 143-161; B. STUDER, *Il dialogo patristico con Dio. Per quali motivi si studiano in teologia i Padri della Chiesa?*, in AA.VV., *I Padri della Chiesa e la teologia. In dialogo con Basil Studer*, a cura di A. Orazio, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, pp. 17-31.

convergono e si rinforzano a vicenda⁵. Inoltre la documentazione che abbiamo è parziale, riguarda alcune comunità, alcuni periodi, viene spesso estrapolata da contesti letterari che avevano altre finalità o che appartengono a generi letterari distinti e con obiettivi diversi. Solo una lettura attenta dei dati, e in fondo consapevole di non poter arrivare all'esaustività, potrà darci informazioni importanti in grado di comporsi in un quadro il più possibile organico⁶.

Con queste premesse, è chiaro che questo primo segmento di "Tradizione costitutiva" è dunque insufficiente per rispondere a tutte le domande sul sacramento della Confermazione, ma rimane imprescindibile rispetto a qualunque domanda; è tassello necessario per la comprensione del sacramento come lo abbiamo formulato nell'oggi e per una ricomprensione e rivisitazione di natura pastorale di esso, argomento che però esce dai limiti di queste pagine.

1. Nel contesto dell'iniziazione cristiana

Il percorso dell'iniziazione cristiana, al di là di alcune differenze sia cronologiche che geografiche, è caratterizzato almeno fino al IV-V secolo da alcuni elementi comuni: dopo un periodo di catecumenato (lungo anche anni e poi seguito da un periodo intensivo e strutturato nell'ultima quaresima), il fedele accedeva al battesimo, normalmente nella notte pasquale, e in questa liturgia, mediante una serie di riti, veniva unito intimamente alla Pasqua di Cristo, rinasceva dal peccato e riceveva il dono dello Spirito Santo. La rinuncia a Satana e la professione di fede nel Dio trinitario, l'immersione nella vasca battesimale, una o più unzioni e l'imposizione delle mani da parte del vescovo sono elementi costanti all'interno di questo rituale. Il momento liturgico dell'iniziazione rimane

⁵ Un tentativo di indagine a partire dall'uso dei termini caratteristici dei riti legati all'effusione dello Spirito è quello di B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la Confirmation*, in «La Maison-Dieu» 54, pp. 5-22. Nello stesso fascicolo possiamo trovare un altro interessante contributo che raffronta tra loro le testimonianze patristiche sull'argomento per approfondirne il mistero e mostrare le evidenze e le difficoltà teologiche: J. LÉCUYER, *La Confirmation chez les Pères*, in *ibid.*, pp. 23-52.

⁶ Il nostro percorso è finalizzato a riportare alcuni dati che possiamo trovare nei testi che ci sono pervenuti. Si tratta di conoscenze già più volte rilevate negli studi, che qui ci limitiamo a riassumere. Inutile dire che abbiamo dovuto fare delle scelte, e che molte informazioni sono mancanti o parziali: rimandiamo per questo a studi più approfonditi e specifici sui vari autori.

comunque un'azione unitaria: il battesimo avveniva senza che in esso venissero distinti diversi momenti sacramentali⁷.

2. La Tradizione apostolica

La testimonianza della *Traditio apostolica* ci riporta in maniera dettagliata il susseguirsi dei riti che facevano parte del battesimo come amministrato in quella comunità cristiana⁸: in questo contesto ci interessa notare che prima del battesimo il vescovo benediva l'olio, differenziato in "olio del rendimento di grazie" e "olio dell'esorcismo", e i battezzandi venivano unti con questo secondo olio dal presbitero. Dopo essere stati battezzati i neofiti ricevevano una nuova unzione da parte del presbitero, questa volta con l'olio del rendimento di grazie; si rivestivano ed entravano nella chiesa. A questo punto era il vescovo a imporre su di loro le mani invocando lo Spirito Santo⁹. Seguiva una terza unzione: il vescovo versava l'olio dalla mano sul capo dei battezzati pronunciando una formula trinitaria e infine "segnava" i neofiti sulla fronte, ad uno ad uno, e dava il bacio di pace. Tutti insieme si accedeva poi alla celebrazione eucaristica. Questa descrizione è per noi molto preziosa perché, pur con qualche

⁷ È davvero difficile riassumere la bibliografia sul tema. Ci limitiamo a rimandare, per quanto riguarda l'ambito patristico, alle voci *Battesimo* e *Catechesi* presenti sul *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Genova-Milano 2006-2010 con ampia bibliografia. Numerosi altri studi appartengono all'ambito della teologia sacramentaria e della catechesi.

⁸ Quest'opera, attribuita per lungo tempo a Ippolito, è un insieme di materiali di tipo liturgico e canonistico che ben descrive alcuni momenti salienti della vita di una comunità cristiana. L'ambientazione romana non è confermata ma rimane plausibile, mentre altri parlano più indistintamente di un'area romano-africana con forte influsso asiatico. Il testo rimane comunque un documento molto importante sia per la descrizione dei riti utilizzati in una comunità della prima metà del II secolo sia per la grande influenza che ha avuto nelle molte riprese e rimaneggiamenti successivi. Per una lettura del testo e un'ampia introduzione, cf. PSEUDO IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, a cura di E. Peretto, Città Nuova, Roma 1996.

⁹ Il testo presenta in questo importante passaggio delle varianti: nella versione latina si invoca la grazia su coloro che «hanno ottenuto il perdono dei peccati mediante il lavacro di rigenerazione dello Spirito Santo» (cf. *ibid.*, p. 125). È chiaro che secondo questa versione la prospettiva è diversa e lega l'opera dello Spirito al lavacro battesimale e non all'imposizione delle mani e/o all'unzione da parte del vescovo. Gli studiosi moderni hanno cercato di intervenire sul testo con varie ipotesi, confermando dunque la difficoltà nell'interpretazione di tale passaggio.

difficoltà nel collegare e coordinare i vari riti, dovuta forse alle fonti sovrapposte del testo, ci mostra come nel II secolo la liturgia fosse già ben strutturata, con una separazione tra il primo momento (prima unzione, battesimo e professione di fede, seconda unzione) e il secondo, amministrato dal vescovo (imposizione delle mani e invocazione, unzione sul capo, segno sulla fronte, bacio di pace)¹⁰.

3. Tertulliano

Tertulliano ci dona importanti informazioni all'interno del suo trattato *De Baptismo*, prima opera scritta su questo argomento¹¹. Senza descrivere nel dettaglio il succedersi di gesti e parole, l'autore sembra affermare che lo Spirito santifica l'acqua ma non è donato al fedele al momento dell'immersione nella vasca battesimale: «non è che noi riceviamo nell'acqua lo Spirito Santo, ma, purificati nell'acqua in presenza dell'angelo, siamo preparati a ricevere lo Spirito Santo (*Spiritui Sancto praeparatur*)¹²». In questo primo momento si compie dunque la purificazione e la remissione dei peccati mentre è con l'imposizione delle mani che lo Spirito viene donato e avviene la conferma degli effetti positivi del battesimo. Tertulliano parla poi dell'unzione che si riceve dopo l'uscita dal bagno battesimale, e per questo «siamo detti “cristiani” da “crisma”, che significa “unzione”, da cui ottiene il nome anche il Signore»¹³. Nel paragrafo seguente la descrizione del rito continua: «segue poi l'imposizione delle mani, mentre viene invocato e invitato lo Spirito Santo tramite una benedizione» e con essa «questo Spirito santissimo volentieri

¹⁰ V. GROSSI, *A proposito della ricerca patristica circa la unctio olei/spiritus*, in *La cresima. Atti del VII Congresso Internazionale di Liturgia, 6-8 maggio 2004*, a cura di E. Carr, Studia Anselmiana, Roma 2007, pp. 43-65 (qui pp. 58-63) attribuisce tale distinzione alla polemica con gli eretici gnostici, che davano diverso valore ai riti battesimali in acqua e Spirito, o alla situazione sociale, dato che l'incremento della comunità cristiana rendeva impossibile al vescovo partecipare a tutti i battesimi, o infine a motivo del battesimo dato ai moribondi.

¹¹ Il trattato appartiene alla letteratura antieretica, in risposta agli attacchi di alcuni gnostici radicali, e ci restituisce particolari preziosi sullo svolgimento del rito e sulla sua tipologia di base scritturistica. Risale al periodo “cattolico” di Tertulliano, intorno al 200.

¹² TERTULLIANO, *De Baptismo* 6,1 in ID., *Opere catechetiche*, a cura di S. Isetta - S. Matteoli - T. Piscitelli - V. Sturli, Città Nuova, Roma 2008, pp. 170-171.

¹³ *Ibid.* 7,1, p. 171.

discende dal Padre su corpi purificati e benedetti»¹⁴. L'intento di Tertulliano è quello di evidenziare, contro la prospettiva gnostica, l'importanza del corpo, della carne, che è lavata nell'acqua per essere liberata interiormente dai peccati, è unta dall'olio con effetti positivi sullo spirito, riceve l'imposizione delle mani perché come il musicista fa uscire suoni melodiosi dalle canne così Dio possa generare nei credenti una melodiosa armonia spirituale¹⁵. La testimonianza di Tertulliano è importante: da lui conosciamo le componenti principali della liturgia di iniziazione e i fondamenti biblici della relativa prassi liturgica; a riguardo dell'unzione postbattesimale mette in luce come essa porti quasi a compimento e perfezione il rito battesimale, preparando a ricevere lo Spirito¹⁶. Infine sottolinea l'importanza della *impositio manus* che viene ad essere non una semplice benedizione ma un gesto sacramentale da cui deriva la discesa dello Spirito Santo. Non si specifica se tale gesto fosse accompagnato da un'ulteriore unzione sulla fronte.

4. Cipriano e la questione del ribattesimo

L'Africa romana ci restituisce un'altra interessante testimonianza, anch'essa da leggere all'interno del contesto in cui la troviamo collocata. Seguendo quella che sembra essere stata la tradizione di Cartagine, il vescovo Cipriano rifiutava infatti di accettare come valido il battesimo amministrato da eretici e insegnava la necessità del ribattesimo per chi volesse passare alla Chiesa cattolica¹⁷. Su questo argomento egli ebbe un acceso scambio epistolare con Stefano, vescovo di Roma, dove invece non si chiedeva la reiterazione del battesimo ma era sufficiente, in nome della

¹⁴ *Ibid.* 8,1, p. 173.

¹⁵ Cf. anche TERTULLIANO, *De carnis resurrectione* 8,1-3: «è la carne che viene lavata perché si purifichi l'anima, è la carne che viene unta perché l'anima sia consacrata, è sulla carne che si fa il segno, perché l'anima sia difesa, è la carne che viene adombrata dalla imposizione delle mani, perché poi anche l'anima sia illuminata dallo Spirito» (ID., *Opere dottrinali*, a cura di C. Moreschini - P. Podolak, Città Nuova, Roma 2010, p. 285).

¹⁶ Per la *Traditio Apostolica* le unzioni sono due, una prima e una dopo il battesimo e la seconda è a sua volta sdoppiata con una prima unzione da parte del sacerdote e la seconda da parte del vescovo; in Oriente, da quanto ci riferiscono le *Costituzioni Apostoliche* (3,17,1) è l'unzione prebattesimale quella messa in rapporto con il dono dello Spirito. In Tertulliano invece non troviamo alcun riferimento all'unzione prebattesimale.

¹⁷ La motivazione che sta alla base di questo rifiuto era che il ministro appartenente alla chiesa eretica non gode del carisma dello Spirito Santo e quindi non può trasmetterlo.

tradizione, l'imposizione delle mani da parte del vescovo¹⁸. A chi si appellava all'episodio narrato in At 8,14-17 per giustificare il fatto che fosse sufficiente l'imposizione delle mani da parte del vescovo per far parte della Chiesa¹⁹, Cipriano rispondeva che coloro che erano stati battezzati in Samaria lo avevano fatto con vera fede e dentro la Chiesa, per mano del diacono Filippo; il loro battesimo era dunque legittimo, Pietro e Giovanni "hanno completato quello che mancava" imponendo le mani perché ricevessero lo Spirito. E conclude:

Cosa che anche ora viene fatta presso di noi: infatti coloro che vengono battezzati all'interno della chiesa sono presentati ai capi della chiesa (*praepositis ecclesiae offerantur*) e tramite la nostra preghiera e l'imposizione delle mani ottengono lo Spirito Santo e vengono portati alla perfezione dal suggello divino (*et signaculo dominico consummentur*)²⁰.

Da questa documentazione possiamo dedurre la convinzione che l'imposizione delle mani e l'invocazione dello Spirito Santo garantiscano la pienezza di questo dono e tali riti siano esclusivi del vescovo. La comunicazione dello Spirito Santo che avviene attraverso di essi è un momento distinto dal lavacro battesimale e ne garantisce la pienezza della grazia²¹. In coerenza con i principi fondamentali della dottrina ecclesiastica di Cipriano, il ruolo del vescovo rimane sempre centrale: è lui che consacra l'olio del crisma e unge il neofita, solo così il sacramento avviene all'interno della Chiesa e può essere ritenuto valido. I riti post battesimali, in particolare l'imposizione delle mani, sono intesi come una *consummatio*, un perfezionamento che viene esplicitato da una *signatio*,

¹⁸ Cf. le *Epistole* 67-75 dell'epistolario di Cipriano.

¹⁹ Il brano di At 8,14-19 è uno dei fondamenti principali su cui si basa la teologia e la prassi del sacramento: «Frattanto gli apostoli, a Gerusalemme, seppero che la Samaria aveva accolto la parola di Dio e inviarono a loro Pietro e Giovanni. Essi scesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; non era infatti ancora disceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo».

²⁰ CIPRIANO, *Epistola* 73,9, in ID., *Lettere 51-81*, a cura di M. Vincelli - G. Taponecco, Città Nuova, Roma 2007, pp. 258-259.

²¹ Cf. CIPRIANO, *Epistola* 70,2, in *ibid.*, pp. 234-235. Cipriano distingue l'effetto del battesimo, cioè la rigenerazione, da quello dell'imposizione delle mani, cioè il dono dello Spirito, ma non nega che anche nel battesimo sia all'opera lo Spirito Santo: non ci si può rivestire di Cristo nella nuova nascita spirituale senza lo Spirito Santo (cf. *Epistola* 74,5, in *ibid.*, pp. 282-285).

probabilmente un segno di croce fatto sulla fronte²². Se dunque da una parte Cipriano riconosce una distinzione tra i due momenti (battesimo e imposizione delle mani), non li può però concepire divisi, ma solo effettuati all'interno della stessa chiesa e sotto la garanzia del vescovo.

Pur nella difficoltà di ricostruire il testo e di leggere in esso una dottrina unitaria, merita di essere ricordato l'anonimo trattato *De rebaptismate* che si contrappone proprio alla posizione di coloro che sostenevano la necessità di ribattezzare gli eretici²³. L'autore distingue il battesimo d'acqua (bagno battesimale) dal battesimo dello Spirito (imposizione delle mani da parte del vescovo) evidenziando la portata del secondo in quanto il primo non sarebbe comunque sufficiente al conferimento della grazia, sia nella chiesa cattolica che tra gli eretici. Il battesimo dello Spirito è quello che si realizza con l'imposizione delle mani, da celebrarsi dunque in stretta unità col battesimo d'acqua; quest'ultimo, se celebrato da solo (per motivi di necessità o nelle chiese eretiche) doveva essere perfezionato (solo) dall'imposizione delle mani²⁴.

Tale posizione è confermata dalla testimonianza di papa Cornelio che racconta come lo scismatico Novaziano fosse stato battezzato per infusione in punto di morte. Essendosi ripreso, «non ricevette affatto tutte le altre [cerimonie] alle quali bisogna che ci si sottoponga secondo le regole della Chiesa e non ricevette neppure il sigillo del vescovo (σφραγισθῆναι). Non avendo ricevuto tutto questo, come avrebbe potuto ricevere lo Spirito Santo?»²⁵. I due riti sembrano qui chiaramente distinti, e il conferimento dello Spirito Santo è attribuito al secondo.

²² Cf. ID., *Ad Demetrianum* 22, in ID., *Opuscoli/2*, a cura di A. Cerretini - S. Matteoli - C. Moreschini - C. Dell'Osso - M. Veronese, Città Nuova, Roma 2009, pp. 228-229, dove Cipriano si rifà al gesto del profeta Ezechiele di segnare un tau sulla fronte degli uomini per spiegare la modalità con cui viene compiuto questo segno (cf. Ez 9,4).

²³ Cf. P. MATTEI, s.v. *Rebaptismate, de*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, Marietti 1820, Genova 2008, coll. 4471-4473.

²⁴ Torna spesso, lo vedremo in seguito anche con Ambrogio, quest'idea del dono dello Spirito come "perfezionamento" del battesimo. Il Concilio di Elvira, nel 300, prescrive che nel caso di battesimo amministrato da un laico in pericolo di morte, il sopravvissuto sia poi condotto dal vescovo *ut per manuum impositionem perfici possit* (can. 38); cf. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hunermann, EDB, Bologna 1995, p. 120.

²⁵ Questo episodio è raccontato dallo storico Eusebio nella sua *Historia Ecclesiastica* 6,43,14-15, in EUSEBIO DI CESAREA., *Storia Ecclesiastica/2*, a cura di F. Migliore - G. Lo Castro, Città Nuova, Roma 2001, pp. 75-76. Merita ricordare che all'inizio del V secolo Rufino di Aquileia, nella sua traduzione latina della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, modifica il testo e parla di un *signaculum chrismatis* senza nominare la presenza del

5. Ambrogio

L'autore di area latina che descrive con maggior dovizia di particolari il rito di iniziazione cristiana è Ambrogio di Milano, che nel *De sacramentis* e nel *De mysteriis* introduce i neofiti al significato dei sacramenti ricevuti²⁶. I vari riti sono scanditi, l'uno dopo l'altro, secondo precise indicazioni spazio-temporali. Per quanto riguarda i riti postbattesimali, una volta risaliti dall'acqua i neofiti ricevevano dal vescovo l'unzione sul capo con l'effusione del *myron* (olio profumato), accompagnata da una formula dichiarativa. Ambrogio lega l'elemento dell'olio a numerose immagini bibliche²⁷ e spiega il gesto dicendo che «tutti infatti siamo unti con la grazia spirituale per il regno di Dio e per il sacerdozio»²⁸; infatti «quando la sapienza [simboleggiata dal capo su cui viene versato l'olio] riceve la grazia, allora la sua opera comincia ad essere perfetta»²⁹. Questo “completamento” è esplicitato da una formula pronunciata dal vescovo: «Dio Padre Onnipotente che ti ha rigenerato dall'acqua e dallo Spirito e ti ha rimesso i tuoi peccati, lui stesso viene a ungerci per la vita eterna»³⁰.

L'unzione è dunque assimilata alla grazia dello Spirito che da una parte viene a segnare il consacrato, come per i re e profeti dell'Antico Testamento, dall'altra gli dona la caparra della vita eterna, la redenzione testimoniata dalle lettere paoline (cf. Ef 1,13-14; 2Cor 1,21-22), completando così ciò che è avvenuto nel battesimo³¹.

vescovo. Si può dunque ricavare che in quest'epoca la *signatio* coincideva con l'unzione fatta col crisma e non richiedeva più necessariamente la presenza del vescovo.

²⁶ Cf. lo studio di A. CAPRIOLI, *Battesimo e Confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di S. Ambrogio. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе*, Varese 1977.

²⁷ Sal 132[133],2; Ct 1,2,3; Qo 2,14; 1Pt 2,9.

²⁸ AMBROGIO, *De mysteriis* 30, in ID., *Opera Omnia di Sant'Ambrogio. Spiegazione del credo, I sacramenti, I misteri, La penitenza*, a cura di G. Banterle, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1982, p. 151.

²⁹ ID., *De sacramentis* 3,1, in *ibid.*, p. 73.

³⁰ *Ibid.*, 2,24, p. 71.

³¹ Ef 1,13-14: «In lui anche voi, dopo avere ascoltato la parola della verità, il Vangelo della vostra salvezza, e avere in esso creduto, avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della nostra eredità, in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato a lode della sua gloria». 2Cor 1,21-22: «È Dio stesso che ci conferma, insieme a voi, in Cristo e ci ha conferito l'unzione, ci ha impresso il sigillo e ci ha dato la caparra dello Spirito nei nostri cuori».

Seguiva la lavanda dei piedi (rito che, a nostra conoscenza, veniva compiuto solo nella chiesa di Milano) con la funzione di cancellare le conseguenze del peccato di Adamo; poi veniva consegnata la veste bianca a cui seguiva lo *spiritale signaculum*, un contrassegno dello Spirito quale perfezionamento del dono del battesimo. Il vescovo pronunciava in questa occasione un'invocazione comprendente i sette doni dello Spirito Santo. Il *De sacramentis* collega con chiarezza questo gesto alla discesa dello Spirito, staccando così quest'ultimo dal rito dell'unzione sopra menzionato:

Segue un suggello spirituale (*spiritale signaculum*), del quale avete udito oggi far menzione nella lettura perché dopo il fonte non resta che raggiungere la perfezione (*quia post fontem superest, ut perfectio fiat*) quando, all'invocazione del vescovo, viene infuso lo Spirito Santo (*spiritus sanctus infunditur*), «Spirito di sapienza e di intelletto, Spirito di consiglio e di fermezza, Spirito di conoscenza e di pietà, Spirito di santo timore», che sono come le sette virtù dello Spirito. [...] Queste sono le sette virtù che ricevi quando sei segnato (*quando consignaris*)³².

Nel *De mysteriis* il rito è più alluso che spiegato. Cantando la bellezza della sposa del Cantico, lavata e rivestita di vesti candide, l'autore introduce il tema del “sigillo sul braccio” (Ct 8,6), il “contrassegno sul cuore” (Ct 4,7; 8,7), affinché «per esso la tua fede risplenda nella pienezza del sacramento»³³. Esorta poi il neofita:

hai ricevuto il sigillo spirituale [...] conserva ciò che hai ricevuto. Dio Padre ti ha segnato, ti ha confermato Cristo Signore e “ha posto nel tuo cuore quale pegno lo Spirito” (*signavit te deus pater, confirmavit te Christus dominus, et dedit pignus, spiritum, in cordibus tuis*)³⁴.

³² AMBROGIO, *De Sacramentis* 3,8, in ID., *Opera Omnia*, cit., pp. 78-79.

³³ ID., *De mysteriis* 41, in *ibid.*, p. 157. Cf. anche *De Spiritu Sancto* 1,78-79 dove si afferma: «siamo stati sigillati con lo Spirito da Dio» (ID., *Opera Omnia di Sant' Ambrogio. Lo Spirito Santo, Il mistero dell'incarnazione del Signore*, a cura di C. Moreschini, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, Milano-Roma 1979, p. 111).

³⁴ ID., *De mysteriis* 42, in *ibid.*, pp. 156-159. Questo riferimento alla *confirmatio* di Cristo sul battezzato, che trae spunto dal passo paolino di 2Cor 1,21, è il primo accenno all'effusione dello Spirito inteso come “confermazione”, termine che diverrà distintivo del sacramento. Cf. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la Confirmation*, cit., pp. 16-18 che ricorda come il termine *sacramentum confirmationis* si trovi una volta in Leone Magno mentre il Concilio di Orange del 441 (canone 2) avverte che se qualcuno non ha ricevuto l'unzione al momento del battesimo dovrà avvertire il vescovo *in confirmatione*.

Ancora nella conclusione del *De sacramentis* Ambrogio riassume quello che è avvenuto, ribadendo l'unica azione trinitaria di santificazione che però comporta "azioni specifiche":

è Dio che ti ha unto, e il Signore ti ha segnato (*et signavit te dominus*) e ha posto lo Spirito Santo nel tuo cuore. [...] Cristo ti segnò col suo sigillo. In che modo? Perché sei stato segnato secondo la forma della sua croce (*ad crucis ipsius signatus es formam*), in conformità della sua passione. Hai ricevuto il sigillo (*accipisti signaculum*) a somiglianza di lui»³⁵.

I dati a nostra disposizione sono dunque da una parte molto chiari perché ci mostrano come il rito battesimale si concludesse con l'invocazione dello Spirito Santo, inteso come perfezionamento del lavacro ricevuto e come garanzia dei doni spirituali ad esso collegati e in fin dei conti della vita eterna. Con il soffio dello Spirito Santo si perfeziona la creazione dell'uomo nuovo, e tale perfezione avviene solo con l'invocazione dei doni e la "signazione" sulla fronte da parte esclusivamente del vescovo.

Molto meno chiari rimangono altri aspetti: non si comprende con precisione quale dei due gesti (l'*unctio* o la *signatio*) caratterizzasse l'effusione dello Spirito³⁶; se ci fosse o meno un'imposizione delle mani da parte del vescovo o piuttosto solo il gesto del segnare con una mano il neofita; se tale *signaculum* fosse accompagnato da un'unzione³⁷ e se fosse cruciforme; se la *signatio* e l'invocazione fossero contemporanee o due

In Oriente sembra di poter individuare il termine corrispondente già nel IV secolo: nelle *Costituzioni Apostoliche* si parla infatti della crismazione come $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ della professione di fede (3,17,1).

³⁵ AMBROGIO, *De sacramentis* 6,6.7, in ID., *Opera Omnia*, cit., p. 121.

³⁶ Per il Caprioli l'unzione post battesimale fa parte del battesimo, non della confermazione (CAPRIOLI, *Battesimo e Confermazione*, cit., pp. 55-66).

³⁷ In Ambrogio non c'è traccia di un'unzione legata alla *signatio*. Per Botte l'imposizione delle mani era abbinata forse ad un semplice segno di croce (BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la Confirmation*, cit., p. 10). L'ipotesi che ci fosse anche un'unzione rimane comunque aperta, anche per il motivo che nelle fonti più antiche troviamo a riguardo usanze diverse: nella *Traditio Apostolica* la *signatio* viene subito dopo l'unzione con l'olio versato direttamente dalla mano del vescovo sul capo, ed è dunque difficile pensare che essa non sia stata accompagnata dall'olio; Tertulliano invece sembra distinguere le due cose: *Caro unguitur ut anima consecratur, caro signatur ut anima muniatur* (*De resurrectione carnis* 8,3, in ID., *Opere dottrinali*, cit., p. 284).

elementi distinti dello stesso rito³⁸; in fin dei conti se tale *signaculum* fosse un gesto concreto o un “sigillo” soltanto spirituale³⁹ e se con tale termine si indicasse quello specifico gesto o piuttosto tutta l’azione santificante dello Spirito Santo nell’iniziazione a partire dal battesimo⁴⁰.

L’effusione dello Spirito septiforme conclude comunque il *baptisma* perfezionando la rigenerazione e trasformazione a immagine del Cristo: il neofita è ora pronto per accostarsi, insieme agli altri fedeli, all’Eucaristia⁴¹.

6. Agostino

Per avere notizie sui riti dell’iniziazione cristiana in Africa ai tempi di Agostino, è necessario prendere in mano discorsi, lettere e trattati che non mancano di riferimenti importanti a riguardo. Non si conserva infatti nessun testo sacramentale contenente la liturgia nord-africana e il vescovo di Ippona non ha mai fatto una trattazione specifica sul tema, ma possiamo immaginare e ricavare dai testi che in molte occasioni si sia trovato di fronte a catecumeni e neofiti della sua Chiesa.

Per quanto riguarda i riti che seguivano l’emersione dalla vasca battesimale, sappiamo che l’olio veniva consacrato con il segno della croce dal vescovo e applicato sulla fronte del candidato; Agostino parla di un *sacramentum chrismatis*, cioè dell’unzione, «che, nel genere dei segni

³⁸ Cf. A. ELBERTI, *La Confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, p. 111, dove l’autore rileva dalla lettura del testo ambrosiano due avverbi di tempo che «sembrano riferirsi piuttosto ad un rito che, per quanto non completo, tuttavia risulta composto da due elementi: l’invocazione e la consignazione».

³⁹ A conclusione del suo studio, Caprioli ipotizza che il *signaculum spiritale* non sia un gesto materiale, in quanto «l’espressione sembra in S. Ambrogio non tanto in rapporto con un rito di consignazione in fronte (il rito della confermazione?) bensì con delle citazioni scritturistiche (soprattutto il testo paolino di 2Cor 1,21-22 e la Cantica dei Cantici) con le quali Ambrogio esprime l’unità e la diversità degli atti componenti l’unico processo di iniziazione» (CAPRIOLI, *Battesimo e Confermazione*, cit., p. 91).

⁴⁰ Caprioli sottolinea come il termine *signaculum spiritale* implichi «da una parte un rapporto con l’intero processo battesimale in particolare con la abluzione, dall’altra un rapporto con un momento particolare dell’unico battesimo [...] cioè l’effusione dello spirito settiforme» (CAPRIOLI, *Battesimo e Confermazione*, cit., p. 87).

⁴¹ Gli scavi archeologici sembrano dare conferma di questa ritualità: in alcuni siti accanto al Battistero si può ipotizzare un luogo designato per la crismazione, come, per fare un esempio italiano, nelle catacombe di san Gennaro, accanto alla vasca battesimale risalente all’VIII secolo.

visibili è certamente sacrosanto come il battesimo (*quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse Baptismus*)⁴². Agostino non distingue tra sacramento del battesimo e della crismazione, come avverrà poi nello sviluppo teologico seguente, ma ha comunque ben chiaro che si tratta di momenti differenti che si integrano tra loro. Attraverso il “mistico crisma” il fedele riceve il dono dello Spirito, perché è esso a renderlo pienamente “cristiano”⁴³. In varie occasioni il vescovo di Ippona accosta “l’unzione con lo Spirito Santo”, di natura invisibile, ricevuta da Gesù, con l’olio visibile con cui la Chiesa unge i battezzati conferendo loro il dono dello Spirito Santo⁴⁴ e questa dimensione ecclesiale garantisce, in particolare all’interno della polemica antidonatista, l’effettivo possesso dello Spirito Santo da parte dei fedeli che grazie ad esso collaborano nel dare vita all’unità ecclesiale⁴⁵. Accanto all’unzione si registra la presenza dell’imposizione delle mani da parte del vescovo, in collegamento con At 8,14-17, riconoscendo questo gesto come appartenente alla prassi più antica della Chiesa⁴⁶, anche se non sempre è chiaro quale relazione ci sia tra unzione e imposizione delle mani e a quale dei due momenti si attribuisca propriamente la discesa dello Spirito Santo. Anche per la *signatio* dobbiamo basarci su alcune tracce in cui Agostino parla del *character dominicum* che il cristiano porta in sé attraverso il *sacramentum*⁴⁷.

Al di là delle scansioni dei singoli riti, non possiamo non accennare quanto la riflessione agostiniana sia stata fondamentale per il successivo sviluppo della teologia sacramentaria. I *sacramenta* sono per lui la

⁴² AGOSTINO, *Contra litteras Petiliani* 2,104,23, in ID., *Polemica contro i Donatisti*, a cura di A. Lombardi, Città Nuova, Roma 1999, pp. 258-259.

⁴³ Cf. ID., *De civitate Dei* 17,10, in ID., *La Città di Dio II*, a cura di D. Gentili - A. Trapè, Città Nuova, Roma 1988, pp. 604-605.

⁴⁴ Cf. ID., *De Trinitate* 15,26,46, in ID., *La Trinità*, a cura di A. Trapè - M. F. Sciacca, Città Nuova, Roma 1973, pp. 706-707; ID., *Sermo* 227,1, in ID., *Discorsi IV/1*, a cura di P. Bellini - F. Cruciani - V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1984, pp. 386-391.

⁴⁵ Cf. ID., *Sermo* 268,2, in ID., *Discorsi IV/2*, a cura di P. Bellini - F. Cruciani - V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1984, pp. 1004-1007.

⁴⁶ Cf. ID., *De Trinitate* 15,26,46, in ID., *La Trinità*, cit., pp. 708-709; ID., *In Epistolam Ioannis* 6,10, in ID., *Commento al Vangelo e alla prima Epistola di san Giovanni*, a cura di G. Madurini, Città Nuova, Roma 1968, pp. 1762-1763.

⁴⁷ Cf. ID., *Epistola* 173,3, in ID., *Le Lettere II*, a cura di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1971, pp. 824-825; ID., *Sermo* 295,5,5, in ID., *Discorsi V*, a cura di A. Quacquarelli - M. Recchia, Città Nuova, Roma 1986, pp. 314-317. Su questi passi si è sviluppata poi la dottrina del “carattere” sacramentale della confermazione.

manifestazione visibile della presenza salvifica di Dio nel Cristo storico e nella Chiesa e questo lo porta a descrivere molti elementi, oggetti, eventi e rituali come “sacramenti” distinti, cioè “parola visibile”, “segno sacro” di realtà invisibili, la cui autorità viene dalla Scrittura o dalla tradizione. Di numero molto inferiore sono invece i sacramenti liturgici, quei segni collocati nell’ambito delle celebrazioni liturgiche e amministrati dalla Chiesa stessa, tra cui i principali sono il battesimo e l’Eucaristia⁴⁸.

7. Leone Magno

Per la Chiesa di Roma abbiamo la testimonianza del papa Leone Magno, in pieno V secolo. Nei suoi *Sermoni* possiamo trovare interessanti tracce sui riti legati all’iniziazione cristiana, da cui emerge l’importanza dello Spirito Santo, che compie la sua azione santificante in tutta la Chiesa e su ogni singolo fedele, e che elargisce i suoi doni attraverso la mediazione ecclesiale che si compie nell’economia sacramentale. L’azione dello Spirito è fortemente sottolineata in tutta la celebrazione battesimale, di cui colpisce la considerazione unitaria: col battesimo “si nasce dallo Spirito Santo”⁴⁹, si è “rigenerati mediante l’acqua e lo Spirito Santo”⁵⁰.

Abbiamo poi testimonianza dell’importanza dell’unzione e del segno, probabilmente cruciforme, che veniva fatto sul neofita, la prima con effetti di santificazione e consacrazione, il secondo come segno indelebile della vita eterna⁵¹. Sono anche i segni della comune dignità battesimale del cristiano, che attraverso di essi diviene re e sacerdote: «Tutti coloro che sono rinati in Cristo diventano re con il segno della croce e sono consacrati sacerdoti con l’unzione dello Spirito Santo [...] è dunque sull’unità della fede e del battesimo che si fondano l’indivisibile vincolo sociale che esiste

⁴⁸ Numerosi e corposi sono gli studi in questo campo; per una trattazione sommaria, cf. E. J. CUTRONE, s.v. *Sacramenti*, in *Agostino. Dizionario enciclopedico*, a cura di A. Fitzgerald, Città Nuova, Roma 2007, pp. 1232-1240.

⁴⁹ Cf. LEONE MAGNO, *Sermo 70/4*, in ID., *Omilie. Lettere di san Leone Magno*, a cura di T. Mariucci, Utet, Torino 1969, p. 391.

⁵⁰ Cf. ID., *Sermo 24/6*, in *ibid.*, p. 143.

⁵¹ Cf. ID., *Sermo 66/2*, in *ibid.*, p. 366, dove Leone parla del «sigillo della circoncisione, la virtù santificante delle unzioni»; *Sermo 24/6*: «avete ricevuto l’unzione sacra della salvezza e il segno indelebile della vita eterna» (*ibid.*, p. 143).

tra noi e la dignità che a noi tutti appartiene»⁵². Troviamo infine la testimonianza dell'imposizione delle mani da parte del vescovo, utilizzata anche per la riconciliazione degli eretici. A questo ultimo gesto è legata esplicitamente l'invocazione dello Spirito Santo, che perfeziona il battesimo ricevuto, anche nel caso esso sia stato amministrato da una chiesa eretica⁵³.

8. Verso un progressivo distacco

I documenti liturgici romani almeno fino al VII e VIII secolo hanno conservato il carattere unitario della celebrazione battesimale, mentre in altre regioni abbiamo testimonianza di un possibile distacco dei due momenti, o dentro un'unica cerimonia o in fasi successive, soprattutto quando ci si trova di fronte al "battesimo clinico" (cioè in punto di morte) o quando esso veniva amministrato in campagna da presbiteri e diaconi⁵⁴. La progressiva tendenza a celebrare il battesimo alla nascita del bambino porta all'impossibilità, soprattutto nelle regioni rurali, della presenza del vescovo per la celebrazione della confermazione.

I formulari gallicani ci testimoniano per l'epoca carolingia un ampliamento del rituale di questo secondo sacramento, ormai distinto dal battesimo, che non è più limitato all'orazione epicletica con l'imposizione della mano e la segnazione della fronte con il crisma, ma si arricchisce di nuovi elementi come versetti salmodici, le orazioni, la formula di apertura, la benedizione finale. Questo testimonia senza dubbio una celebrazione indipendente della confermazione⁵⁵. Di epoca carolingia è anche l'assunzione generalizzata del termine *confirmatio* per questo intervento postbattesimale del vescovo, anche se nei rituali romani non entrerà fino al basso medioevo.

Per quanto riguarda il ministro, tale rito è sempre stato riservato al vescovo. La motivazione è inizialmente quella che si ricava da At 8,14-17, per cui solo agli apostoli (e ai loro successori) è dato di confermare nella fede. Nella lettera di Innocenzo I a Decenzio di Gubbio (416) il vescovo

⁵² ID., *Sermo* 4,1, in *ibid.*, p. 63.

⁵³ Cf. ID., *Epistolae* 159,7; 166,2, PG 54 coll. 1138-1139; 1194-1195.

⁵⁴ Cf. M. ZACHARA, *Il sacramento della confermazione nel primo millennio in Occidente*, in AA.VV., *La cresima. Atti del VII Congresso Internazionale di Liturgia*, cit., pp. 103-132 (qui pp. 113-115).

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 119.

romano riserva esclusivamente al vescovo la possibilità della *consignatio*, ma ci testimonia che nelle diocesi gallicane questa prerogativa stava progressivamente passando ai singoli presbiteri⁵⁶.

9. Uno sguardo all'Oriente

È la chiesa d'Occidente a fornirci informazioni maggiormente dettagliate sulla liturgia battesimale e sui riti che in essa si compivano. Non mancano però alcune testimonianze anche dalle chiese orientali, ed è sicuramente grande il contributo che la liturgia ha dato allo sviluppo del pensiero teologico sullo Spirito Santo, particolarmente vivace a partire dalla seconda metà del IV secolo. Non possiamo in questa sede approfondire tali tematiche, ci limiteremo ad alcuni rilievi relativi agli autori di cui possediamo le catechesi mistagogiche: Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia.

Cirillo di Gerusalemme illustra ai suoi catecumeni il ruolo dello Spirito Santo nelle catechesi battesimali 16 e 17. Cirillo è consapevole che la dottrina sullo Spirito non è ancora sviluppata, si mantiene dunque al dato scritturistico sottolineando gli effetti di salvezza e santificazione che l'opera dello Spirito compie e spiega i suoi doni che sono fonte di grazia, forza e luce per la testimonianza. Nella terza catechesi mistagogica il vescovo di Gerusalemme descrive il rito della crismazione avvenuto nella notte pasquale. Grazie al "sigillo dello Spirito Santo" i neofiti sono associati a Cristo e ne portano il nome, perché come lui sono stati unti (ἐχρίσθητε), compiendo in loro in figura ciò che è avvenuto nella realtà in Cristo dopo il suo battesimo. Cristo è stato "unto" di Spirito Santo, non di

⁵⁶ Papa Innocenzo I inviò il 19 marzo del 416 una lettera a Decenzio, vescovo di Gubbio, per rispondere in merito ad alcuni problemi liturgici. Il terzo quesito riguarda appunto chi deve *consignare* i neofiti, cioè chi deve fare il segno della croce sulla fronte con il crisma, se il presbitero (come in Gallia) o il vescovo (come a Roma). Innocenzo manifesta la sua volontà di uniformare le diocesi alla liturgia romana. Ricordiamo invece la testimonianza "controcorrente" di Girolamo: nella sua *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* 6-9 Girolamo afferma che è il battesimo a donare lo Spirito Santo; la presenza del vescovo è una semplice questione di rispetto e deferenza per il ruolo episcopale (*ob honorem potius sacerdotii quam ob legem necessitatis*) e l'imposizione delle mani una cerimonia onorifica, altrimenti coloro che erano morti con il solo battesimo amministrato da un sacerdote sarebbero privi della salvezza. Girolamo rimane comunque isolato in questa posizione. Cf. JÉRÔME, *Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe*, a cura di A. Canellis, Édition du Cerf, Paris 2003 (Source Chretienne 473).

unguento materiale, e per questo è il consacrato del Padre; il battezzato è unto con il crisma, che dopo l'invocazione non è più un unguento comune ma ha in sé la divina presenza dello Spirito Santo e quindi elargisce la grazia divina.

Da Cirillo ricaviamo che l'unzione veniva fatta non solo sulla fronte ma anche sugli altri sensi (orecchie, naso, petto): per ciascun elemento ci viene offerta un'interpretazione a partire dalla Scrittura. La crismazione è prefigurata da alcuni episodi dell'Antico Testamento ma si compie nella sua verità con il battesimo, inteso nella sua unità di rigenerazione dall'acqua e santificazione nello Spirito. Non si fa cenno al ministro che conferisce l'unzione, e solo in un breve passaggio si può ricavare un'allusione all'imposizione delle mani⁵⁷: l'attenzione è tutta sull'unzione, perché è il *myron* che rende cristiformi e elargisce i doni di grazia.

La testimonianza di Giovanni Crisostomo è certamente singolare. A fronte della sua abbondante produzione, anche in campo catechetico e liturgico, colpisce l'assenza di espliciti riferimenti all'unzione post-battesimale, a cui si riferisce tradizionalmente la discesa dello Spirito Santo. Questo silenzio potrebbe essere motivato dalla prevalenza ad Antiochia della tradizione siriana, dove tale unzione era assente⁵⁸, o dall'accentuazione data alla componente cristologica del battesimo, in funzione antiariana, spostando l'attenzione soprattutto sul momento dell'immersione nell'acqua, sul modello del battesimo di Cristo, che è anche il momento della discesa dello Spirito⁵⁹.

Teodoro di Mopsuestia testimonia la presenza di un'unzione prebattesimale compiuta dal vescovo sulla fronte come segno di appartenenza a Cristo e un'unzione su tutto il corpo prima dell'immersione nella vasca battesimale. A differenza del Crisostomo, Teodoro ricorda inoltre l'unzione post-battesimale, anch'essa ad opera del vescovo sulla

⁵⁷ Cf. *Catechesi* 16,26: «Mosè ai suoi tempi trasmise lo Spirito precisamente come l'avrebbe trasmesso anche Pietro: con l'imposizione delle mani. La grazia dello Spirito giunge così su chi riceve il battesimo» (CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, a cura di C. Riggi, Città Nuova, Roma 1993, p. 369).

⁵⁸ Testimonianza della prassi battesimale siriana abbiamo nella *Didascalica Apostolorum*. Da essa si conosce la presenza dell'unzione prebattesimale su tutto il corpo, effettuata da un diacono o una diaconessa (3,12), mentre è assente l'unzione postbattesimale.

⁵⁹ Cf. L. ZAPPELLA, *L'assenza dell'unzione postbattesimale in Giovanni Crisostomo*, in *Giovanni Crisostomo. Le catechesi battesimali*, a cura di L. Zappella, Edizioni Paoline, Milano 1998, pp. 397-410.

fronte del neofita, accompagnata da una formula trinitaria, attraverso la quale si invoca la discesa dello Spirito Santo⁶⁰.

Conclusione

Siamo consapevoli della non esaustività di questa breve e sommaria carrellata di testimonianze patristiche, che avrebbero bisogno di maggior spazio e approfondimento, soprattutto per comprendere alcuni snodi teologici fondamentali che accompagnano, spiegano e motivano i riti e il loro sviluppo. Anche da queste scarse informazioni possiamo però trarre qualche conclusione.

La tradizione e la disciplina liturgica occidentale sono maggiormente conosciute e stabili. Il conferimento dello Spirito è per lo più legato all'imposizione delle mani da parte del vescovo, rifacendosi all'episodio di At 8,14-17. È testimoniata un'unzione associata ai doni messianici e la *signatio*, tramite un segno di croce sulla fronte; questi due momenti andranno poi facilmente a fondersi. Pur in un contesto unitario, si nota già una distinzione tra i due momenti del rito: il primo comprende i riti prebattesimali - l'immersione nella vasca, la professione di fede, l'unzione postbattesimale - ed è legato al lavacro di rigenerazione in Cristo; il secondo, costituito appunto dall'imposizione della mano e dal segno della croce sulla fronte da parte del vescovo (con o senza unzione) caratterizza l'effusione dello Spirito e completa il rito battesimale.

In Oriente il panorama è maggiormente diversificato e si passa da liturgie che sembrano prive di riti specifici legati all'effusione dello Spirito (tradizione siriana, Giovanni Crisostomo) ad altre più simili alla tradizione occidentale. Si conserva maggiormente un'idea unitaria del rito e l'accento è posto maggiormente sull'unzione, a scapito invece dell'imposizione della mano e dunque del ruolo del vescovo.

Chiara Curzel
Via dei Giardini, 40
38122 Trento (TN)
srchiara16@gmail.com

⁶⁰ Cf. *Homelia catechetica* 14,27.

Parole chiave

Spirito Santo, iniziazione cristiana, crismazione, olio santo, imposizione delle mani, vescovo, segno sulla fronte.

Keywords

Holy Spirit, christian initiation, chrismation, holy oil, imposition of hands, bishop, sign on forehead.

**DONO DELLO SPIRITO SANTO,
SACRAMENTO DELLA CONFERMAZIONE ED ECUMENISMO**

**GIFT OF THE HOLY SPIRIT,
SACRAMENT OF CONFIRMATION AND ECUMENISM**

Leonardo Pelonara*

Abstract

Pastoral, liturgical, and theological difficulties have made Confirmation an “uncomfortable Sacrament”. This paper initially offers an in-depth analysis of its scriptural foundations as well as the reflections developed by the Fathers, providing considerable support for the magisterial definitions in such regard. Then, by confronting Pentecostal experience also in its Catholic declination, it offers further supporting evidence to the necessity of such sacrament and to its close connection with charismatic manifestations. Lastly, it proposes new paths for the pastoral care of this Sacrament, especially in relation to the present historical contingency characterised by a growing crisis in sacramental practice.

Difficoltà di ordine pastorale, liturgico ma anche teologico hanno reso la Confermazione un “Sacramento scomodo”. Il presente studio presenta, in primo luogo, un approfondimento delle sue fondamentali scritturistiche come delle riflessioni sviluppate dai Padri, fornendo un notevole sostegno delle definizioni magisteriali a riguardo. In seguito, confrontandosi con l’esperienza pentecostale, anche nella sua declinazione cattolica, offre un ulteriore supporto sia alla sua necessità che al legame integrante con le manifestazioni carismatiche. Ciò conduce a ipotizzare nuove piste per la pastorale di questo Sacramento, particolarmente nell’attuale contingenza storica, caratterizzata da una crescente crisi nella pratica sacramentale.

* Docente incaricato di teologia dogmatica presso l’Istituto Teologico Marchigiano e il Pontificio Ateneo *Regina Apostolorum*.

1. Un discorso arduo su un “Sacramento scomodo”

A chi intendesse svolgere una ricerca sul Sacramento della Confermazione, si presenterebbe davanti un’impresa particolarmente ardua: «più si procede nel tempo, più ci si accorge che quello della confermazione è un sacramento scomodo perché crea notevoli difficoltà di ordine pastorale, di ordine liturgico e di ordine teologico»¹. Il complesso di problematiche che gli soggiacciono gli hanno fatto guadagnare, negli anni successivi al Concilio Vaticano II², l’appellativo di «sacrament in search of a theology»³ o, addirittura, quello così poco invidiabile di «sacrament embarrassant»⁴, arrivando fino al punto di metterne in discussione lo stesso *status* sacramentale:

Gli innumerevoli problemi culminano in un interrogativo: si può in generale distinguere dal battesimo, che comunica già lo Spirito Santo, un autonomo sacramento della comunicazione dello Spirito? In questo senso sembra che alla confermazione manchino tutti i momenti più importanti: istituzione da parte di Cristo, un segno esterno costante, l’effetto particolare rispetto al battesimo, la necessità di salvezza; in discussione sono il ministro e il suo potere, il soggetto e la sua età⁵.

Se poi il tentativo fosse quello di considerare il Sacramento della Confermazione nell’alveo più ampio del dialogo ecumenico, le difficoltà non farebbero che aumentare, dovendosi confrontare con tradizioni, riti e teologie differenti:

¹ E. RUFFINI, *Il Battesimo nello Spirito. Battesimo e confermazione nell’iniziazione cristiana*, Marietti, Torino 1975, p. 366.

² La riflessione, in ambito cattolico, aveva subito una particolare accelerazione a partire dall’approvazione del nuovo rito della Confermazione: PAOLO VI, Costituzione apostolica *Divinae consortium naturæ* (15 agosto 1971). Volendone ripercorrere sinteticamente lo sviluppo a partire dagli inizi del Novecento, ci si può riferire a: P. CASPANI, *La teologia della confermazione nel XX secolo*, in *La cresima. Atti del VII congresso internazionale di liturgia*, a cura di E. CARR, Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Roma 2007, pp. 177-203; R. FALSINI, *Cresima e iniziazione cristiana: l’attuale dibattito nella Chiesa cattolica*, in «Studi ecumenici» XIII/1 (1995), pp. 73-90.

³ W. J. BAUSCH, *A new look at the sacraments*, Twenty-Third, Mystic 1986, p. 92.

⁴ A. G. HAMMAN, *Je crois en un seul baptême. Essai sur baptême et confirmation*, Beauchesne, Paris 1970, p. 157.

⁵ H. KÜNG, *La confermazione come compimento del battesimo*, in *L’esperienza dello Spirito. In onore di Edward Schillebeeckx nel suo 60° genetliaco*, a cura di P. BRAND, Queriniana, Brescia 1974, p. 132.

I cristiani hanno opinioni diverse per quanto concerne l'individuazione del segno del dono dello Spirito Santo. Atti diversi sono stati associati al dono dello Spirito. Per alcuni, è il rito stesso dell'acqua. Per altri, è l'unzione con il crisma e/o l'imposizione delle mani, che molte chiese chiamano confermazione. Per altri ancora, si tratta di tutti e tre i gesti, poiché essi considerano che lo Spirito agisce attraverso l'intero rito⁶.

Il punto critico rimarrebbe però da individuare, ancor prima che nelle differenze confessionali, nella riflessione teologica «incerta e discorde»⁷ già all'interno della stessa Chiesa cattolica, come giustamente evidenziava Falsini:

la cresima o confermazione costituisce un ostacolo nel dialogo ecumenico proprio nel processo iniziatico anche e forse soprattutto a causa del dibattito (quindi mancanza di intesa) fra gli stessi cattolici sul significato e la collocazione di questo sacramento⁸.

È dunque necessario far riemergere con chiarezza la prospettiva cattolica sul Sacramento della Confermazione, a partire dalle sue radici nella rivelazione biblica e nella tradizione patristica, ma contestualmente assumere quegli apporti che, provenienti dalle altre Chiese e comunità cristiane, possono illuminare questo evento sacramentale, conducendo a una sua più profonda comprensione.

2. La scelta del punto di partenza

«La realtà è superiore all'idea»⁹ è uno dei quattro principi proposti da papa Francesco nella sua enciclica programmatica *Evangelii gaudium*¹⁰.

⁶ COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *Battesimo, eucaristia e ministero* (Lima 1982), in EO 1, n. 3058. Il documento trovò una risposta cattolica in: SECRETARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *La risposta cattolica al BEM* (21 luglio 1987) in EV 10, nn. 1914-2068.

⁷ P. CASPANI, *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito. Battesimo e cresima sacramenti dell'iniziazione cristiana*, EDB, Bologna 2009, p. 220.

⁸ FALSINI, *Cresima e iniziazione cristiana*, cit., p. 73.

⁹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 233. Principio riproposto anche in ID., Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 201.

¹⁰ Nel quarto capitolo dell'enciclica, dedicato alle conseguenze della missione evangelizzatrice della Chiesa nella vita sociale, dopo aver trattato dell'inclusione dei

Presentato dal pontefice come un criterio derivato dai grandi postulati della dottrina sociale della Chiesa e finalizzato al discernimento nella costruzione di un popolo che viva in pace, giustizia e fraternità, esso è stato però recepito anche in maniera più ampia, come una sorta di critica all'idealismo e un richiamo a quel realismo così caro alla tradizione teologica cattolica¹¹. Tale ampliamento non è da giudicare inappropriato, dato che il papa stesso sembra dare un respiro maggiore alla sua proposta:

Questo criterio è legato all'incarnazione della Parola e alla sua messa in pratica: "In questo potete riconoscere lo Spirito di Dio: ogni spirito che riconosce Gesù Cristo venuto nella carne, è da Dio" (1Gv 4,2). Il criterio di realtà, di una Parola già incarnata e che sempre cerca di incarnarsi, è essenziale all'evangelizzazione. Ci porta, da un lato, a valorizzare la storia della Chiesa come storia di salvezza, a fare memoria dei nostri santi che hanno inculturato il Vangelo nella vita dei nostri popoli, a raccogliere la ricca tradizione bimillenaria della Chiesa, senza pretendere di elaborare un pensiero disgiunto da questo tesoro, come se volessimo inventare il Vangelo¹².

Così esposto, infatti, quello che si potrebbe identificare come *principio di realtà* rivela una portata che travalica i confini dell'ambito sociale, sia nella sua origine che nella sua applicazione. Anzitutto esso affonda le sue radici nel mistero dell'Incarnazione del Verbo e si pone come una sua diretta conseguenza. Poi, proprio a motivo di questa sua origine, lo stesso giunge ad assumere una portata universale, investendo ogni ambito in cui il messaggio evangelico "si incarna", dunque non solamente l'aspetto sociale ma anche quello teologico, quello spirituale e quello pastorale. Questo criterio potrebbe essere tradotto come la scelta di un punto di partenza:

La scelta del punto di partenza si rivela fondamentale: è la realtà che chiede di essere illuminata dall'intelligenza; invece, non sempre le nostre idee

poveri, il papa propone quattro criteri-guida per la realizzazione del bene comune e della pace sociale: il tempo è superiore allo spazio (nn. 222-225), l'unità prevale sul conflitto (nn. 226-230), la realtà è superiore all'idea (nn. 231-233), il tutto è superiore alla parte (nn. 234-237).

¹¹ Cf. G. CAVALCOLI, *La dipendenza dell'idea dalla realtà nell'Evangelii gaudium di papa Francesco*, in «PATH» 13 (2014), pp. 287-316; G. PICCOLO, *La realtà è superiore all'idea*, in «La Civiltà Cattolica» 4011-4012 (2017), pp. 298-304.

¹² FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 233.

possono trovare riscontro nella realtà. La realtà si lascia incontrare e conoscere, l'idea non sempre accetta di essere verificata e modificata dalla realtà. La parola che illumina la vita della Chiesa è sempre una parola incarnata. Gesù Cristo ha preso un corpo. *Questo* Gesù è il criterio del nostro agire¹³.

Dunque è la realtà che vincola l'idea, il fatto che vincola la speculazione e, in modo particolare nel presente ambito di ricerca, il dato ricevuto a sottomettere la ragione teologica: «La spéculation théologique est légitime; mais en matière sacramentaire la tradition prime la spéculation»¹⁴. Nello specifico del Sacramento della Confermazione, esiste un dato di fatto che si impone come punto di partenza, sintetizzato in questo modo da Botte:

le baptême chrétien est un baptême dans l'Esprit at, d'autre part, il a existé dès l'époque apostolique un rite du don de l'Esprit. Que le théologien ne voie pas la conciliation de ces deux faits, c'est un problème théologique. Que ces deux faits soient historiquement établis, c'est une conclusion historique qui s'impose et qui résiste à toutes les theories¹⁵.

Il Battesimo avviene nello Spirito Santo e contestualmente esiste un rito per il dono dello Spirito. Assumendo dunque la sacramentalità della confermazione come dato ricevuto dalla Tradizione e definito dal Magistero¹⁶, è ora possibile lasciar emergere dalla testimonianza della Scrittura la presenza, nella vita terrena di Gesù come nel sorgere della

¹³ PICCOLO, *La realtà è superiore all'idea*, cit., p. 300.

¹⁴ B. BOTTE, *À propos de la confirmation*, in «Nouvelle Revue Théologique» 88 (1966), p. 849.

¹⁵ ID., *Recensione di G.W.H. Lampe, The Seal of the Spirit*, in «Bulletin de théologie ancienne et médiévale» VI (1950-1953), p. 482.

¹⁶ Definito dalle sentenze del Concilio di Trento, in particolare dal primo canone sul Sacramento della Confermazione: «Se qualcuno afferma che la confermazione dei battezzati è una cerimonia inutile, e non, invece, un vero e proprio sacramento e che un tempo non era altro che una forma di catechesi, nella quale quelli che si avvicinavano all'adolescenza rendevano conto della propria fede dinanzi alla chiesa: sia anatema» (CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sui sacramenti* (3 marzo 1547), in DS n. 1628). Esse rappresentano solo l'ultima tappa di una lunga tradizione, riassunta con perizia documentale in: A. ELBERTI, *La Confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 296-325; con una particolare attenzione ecumenica in: L. LIGIER, *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, Dehoniane, Roma 1990, pp. 35-48.

Chiesa apostolica, di un duplice “evento dello Spirito”; successivamente, si potrà mostrare in maniera sintetica come tale duplicità trovi accoglienza e realizzazione nella tradizione patristica; in ultimo, la realtà del movimento pentecostale offrirà un contributo rilevante alla comprensione odierna del Sacramento della Confermazione¹⁷.

3. In Gesù e nella Chiesa: un duplice “evento dello Spirito”

«L’AT conosce ed è depositario di una promessa che annuncia un’effusione in pienezza dello Spirito sia sul Messia sia sul popolo eletto»¹⁸, o meglio su tutto il popolo di Dio sparso sulla terra a partire dall’effusione sul servo del Signore. Sono i vaticini profetici di Isaia a rivelare la venuta di un discendente di Davide sul quale si sarebbe riposato lo Spirito¹⁹, arrivando fino a mettere sulle labbra stesse del servo di Jahweh l’esclamazione «Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l’unzione» (Is 61,1) come fondamento della sua missione. Queste parole risuonarono anche dalla viva voce di Gesù nella sinagoga di Nazaret dove il *rabbi*, di fronte a un uditorio attento e incuriosito, le applicò a se stesso affermando perentoriamente: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,21). Una breve incursione nella cristologia pneumatologica²⁰, felice riscoperta della teologia del Novecento, permette di evidenziare il rapporto che intercorre tra il Cristo e lo Spirito. Nel 1980 la Commissione Teologica Internazionale, invitando proprio a recuperare la dimensione pneumatologica della cristologia, sintetizzava così questa relazione:

¹⁷ Ognuna delle parti meriterebbe un corposo approfondimento; considerata però la necessaria brevità del presente scritto, in questa sede si intende piuttosto evidenziare alcuni dati notevoli su cui la riflessione teologica potrà concentrare la propria attenzione per offrire una solida presentazione del Sacramento della Confermazione in chiave cattolica alla luce dell’esperienza pentecostale.

¹⁸ ELBERTI, *La Confermazione*, cit., p. 31.

¹⁹ «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e d’intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11,1-2); «Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni» (Is 42,1).

²⁰ Per un’analisi approfondita della questione: V. GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori post-conciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

Lo Spirito santo ha cooperato incessantemente all'opera redentrice del Cristo. «Egli ha coperto con la sua ombra la vergine Maria; per questo ciò che è nato da lei è santo ed è chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35). Gesù battezzato nel Giordano (Lc 3,22) ha ricevuto «l'unzione» per compiere la sua missione messianica (At 10,38; Lc 4,18), mentre una voce venuta dal cielo lo dichiarava il Figlio nel quale il Padre si compiaceva (Mc 1,10 e par.). Da questo momento il Cristo è stato in modo speciale «condotto dallo Spirito santo» (Lc 4,1) per cominciare e per portare a compimento il suo ministero di «Servo»: egli ha cacciato i demoni col dito di Dio (Lc 11,20), ha annunciato che il «regno di Dio era vicino» (Mc 1,15) e doveva essere portato a termine dallo Spirito santo. Cristo, seguendo con animo filiale la via di Servo, obbedì al Padre fino alla morte, che abbracciò liberamente «con l'aiuto dello Spirito santo» (Messale romano; cf. Eb 2,14). Infine, Dio Padre ha risuscitato Gesù e ha riempito la sua umanità col suo Spirito. Così quest'umanità ha rivestito la forma d'umanità del Figlio di Dio glorioso (cf. Rm 1,3-4; At 13,32-33) dopo aver conosciuto la forma del servo. Essa ha ricevuto anche il potere di donare lo Spirito santo a tutti gli uomini (At 2,22 ss.). Così l'Adamo nuovo ed escatologico può essere chiamato «un essere spirituale che dona la vita» (1Cor 15,45; cf. 2Cor 3,17). Così, in modo pienamente reale, il corpo mistico del Cristo è animato per sempre dallo Spirito del Cristo²¹.

Se dunque «nel NT la parola di Dio fatta carne per opera dello Spirito non compie cosa alcuna senza di lui, anzi il termine ultimo e il compimento della sua opera trova la sua pienezza nel dono dello Spirito»²², è possibile al contempo identificare alcuni eventi puntuali che rivestano una particolare rilevanza a riguardo: l'Incarnazione e il Battesimo²³.

Il dato evangelico, così come emerge dalla rivelazione neotestamentaria, è chiaro: l'Incarnazione del Figlio è opera dello Spirito Santo²⁴. I racconti dell'infanzia presenti nei Vangeli di Matteo e Luca,

²¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (20 ottobre 1980), in EV 7, n. 687.

²² ELBERTI, *La Confermazione*, cit., p. 34.

²³ Il concentrarsi sulla vicenda terrena di Gesù di Nazareth porta chiaramente a tralasciare l'ultima opera dello Spirito Santo che è la Pasqua, in cui «il Cristo «diviene» Spirito vivificante» (F. LAMBIASI-D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005, p. 203).

²⁴ Cf. G. CROCETTI, *Lo Spirito Santo e Gesù Redentore. Il dono dello Spirito e l'imposizione delle mani*, in AA.VV., *La Confermazione. Il dono dello Spirito per la vita della Chiesa*, Massimo, Milano 1998, pp. 151-154.

seppur differenti tra loro (e quindi probabilmente redatti in maniera indipendente l'uno dall'altro), concordano da una parte nel legare l'identità umana di Gesù quale discendente di Davide alla paternità legale di Giuseppe (cf. Mt 1,20; Lc 1,27) e dall'altra nel derivare l'identità divina di Gesù dal suo concepimento per opera dello Spirito Santo (cf. Mt 1,20; Lc 1,35)²⁵.

Il fatto che il bambino generato in Maria «viene dallo Spirito Santo» (così Mt 1,20) perché questi è “sceso” sulla Vergine (così Lc 1,35), dimostra che Gesù non riceve lo Spirito in un dato momento della sua esistenza, quasi egli venga solo tardivamente investito di una dignità divina. Al contrario egli è fin dall'inizio, sebbene in modo misterioso, il Figlio di Dio²⁶.

È la potenza creatrice del Paraclito a rendere possibile la nascita nella carne del Figlio di Dio, formando la Sua umanità in Maria e da Maria (opera creativo-dispositiva) e, allo stesso tempo, è la Sua presenza a riempire, santificandola, questa umanità e a renderla in tal modo capace di una perfetta risposta obbedienziale al Padre (opera personale-comunicativa)²⁷. Se anche lo Spirito Santo è presente nella vita di Gesù fin dal suo primo comparire nel grembo della vergine Maria, i Vangeli narrano di altri Suoi singolari interventi. Essi «non si possono ridurre a pure illustrazioni o manifestazioni di quello che Cristo è fin dalla concezione»²⁸ ma si tratta di vere e proprie nuove venute del Paraclito su Gesù, che comportano effetti differenziati a seconda dei momenti in cui si verificano. Ai fini di questo studio è ora utile considerare il secondo “evento dello Spirito” testimoniato dalla Scrittura, ovvero il Battesimo al Giordano. Questo episodio, pur riportato da tutti e quattro i Vangeli (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Gv 1,29-34), è gradualmente sempre meno considerato nella patristica dopo l'insorgere delle prime grandi eresie²⁹;

²⁵ Cf. R. E. BROWN, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 129-132.

²⁶ P. BUA, *Il Cristo nello Spirito, lo Spirito di Cristo. Una traccia di cristologia pneumatologica*, in ATI, *Tempo dello Spirito. Questioni di pneumatologia*, Glossa, Milano 2020, p. 170.

²⁷ Cf. GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica*, cit., pp. 363-370.

²⁸ LAMBIASI-VITALI, *Lo Spirito Santo*, cit., p. 198.

²⁹ «Una grande eresia - lo gnosticismo - venne, ben presto, a turbare queste tranquille certezze della Chiesa. Nella prospettiva di questi eretici, infatti, altri è Gesù e altri è il Cristo: “Gesù” designava l'uomo nato da Maria (comunque fosse inteso questo uomo, a causa del docetismo); “Cristo” designava, invece, la divinità discesa su Gesù al momento

esso rappresentava però, per i primi Padri, un episodio di capitale importanza nella storia della salvezza, tanto da essere menzionato in maniera esplicita nel *kerygma* primitivo, di cui è possibile ritrovare un'eco nel discorso di Pietro a Cesarea presso la casa del centurione Cornelio (cf. At 10,36-43)³⁰.

Questi Padri più antichi non ignoravano dunque la presenza dello Spirito Santo in Gesù fin dalla sua nascita; attribuivano, però, un significato a parte, decisivo, all'unzione solenne ricevuta da Gesù nel Giordano, in occasione dell'inizio della sua opera messianica, al punto da ritenere che, come per la incarnazione il Verbo era divenuto «Gesù», così per l'unzione del battesimo era divenuto «Cristo», cioè l'Unto di Dio, il Messia³¹.

Coerentemente con il pensiero di questi Padri, il Battesimo al Giordano potrebbe configurarsi per Gesù come una sorta di “nascita messianica”: se nel primo “evento dello Spirito” il Verbo di Dio nasce come uomo, nel secondo l'uomo-Dio nasce come Cristo, cioè come Messia inviato a salvare Israele. In tal modo la teofania del Giordano scinde in due la vita di Gesù e, mentre in precedenza i suoi contemporanei non potevano scorgere in Lui alcuna manifestazione eccezionale, in seguito Egli mostra una nuova «esistenza “pneumatica”»³². Non è possibile ridurre la portata di questo evento alla semplice esternazione di una realtà interiore preesistente ma piuttosto si tratta di «une communication réelle de l'Esprit Saint, une illumination, une impulsion que le Christ reçut pour commencer sa vie publique»³³. «Dopo il battesimo, i Sinottici [...] descrivono la storia di Gesù nel quadro di una

del battesimo. Nella loro prospettiva, il battesimo veniva a negare l'incarnazione. Su questo punto, l'eresia gnostica trovò un seguito in altre eresie, quali l'arianesimo, l'adozionismo di Paolo di Samosata che faceva di Gesù un uomo dotato, più di ogni altro, della presenza dello Spirito Santo e, come tale, “adottato” da Dio come figlio; e infine il nestorianesimo, a cui si attribuiva di fare del “Cristo” - cioè dell'uomo Gesù unto di Spirito Santo - una persona distinta dal Verbo. Al disturbo creato da queste eresie si aggiunge la forte tendenza verso l'ontologizzazione, propria della cultura greca alla quale apparteneva la maggioranza dei Padri» (R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, Ancora, Milano 1982, p. 10).

³⁰ Cf. C. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Paideia, Brescia 1978, pp. 32-33.

³¹ CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, cit., p. 9.

³² LAMBIASI - VITALI, *Lo Spirito Santo*, cit., p. 199.

³³ I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, in «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958), p. 252.

singolare manifestazione dello Spirito»³⁴, evidenziandone in particolar modo due effetti specifici: la forza nella proclamazione e la potenza nei miracoli (cf. Mc 1,27)³⁵. Lo stesso Cristo, durante il discorso inaugurale tenuto nella sinagoga di Nazareth (cf. Lc 4,16-21), attribuendo direttamente a Sé la profezia di Isaia, propone una sorta di ermeneutica biblica dell'evento del Battesimo, percorsa in seguito anche dai Padri nella loro esegesi³⁶: esso è considerato da Gesù come un'unzione celeste. Lo Spirito scende su di Lui come un olio immateriale che Lo unge, rendendolo Cristo nel senso etimologico del termine. Tale unzione, probabilmente di tipo profetico, è strettamente legata all'investitura quale servo di Jahweh, mandato a compiere la volontà del Padre³⁷. La differenza qualitativa del Battesimo rispetto all'Incarnazione può essere compresa facendo riferimento alle parole del Battista, riportate nel Vangelo di Giovanni:

Ho contemplato lo Spirito *discendere* come una colomba dal cielo e *rimanere* su di lui. Io non lo conoscevo, ma proprio colui che mi ha inviato a battezzare nell'acqua mi disse: "Colui sul quale vedrai *discendere* e *rimanere* lo Spirito, è lui che battezza nello Spirito Santo" (Gv 1,32-33).

I due verbi evidenziati (*discendere* e *rimanere*) descrivono un nuovo legame che viene a stabilirsi tra il Cristo e lo Spirito Santo, in particolare

il verbo *manein* (rimanere, posarsi) è usato dai LXX per tradurre Nm 14,10, dove si parla della gloria del Signore che rimaneva sulla tenda del convegno: Gesù quindi è il nuovo tempio in cui lo Spirito Santo è presente in modo stabile e permanente, perciò può battezzare nello Spirito (Gv 1,33b), dal momento che lo possiede in pienezza³⁸.

Il Battesimo al Giordano inaugura, nella storia, una nuova relazione tra Cristo e lo Spirito, ovvero una pienezza e una presenza stabile, costante

³⁴ BUA, *Il Cristo nello Spirito*, cit., p. 182.

³⁵ Cf. L. PELONARA, *Kerygma e carismi per l'evangelizzazione*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 53 (2020), pp. 105-106.

³⁶ Cf. *ivi*, pp. 184-187. Per un documentato approfondimento della tematica, rimane fondamentale punto di riferimento: A. ORBE, *La unción del Verbo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1961.

³⁷ È possibile comprendere ancor meglio, da un punto di vista esegetico, l'interpretazione del Battesimo come unzione profetica di Gesù e il legame con la figura del Servo di Jahweh attraverso l'intero articolo: DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, cit., pp. 225-252.

³⁸ LAMBIASI - VITALI, *Lo Spirito Santo*, cit., p. 64.

e straordinaria, che Lo abilita al compimento della missione del Padre quale battezzatore nello Spirito. Novaziano presenta il fatto in maniera ancora più incisiva:

è Lui [lo Spirito Santo] che, dopo il battesimo del Signore, viene e rimane sopra di lui sotto forma di colomba, abitando con pienezza e perfezione solo in Cristo e senza essere privato di una qualche parte o misura, ma distribuito e inviato in tutta la sua abbondanza. In questo modo gli altri possono ottenere da lui un anticipo, per così dire, delle sue grazie, mentre la fonte di tutto lo Spirito Santo rimane in Cristo; inoltre da lui partono fiumi di doni e opere, perché lo Spirito Santo abita in abbondanza in Cristo³⁹.

Dunque, nella vicenda terrena di Gesù, troviamo due “eventi dello Spirito” con due effetti differenti: l’Incarnazione, che permette la nascita nella carne del Figlio di Dio, e il Battesimo, che consacra Gesù dando inizio a una presenza stabile dello Spirito Santo nel Cristo, manifestata successivamente sia attraverso un insegnamento autorevole che nei segni di potenza durante i tre anni di ministero pubblico.

Una simile duplicità è possibile scorgersela anche, *mutatis mutandis*, nel graduale formarsi della Chiesa a partire da Cristo. Se la teologia ha ormai da tempo abbandonato la teoria di una istituzione puntuale della Chiesa, orientandosi piuttosto verso un processo storico in cui emergono alcuni atti concreti compiuti dal Signore in vista della sua fondazione⁴⁰, è possibile evidenziare in questo processo due momenti di indubbia importanza. Così li descrive il Catechismo della Chiesa Cattolica:

Ma la Chiesa è nata principalmente dal dono totale di Cristo per la nostra salvezza, anticipato nell’istituzione dell’Eucaristia e realizzato sulla croce. L’inizio e la crescita della Chiesa «sono simboleggiati dal sangue e dall’acqua che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso» (LG 3). «Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (SC 5). Come Eva è stata formata dal costato di Adamo addormentato, così la Chiesa è nata dal cuore trafitto di Cristo morto sulla croce. «Compiuta l’opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra, il giorno di pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa» (LG 4). Allora «la Chiesa fu manifestata

³⁹ NOVAZIANO, *De Trinitate*, XXIX, in ID., *La Trinità*, Città Nuova, Roma 2016, p. 137.

⁴⁰ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia* (8 ottobre 1985), in EV 9, nn. 1673-1680.

pubblicamente alla moltitudine [ed] ebbe inizio attraverso la predicazione e la diffusione del Vangelo» (AG 4)⁴¹.

I due “eventi dello Spirito” che contrassegnano, dunque, gli inizi della Chiesa sono la crocifissione e la Pentecoste, da leggersi come la nascita della comunità cristiana e la sua manifestazione al mondo.

Scrutando il testo greco dei racconti della passione, si può felicemente notare come

in tutti e quattro i vangeli, quando si descrive la morte di Gesù c’è, in un modo o nell’altro, un riferimento allo πνεῦμα. La conseguenza è che non si può parlare dello Spirito di Gesù senza provare a comprendere quanto accade sulla croce. Il momento della morte di Gesù si può comprendere, in prima approssimazione, come il momento del passaggio dall’azione di Gesù all’azione dello Spirito nella storia della salvezza⁴².

Anche se, almeno nei Sinottici, i termini utilizzati per indicare la morte del Signore sono quelli di uso comune e potrebbero dunque sembrare privi di un particolare valore dottrinale, il modo in cui vengono utilizzati e un’esegesi globale dei testi permettono di attribuire loro un peso maggiore⁴³. Rimane comunque il racconto di Giovanni quello più esplicito a riguardo, in particolare con la densa espressione ««παρέδωκεν τὸ πνεῦμα»» (Gv 19,30). La descrizione della morte di Gesù appare solenne: il Signore è presentato in una sorta di atteggiamento regale, all’apice della Sua glorificazione, quale unico titolare dello Spirito che, reclinando il capo, trasmette a Maria e Giovanni, ovvero alla Chiesa posta ai piedi della croce. Viene così a stabilirsi un legame stretto tra il dono dello Spirito e la morte del Signore: «per Gesù morire non è semplicemente esalare l’ultimo respiro, ma comunicare lo Spirito, il dono “senza misura” (Gv 3,34)»⁴⁴. Tale stretto rapporto, spesso considerato dai Padri nelle loro opere, rende possibile riconoscere nella croce l’atto generativo della Chiesa. Questa nascita, illustrata in maniera simbolica dalla scena del costato trafitto, non a caso è stata raffigurata come un vero e proprio parto in molteplici miniature medievali⁴⁵. La Chiesa nasce dunque sul calvario, dal dono di

⁴¹ CCC, nn. 766-767.

⁴² L. DE SANTIS, *Lo Spirito di Gesù. Traiettorie neotestamentarie*, in ATI, *Tempo dello Spirito. Questioni di pneumatologia*, Glossa, Milano 2020, pp. 92-93.

⁴³ Cf. *ivi*, pp. 90-104.

⁴⁴ LAMBIASI - VITALI, *Lo Spirito Santo*, cit., p. 66.

⁴⁵ La miniatura più famosa è sicuramente quella del *Codex Vindobonensis 2554*, una *Bible*

vita del Cristo, che altri non è che la trasmissione dello Spirito vivificante: si può così arrivare ad affermare, con un afflato poetico, che «L'ultimo respiro di Gesù fu dunque, il primo respiro della Chiesa»⁴⁶.

Questo primo “evento dello Spirito” fa coppia con la potente effusione del giorno di Pentecoste (cf. At 2,1-4). In questo caso lo Spirito Santo è citato in maniera esplicita da Luca e la Sua manifestazione è accompagnata da vari segni sensibili e spettacolari, come il fragore del vento, le lingue di fuoco, i fenomeni di glossolalia e xenoglossia. Nella festa giudaica della mietitura, che nei secoli si era trasformata in festa per il dono della Legge, una nuova teofania a tratti simile a quella del Sinai porta a pieno compimento le promesse veterotestamentarie del dono dello Spirito per tutti i credenti (cf. Ez 36,24-28; Gl 3,1-2). Nel libro degli Atti sembrerebbe che la Pentecoste occupi, nei riguardi della Chiesa nascente, la stessa posizione e assuma la stessa funzione del Battesimo al Giordano per Gesù: da quel momento, infatti, tutta la vita della comunità cristiana è posta sotto l'impulso dello Spirito, come tutto il ministero del Cristo è stato caratterizzato da segni e prodigi compiuti nella potenza dello Spirito⁴⁷.

Esiste, infatti, una notevole somiglianza fra ciò che la Pentecoste rappresentò per la Chiesa, già nata nel mistero pasquale, e ciò che per il suo Capo rappresentò la Teofania del Giordano nei confronti dell'Incarnazione. In entrambi i casi esiste una mutazione che trova il suo senso nella continuità con il mistero precedente, dal quale dipende e presso il quale si capisce come il suo sviluppo⁴⁸.

Questo secondo “evento dello Spirito”, inoltre, è accompagnato e seguito da manifestazioni carismatiche che, da quel momento in poi, diverranno esperienza comune della Chiesa apostolica. Esse non possono essere interpretate in senso riduttivo, alla stregua di puri elementi decorativi dei racconti lucani; si tratta di episodi di importanza capitale per la prima comunità cristiana, necessari a stabilire un rapporto di continuità tra la Chiesa apostolica e la vita stessa del Cristo:

moralisée del XIII secolo, in cui la scena, posta specularmente alla creazione della donna dal fianco di Adamo, rappresenta la Chiesa che esce dalla ferita del Cristo in croce, con un calice in mano e la corona sul capo.

⁴⁶ CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, cit., p. 20.

⁴⁷ Cf. G. HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1975, p. 185.

⁴⁸ P. GOYRET, *L'unzione nello Spirito. Il Battesimo e la Cresima*, LEV, Città del Vaticano 2004, p. 130.

si applica ai discepoli dopo la Pasqua il medesimo schema proposto per Gesù: come nei Vangeli i miracoli del «profeta potente in opere e parole davanti a Dio e a tutto il popolo» (Lc 24,19) erano il segno inequivocabile della presenza dello Spirito in lui e mostravano che «il Regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,21), anche qui i segni e prodigi compiuti dagli apostoli si spiegano con la presenza potente dello Spirito, che dimostra come la speranza messianica non sia finita con la morte di Gesù e Dio sia inaugurando il suo Regno⁴⁹.

In altre parole, sono proprio le manifestazioni dello Spirito del Risorto attraverso i suoi discepoli a garantir loro la veridicità della Risurrezione. Nella Pentecoste si realizza, dunque, «il dono dello Spirito Santo in tutta la sua ricchezza: sia in quanto persona divina che in quanto bene fondamentale per la Chiesa»⁵⁰. Concludendo lo studio biblico, è possibile affermare che nella vicenda storica di Gesù come alle origini della Chiesa si trovano due eventi significativi in cui è evidente l'intervento dello Spirito Santo. Essi manifestano caratteristiche e finalità simili, tanto da poterli porre l'uno accanto all'altro: un primo evento in cui lo Spirito interviene per dare vita e inizio, un secondo in cui si effonde nella Sua pienezza, accompagnato da manifestazioni di potenza. La stessa duplicità, segnata dai medesimi caratteri, secondo la legge della *μίμησης, τοῦ Χριστοῦ*, si ripete nell'esperienza personale del singolo cristiano, dove i due “eventi dello Spirito” hanno assunto fisionomia rituale e specifica denominazione: si tratta dei Sacramenti del Battesimo e della Confermazione.

4. Nei Padri: un rito distinto e un legame integrante coi carismi

Nella Sacra Scrittura sono presenti due episodi di vita della Chiesa apostolica in cui è possibile rintracciare, *in nuce*, il Sacramento della Confermazione: si tratta di At 8,14-17 e di At 19,1-7. Nel primo, Pietro e Giovanni vengono inviati da Gerusalemme in Samaria per imporre le mani e donare lo Spirito a quei neofiti che erano stati battezzati nel nome di Gesù; similmente, nel secondo, Paolo a Efeso impone le mani perché lo

⁴⁹ D. VITALI, *La ragione cristologica e pneumatologica dell'autorità nella Chiesa*, in ATI, *Autorità e forme di potere nella Chiesa*, Glossa, Milano 2019, p. 56.

⁵⁰ CROCETTI, *Lo Spirito Santo e Gesù Redentore*, cit., p. 167.

Spirito discenda su coloro che avevano ricevuto solamente il Battesimo di Giovanni. Per quanto in questi racconti si possa scorgere una sorta di sequenza rituale e contestualmente la consapevolezza della comunità primitiva che l'iniziazione cristiana non risultasse completa senza la discesa dello Spirito Santo, l'esegesi contemporanea sembra propendere per un significato apostolico, piuttosto che sacramentale, degli eventi descritti⁵¹. A ciò è certamente necessario aggiungere che, com'è naturale, al tempo non si era ancora sviluppata una teologia dei Sacramenti, tanto più per un rito istituito da Cristo «non exhibendo, sed promittendo»⁵².

Per tutti questi motivi sembrerebbe più utile concentrare ora l'interesse, non tanto sul racconto degli Atti, quanto invece su come il dato della Rivelazione è stato accolto, interpretato e vissuto nell'epoca dei Padri⁵³.

Possiamo sostenere che la teologia acquisita fino all'inizio del III secolo è quella dell'apostolicità della Chiesa e non tanto di momenti rituali diversi. Tuttavia lo sviluppo posteriore dell'iniziazione cristiana si è sempre collegato agli episodi di At 8,14-17;19,1-7, considerandoli come loro fondamento biblico per tutto quanto diverrà più tardi il rito sacramentale della confermazione⁵⁴.

Gli scrittori del III secolo non offrono contributi significativi per la teologia della Confermazione, piuttosto danno testimonianza di una pratica comune diffusa nella Chiesa del tempo: una celebrazione unitaria dell'iniziazione cristiana, articolata in un lavacro battesimale per la remissione dei peccati e un'imposizione delle mani, accompagnata all'unzione, per il dono dello Spirito. Si tratta di un «mistero, in sé unico [...] composto da un duplice momento ed azione, assolutamente non

⁵¹ Cf. P. BUA, *Battesimo e Confermazione*, Queriniana, Brescia 2016, pp. 116-121; G. ZACCARIA, *Immitte Spiritum Paraclitum. Teologia liturgica della Confermazione*, LEV, Città del Vaticano 2019, pp. 24-27.

⁵² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 72, a. 1, ad 1.

⁵³ Sull'importanza capitale dei Padri per la teologia, riferirsi a: J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 156-161. Non potendo, in questa sede, procedere a un'analisi meticolosa delle fonti patristiche, ci si limiterà a offrire alcune citazioni esemplificative e una sintesi dei punti comuni, utili alla presente ricerca, invitando a consultare l'approfondito e documentato studio: ELBERTI, *La Confermazione*, cit., pp. 76-201.

⁵⁴ ELBERTI, *La Confermazione*, cit., p. 77.

reiterabile»⁵⁵. Solamente dal IV secolo la Confermazione, pur continuando a rimanere unita al Battesimo nei riti dell'iniziazione cristiana, cominciò a distinguersi nella riflessione dei Padri, assumendo una fisionomia propria. A titolo esemplificativo, si può ricordare la trattazione distinta dal Battesimo che ne fa Didimo di Alessandria⁵⁶, la descrizione che ne presenta Ambrogio⁵⁷, la denominazione di «sacramentum Chrismatis»⁵⁸ avanzata da Agostino e soprattutto un'intera catechesi di Cirillo⁵⁹.

A partire da questi e da altri scritti, è possibile proporre alcuni punti fermi su cui i Padri, pur sviluppando riflessioni differenti a seconda dei tempi e delle aree geografiche, sembrano convergere. Anzitutto «l'effusione dello Spirito Santo, come proprietà specifica e particolare di questo sacramento, è l'elemento dottrinale costante, nel variare dei riti e delle simbologie»⁶⁰. Nell'accostare i riti dell'iniziazione cristiana, essi descrivono due differenti effusioni dello Spirito Santo, una legata al Battesimo e l'altra collegata a un rito di imposizione delle mani e successiva unzione. Queste due effusioni si ricollegano a momenti diversi della vita di Cristo:

Mentre quello del Battesimo si riallaccia alla morte-risurrezione di Cristo, il secondo rito è riferito al Battesimo di Cristo, inteso come investitura messianica. Lo stesso vale dal punto di vista ecclesiologicalo. La chiesa è "tipo" del cristiano battezzato al momento della sua costituzione allorché il Signore, reso lo spirito, fu trafitto sulla croce; è, invece, tipo del secondo momento della vita cristiana il giorno di Pentecoste, quando fu investito dalla potenza dello Spirito per diffondersi nel mondo ed essere testimone di Cristo. Tutto questo ci lascia intravedere abbastanza bene come i Padri intendessero i rapporti tra i due doni dello Spirito. Il primo aveva per compito quello di costruire la vita cristiana, configurandola al mistero di Cristo: il Battesimo è infatti partecipazione ad esso. La seconda effusione dello Spirito tende all'espansione e alla dinamica della vita cristiana, perché essa divenga partecipe dell'azione messianica di Cristo; essa è così riferita al mistero del Battesimo di Cristo, e a quello della Pentecoste⁶¹.

⁵⁵ Ivi, p. 98.

⁵⁶ Cf. DIDIMO DI ALESSANDRIA, *De Trinitate*, II, 15, in PG 39, coll. 717-722.

⁵⁷ Cf. AMBROGIO, *De mysteriis*, VI, 29-30; VII, 42, in PL 16, coll. 415; 419.

⁵⁸ AGOSTINO, *Contra litteras Petilianus donatistae circensis episcopi*, II, in PL 43, col. 342.

⁵⁹ Cf. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicae*, III, in PG 33, coll. 1087-1094.

⁶⁰ F. S. PANCHERI, *La Cresima. Sacramento della maturità cristiana*, Messaggero, Padova 1961, p. 42.

⁶¹ Ivi, pp. 44-45.

In secondo luogo, i Padri si concentrano in modo particolare sul rito dell'unzione, riscoprendo nella Scrittura numerosi richiami simbolici ed evidenziando un chiaro legame con l'unzione celeste ricevuta dallo stesso Cristo in occasione della teofania al Giordano. In ultimo, si interrogano sul genere specifico di grazia che questo rito comunica, attestandosi su due tendenze maggioritarie: quella occidentale, che ricollega il dono della Confermazione alla settiforme grazia dello Spirito, e quella orientale che propone una sorta di risveglio de sensi spirituali del cristiano⁶².

L'epoca patristica manifesta la sua capitale importanza anche nell'ambito liturgico, infatti «la Chiesa antica ha creato le forme basilari della liturgia cristiana da considerarsi base permanente ed inevitabile punto di riferimento di ogni rinnovamento della liturgia»⁶³. Difatti i Padri, sopra citati per le riflessioni teologiche elaborate nei loro scritti e nella loro predicazione, negli stessi testi offrono anche preziose testimonianze sullo svolgimento dei riti liturgici, fotografati a seconda sia dei rispettivi momenti storici che delle differenti aree geografiche di appartenenza⁶⁴. Ad esempio, le tradizioni relative all'iniziazione cristiana nelle Chiese nordafricane vengono descritte da Tertulliano, soprattutto nel *De Baptismo*, e da Cipriano di Cartagine nelle sue lettere; la descrizione, invece, della prassi rituale della Chiesa di Milano trova il suo precipitato scritto nel *De Mysteriis* e nel *De Sacramentis* di Ambrogio. Tra tutti i testi, la *Traditio apostolica* rimane però la prima testimonianza, in ordine cronologico, di un rito d'iniziazione cristiana, probabilmente diffuso nella Chiesa di Roma e databile ai primi decenni del III secolo. Vi si legge:

Il vescovo, imponendo loro [ai battezzati appena usciti dal fonte] le mani, reciterà l'invocazione: “Signore Dio, che li hai resi degni di ottenere il perdono dei peccati mediante il lavacro della rigenerazione dello Spirito Santo, effondi su di loro la tua grazia, affinché ti servano secondo la tua volontà, poiché a te è gloria, al Padre e al Figlio con lo Spirito Santo nella

⁶² Cf. *ivi*, pp. 45-46.

⁶³ RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, cit., p. 159.

⁶⁴ Non essendo possibile nemmeno in questo caso svolgere un'analisi approfondita delle fonti liturgiche, ci si limiterà a proporre i risultati delle ricerche nel campo, rimandando a studi più corposi. Fondamentale: ELBERTI, *La Confermazione*, cit., pp. 203-295; più recente ma teso a trattare del Sacramento della Confermazione all'interno dei riti dell'iniziazione cristiana: BUA, *Battesimo e Confermazione*, cit., pp. 185-340; decisamente sintetico ma più focalizzato sulla Confermazione: ZACCARIA, *Immitte Spiritum Paraclitum*, cit., pp. 27-56.

santa Chiesa, ora e nei secoli dei secoli. Amen”. Poi versandogli l’olio santificato dalla sua mano e imponendogli (la mano) sul capo, dica: “Ti ungo con olio santo nel Signore, Padre onnipotente, nel Cristo Gesù e nello Spirito Santo”. Lo segni sulla fronte, lo baci e dica: “Il Signore (sia) con te”, e colui che è stato segnato risponda: “E con il tuo spirito”. Così faccia con ciascuno⁶⁵.

Il testo è anzitutto importante perché riconosce e descrive una duplice azione dello Spirito; la prima nel *lavacro di rigenerazione dello Spirito Santo* (ovvero il Battesimo) e la seconda nell’*effusione di grazia* attraverso l’unzione (ovvero la Confermazione). Inoltre

vi possiamo ravvisare gli stessi elementi essenziali che ritroviamo nel racconto degli Atti degli Apostoli: la presenza del vescovo, quale successore degli Apostoli, la preghiera per l’effusione dello Spirito Santo e l’imposizione delle mani⁶⁶.

La coerenza con la prassi della Chiesa apostolica, così com’è descritta dall’evangelista Luca negli Atti, continua anche in seguito quando, da una sorta di fluidità rituale, si passa a una prima cristallizzazione: «los sacramentarios reproducen sustancialmente el ritual de la Tradición Apostólica»⁶⁷. Si può far riferimento al Sacramentario Gelasiano, considerato autorevole testimone di questa nuova fase rituale, dove al lavacro battesimale è fatta seguire una duplice unzione, la prima da parte di un presbitero mentre la seconda da parte del vescovo, insieme all’imposizione delle mani e accompagnata da questa preghiera:

Deinde ab episcopo datur eis spiritus septiformis. Ad consignandum inponit eis manum his uerbis: Deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et spiritu sancto quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum: tu domine, immitte in eos spiritum sanctum paraclitum et da eis spiritum sapientiæ et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis; adimple eos spiritum timoris dei: in nomine domini nostri Iesu Christi, cum quo uiuis et regnas deus semper cum spiritu sancto per omnia sæcula sæculorum. Amen⁶⁸.

⁶⁵ PSEUDO-IPPOLITO, *Traditio apostolica*, 21, in ID., *Tradizione apostolica*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 125-126).

⁶⁶ ZACCARIA, *Immitte Spiritum Paraclitum*, cit., pp. 32-33.

⁶⁷ J.-A. ABAD IBAÑEZ, *La celebración del mistero cristiano*, EUNSA, Pamplona 1996, p. 216.

⁶⁸ L. C. MOHLBERG (ed.), *Liber sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli* (*Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56*), (*Sacramentarium Gelasianum*),

La continuità sopra affermata si rivela, in questo caso, come una sorta di sviluppo chiarificatore, che esplicita ciò che era già contenuto in maniera implicita nei rituali precedenti: oltre a enumerare due opere dello Spirito (il lavacro e la confermazione), è dichiarato infatti con maggior evidenza l'effetto della *consignatio*, ovvero l'effusione dello Spirito Santo nella sua pienezza, descritta secondo il settenario dei doni. Gli altri sacramentari non manifestano aggiunte significative e anche i pontificali dei secoli seguenti, che rispondono al moltiplicarsi dei casi in cui la Confermazione era celebrata separatamente dal Battesimo, componendo un'eucologia più complessa tramite l'aggiunta di riti di introduzione e di conclusione, non ne modificano i segni originari. Tentando di evidenziare le costanti dello sviluppo celebrativo di questo Sacramento⁶⁹, emerge in maniera evidente già dalle prime testimonianze sia l'intima unione che, al contempo, la chiara distinzione tra Battesimo e Confermazione, come la dichiarazione del suo effetto specifico, ovvero conferire il dono dello Spirito Santo nella Sua pienezza. I Padri sono inoltre testimoni di un'altra realtà strettamente correlata al Sacramento della Confermazione, ovvero quella delle manifestazioni carismatiche⁷⁰. Essi, nei loro scritti, registrano che, a seguito del lavacro battesimale e della preghiera per il dono dello Spirito Santo accompagnata dall'imposizione delle mani o dall'unzione, lo stesso Spirito si rendeva tangibilmente presente attraverso l'elargizione di grazie straordinarie. Analizzando una ad una le loro testimonianze, emerge in maniera evidente come, fino al IV secolo, i carismi si manifestavano correntemente in occasione dell'iniziazione cristiana dei neofiti: si trattava più comunemente del dono delle lingue e della profezia, ma anche di parole di scienza o di carismi di guarigione.

Sia riferendosi alla morte e risurrezione che al battesimo di Gesù, Tertulliano, Ilario, Cirillo, Basilio, Gregorio di Nazanzio, Giovanni di Apamea, Filosseno, Teodoreto, Severo e Giuseppe Hazzaya, in modi

Herder, Roma 1960, nn. 450-451.

⁶⁹ Una sintesi dottrinale più esaustiva, così come emerge dallo studio delle fonti liturgiche, è proposta in: ABAD IBÁÑEZ, *La celebración*, cit., pp. 220-221.

⁷⁰ Il tema potrebbe suonare come nuovo e controverso ma, non essendo possibile in questa sede riportare numerose argomentazioni in merito, si rimanda all'unico studio ben documentato che mette a fuoco in maniera specifica proprio questo legame, del quale si assumono in parte le conclusioni: K. MCDONNELL - G.T. MONTAGUE, *Iniziazione cristiana e battesimo nello Spirito Santo. Testimonianze dei primi otto secoli*, Dehoniane, Roma 1993.

diversi, situano il dono dello Spirito e l'accoglienza dei carismi all'interno dei riti di iniziazione. Giovanni Crisostomo (e probabilmente Severo) non ha più l'esperienza dei carismi profetici come parte della vita ordinaria quotidiana della comunità cristiana. Di conseguenza, non ne ha alcuna esperienza reale all'interno dei riti di iniziazione. Tuttavia, con grande chiarezza, Filosseno e Severo riconoscono che l'accoglienza dei carismi profetici fa parte del paradigma apostolico dell'iniziazione cristiana. Nella comunità apostolica - il Crisostomo insegna - ogni persona battezzata riceveva un carisma. In ogni comunità si manifestavano i carismi profetici delle lingue, della sapienza e della guarigione. I profeti erano numerosi⁷¹.

È evidente che l'elargizione dei carismi non costituiva, né nella prassi della comunità cristiana né nella riflessione teologica dei Padri, lo scopo principale dei riti d'iniziazione ma tale esperienza rivestiva un peso non indifferente. Come il processo di iniziazione cristiana implicava essenzialmente, non un semplice lavacro nello Spirito Santo, ma anche un rito specifico per il dono del Paraclito, le manifestazioni carismatiche rappresentavano parte integrante di questo dono e sua esterna attestazione. Non si trattava, dunque, di un elemento superfluo, decorativo, quasi folkloristico: se l'effusione dello Spirito Santo, accompagnata dall'elargizione di grazie straordinarie, aveva rappresentato per gli apostoli il segno inequivocabile della Risurrezione del Cristo e l'accreditamento della loro autorità e missione, allo stesso modo essa era, per i Padri, legittimazione della missione della Chiesa intera.

Come in Cristo, l'effusione e la grazia dello Spirito manifesterà visibilmente la sua presenza mediante poteri portentosi: così la esistenza cristiana dei carismi nella Chiesa è frutto dell'effusione dello Spirito Santo e testimonianza visibile di esso: è la garanzia soprannaturale della legittimità e soprannaturalità della missione profetica della Chiesa. Non c'è solo, nella iniziazione cristiana, un doppio momento, con un dono speciale diverso; ma vi corrisponde anche un rito distinto. L'imposizione delle mani è appunto il rito che conferisce la effusione dello Spirito. Essa concede la partecipazione alla missione profetica di Cristo e la partecipazione ai doni dello Spirito che si testimonia presente mediante i vari carismi⁷².

Vero è che, a partire dal IV secolo, i carismi cominciarono a scomparire. Giovanni Crisostomo, commentando le affermazioni di Paolo

⁷¹ McDONNELL - MONTAGUE, *Iniziazione cristiana*, cit., p. 386.

⁷² PANCHERI, *La Cresima*, cit., pp. 30-31.

nella prima lettera ai Corinzi, scriveva: «Tutto questo passaggio è assai oscuro: è senza dubbio l'ignoranza di quelle cose che accadevano al tempo, ma che ora non avvengono più, a generare tale oscurità»⁷³. Tale scomparsa potrebbe essere riconducibile all'azione congiunta di numerosi elementi: l'affacciarsi dell'epoca post-costantiniana, caratterizzata da un cristianesimo ampiamente diffuso ma ridotto nel suo originario fervore; l'insorgere dell'eresia montanista, con la sua eccessiva enfasi sui carismi, con l'opposta reazione di chiusura della Chiesa istituzionale; lo strutturarsi di figure ministeriali e il progressivo consolidamento del potere gerarchico; il diffondersi dell'influenza neoplatonica, manichea e gnostica, che trasmetteva una visione negativa del mondo fisico; l'affermarsi, a partire dall'ambito siriano, della tendenza che interpretava i carismi come manifestazioni di una eminente santità di vita⁷⁴.

Sarebbe proficuo soffermarsi, anche per l'evidente somiglianza con la situazione contemporanea, sul rapporto inversamente proporzionale che si può stabilire tra l'esponenziale diffondersi del pedobattesimo e la radicale diminuzione delle manifestazioni carismatiche, collegando entrambe al sorgere della dottrina del carattere sacramentale. Solitamente, infatti, l'elaborazione di questa dottrina, adombrata nella Scrittura e sviluppata in maniera differenziata dai Padri, viene ricondotta in modo quasi esclusivo all'intervento di Agostino nella controversia donatista, per poi ricevere la sua sistematizzazione nella scolastica medievale⁷⁵.

Al contrario, non si trovano studi che la mettano in relazione alla questione dei carismi, nonostante il fatto che alcuni testi sembrerebbero suggerire anche questo legame, non in maniera riflessa ma quantomeno come pura constatazione. Difatti, mentre si andava diffondendo il Battesimo dei bambini, non si assisteva più al fiorire dei carismi e i Padri stessi erano costretti a constatare la situazione. Affermava Agostino in Occidente:

Nei primi tempi lo Spirito Santo scendeva sopra i credenti; ed essi parlavano in varie lingue che non avevano appreso, così come lo Spirito

⁷³ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in primam ad Corinthios Epistolam*, XXIX, 1, in PG 61, col. 239 (traduzione propria).

⁷⁴ Cf. McDONNELL - MONTAGUE, *Iniziazione cristiana*, cit., pp. 408-412; M. HEALY, *Healing. Bringing the gift of God's mercy to the world*, Our Sunday Visitor, Huntington 2015, pp. 60-62.

⁷⁵ La genesi e lo sviluppo della dottrina del carattere possono essere ricapitolati attraverso la sintesi di: PANCHERI, *La Cresima*, cit., pp. 11-27.48-73.

dava loro di pronunciare. Quei segni miracolosi erano opportuni al tempo. Era infatti necessario che in tutte le lingue si venisse a conoscenza dello Spirito Santo, perché il Vangelo di Dio doveva raggiungere tutte le lingue esistenti nel mondo intero. Quel segno fu dato e passò e non si ripeté. Forse che oggi da coloro cui si impongono le mani perché ricevano lo Spirito Santo, ci si aspetta che parlino diverse lingue? Quando noi imponemmo le mani a questi fanciulli, ciascuno di voi si aspettava forse che parlassero in varie lingue? E quando ci si accorse che non parlavano queste varie lingue, ci fu forse qualcuno di voi tanto perverso da dire: costoro non hanno ricevuto lo Spirito Santo, perché se l'avessero ricevuto parlerebbero diverse lingue, come avvenne a suo tempo?⁷⁶.

La traduzione più comune, però, potrebbe trarre in inganno: nel testo originale è chiaro che si parli di bambini, difatti vi si legge *quando imposuimus manum istis infantibus*, dove l'etimologia del termine *infans*, composto da *in* negativo e *fari*, cioè avere l'uso della parola, ci fa capire che si tratti proprio di infanti, cioè di bambini che ancora non possono parlare, non di fanciulli. Ad Agostino faceva eco il contemporaneo Crisostomo in Oriente:

Perché dunque, dice qualcuno, oggi non vi sono segni? Ora prestatemi diligentemente attenzione: infatti mi sento rivolgere da molti e di frequente e sempre questa domanda: perché a quel tempo tutti quelli che erano battezzati parlavano in lingue, ma ora non più? [...] non ai fedeli, ma agli infedeli venivano dati segni, perché diventassero fedeli: così scrive anche Paolo, *non sono un segno per quelli che credono, ma per quelli che non credono* (1Cor 14,22). Non capite che Dio ha tolto la manifestazione dei segni, non per causarci vergogna, ma per tributarci onore? Infatti proprio per mostrare la nostra fede, ovvero che noi crediamo senza quelle prove e segni, ha fatto tutto ciò⁷⁷.

Il legame appare alquanto logico: i carismi presuppongono una maturità umana necessaria per servirsene, mancando questa negli infanti, la loro manifestazione è differita. Di fronte a questo panorama, la soluzione adottata dei Padri è simile: spiritualizzare i carismi. Se Agostino evidenzia la carità soprannaturale effusa nei cuori⁷⁸, Crisostomo li traduce

⁷⁶ AGOSTINO, *In Epistolam Joannis ad Partos*, VI, 10, in ID., *Opera omnia*, XXIV/2, Città Nuova, Roma 1968, pp. 1761-1763).

⁷⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae de Sancta Pentecoste*, I, 4, in PG 50, coll. 459-460 (traduzione propria).

⁷⁸ «Se dunque adesso la prova della presenza dello Spirito Santo non avviene attraverso

come miracoli di virtù⁷⁹. In entrambi, è un segno interiore quello che rimane dopo i riti dell'iniziazione cristiana, quello che oggi chiamiamo carattere. Potremmo quasi dire che rimane una capacità dispositiva nei riguardi di essi. Una dinamica simile si ripropone anche nell'ambiente siriano dove quei Padri che constatavano l'ormai palese scomparsa dei carismi, elaborano la teoria di un duplice Battesimo secondo cui il "secondo Battesimo", riservato a chi fa professione di vita ascetica, non sia altro che l'attualizzazione del primo, in un'unione di esperienza sensibile e manifestazioni carismatiche⁸⁰.

Concludendo la sezione relativa al pensiero dei Padri, si può affermare in sintesi come la constatazione di un duplice "evento dello Spirito" nella vicenda del Cristo (Incarnazione e Battesimo) e in quella della Chiesa (croce e Pentecoste), conduce coerentemente a riconoscere anche nei cristiani una duplice opera dello Spirito (Battesimo e Confermazione). La differenza tra i due eventi è chiara:

Non si nega che il battesimo in acqua avvenga simultaneamente anche nello Spirito [...]. Ma in nessun caso si ha la benché minima affermazione lungo la storia e oggi, né tantomeno nella celebrazione rituale che il battesimo dona lo Spirito. Un conto è parlare di partecipazione allo Spirito o all'azione santificante dello Spirito, un altro conto è ricevere il dono dello Spirito⁸¹.

Nella Confermazione avviene quindi il dono dello Spirito Santo nella Sua pienezza, che comporta anche in maniera integrante, la manifestazione dei carismi. Anche questo appare in piena coerenza con il significato di questo Sacramento:

questi segni, da che cosa ciascuno arriva a conoscere di aver ricevuto lo Spirito Santo? Interrogli il suo cuore: se egli ama il fratello, lo Spirito di Dio rimane in lui» (AGOSTINO, *In Epistolam Joannis ad Partos*, VI, 10, in ID., *Opera omnia*, XXIV/2, cit., p. 1763).

⁷⁹ «Se da un atteggiamento di disumanità cambi volgendoti all'elemosina, stendi la mano che era arida. Se ti allontani dai teatri e vai in chiesa, correggi il piede che zoppicava. Se distogli i tuoi occhi da una prostituta e dalla bellezza altrui, li apri mentre prima erano ciechi. Se, invece di canti satanici, impari salmi spirituali, parli mentre eri muto. Questi sono i più grandi prodigi, questi sono i miracoli straordinari. Se continueremo a compiere questi miracoli, in virtù di essi saremo grandi e ammirevoli e attireremo tutti i malvagi alla virtù e godremo della vita futura» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Matthæum*, XXXII, 8, in ID., *Omeliae sul Vangelo di Matteo/2*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 115-116).

⁸⁰ Cf. McDONNELL - MONTAGUE, *Iniziazione cristiana*, cit., pp. 363-391.

⁸¹ FALSINI, *Cresima e iniziazione cristiana*, cit., p. 88.

Se intendiamo la potenza carismatica nella sua accezione propria e fondamentale, senza confonderla con i vari fenomeni che ne sono l'effetto, sarà di facile intuizione vedere le convergenze profonde tra la sfera dei carismi e il sacramento della Cresima; appunto perché essa fa del cristiano una persona adulta e ufficialmente impegnata per il Regno di Dio nella linea comunitaria e sociale. In questa visuale, si può vedere come l'essenza della potenza carismatica possa trovare e trovi nel sacramento della Cresima una delle sue realizzazioni sostanziali permanenti: come la Cresima abbia per effetto diretto - oltre che il carattere e la grazia - anche il valore carismatico della vita del cristiano adulto. Ne deriva, perciò, che come nei primi tempi della Chiesa i fenomeni carismatici fluivano in modo ordinario dall'imposizione delle mani, anche in seguito segue sempre a tale rito - cioè al sacramento della Cresima - una potenzialità carismatica nel cristiano, come effetto della presenza perenne dello Spirito che gli è dato in modo pieno; ciò che varia è la forma o peculiarità del dono: ciò che è presente in tutti i cresimati è la esistenza del carismatico⁸².

5. Attraverso l'esperienza pentecostale: una riconciliazione tra segno rituale ed effetto sensibile

Il percorso finora tracciato ha cercato di rinsaldare le fondamenta della dottrina cattolica sul Sacramento della Confermazione alla luce della Scrittura e della Tradizione:

- la confermazione è il sacramento di iniziazione cristiana in cui si celebra l'evento salvifico della "pentecoste, compimento del mistero pasquale";
- ai battezzati infatti viene conferito lo stesso "Spirito effuso sugli Apostoli" agli inizi della Chiesa;
- tale effusione dello Spirito pone i confermati in un rapporto nuovo nei confronti di Cristo e della Chiesa, poiché mentre il battesimo configura l'uomo a Cristo in quanto "Figlio di Dio" e lo rende "membro" della Chiesa, la confermazione invece rende il battezzato conforme a Cristo in quanto "messia" e lo costituisce "membro attivo" della Chiesa⁸³.

Si è inoltre tentato di evidenziare come un aspetto solitamente poco considerato nello studio teologico di questo Sacramento contraddistingua

⁸² PANCHERI, *La Cresima*, cit., pp. 169-170.

⁸³ A. CECCHINATO, *L'elemento specifico del Sacramento della Confermazione evidenziato dalla sua celebrazione. Saggio metodologico (Anámnesis - Méthexis - Epiclesis)*, Roma 1985, p. 303.

invece i frutti della Confermazione nell'epoca dei Padri, ovvero li manifestarsi di grazie e carismi straordinari⁸⁴. È ora possibile, in un approccio ecumenico, presentare l'apporto che la corrente pentecostale offre a una comprensione più profonda della Confermazione, anche in vista di una sua più fruttuosa celebrazione. I secoli successivi a quelli analizzati videro un progressivo differenziarsi delle tradizioni liturgiche e teologiche tra le confessioni cristiane. Mentre nell'Occidente medievale si scorporavano i diversi riti dell'iniziazione cristiana e la Confermazione, pur di mantenere la sua celebrazione legata all'intervento del vescovo, veniva a distanziarsi temporalmente dal Battesimo, le Chiese ortodosse conservavano invece l'unità dei tre Sacramenti. La loro comprensione teologica, però, non si discostava in maniera significativa da quella dei Padri e, se anche in precedenza si riteneva che nella celebrazione della Confermazione fosse stato abbandonato il rito dell'imposizione delle mani ad esclusivo vantaggio dell'unzione, studi più approfonditi permettono oggi di affermare che essa fosse spesso presente oppure fosse stata reintegrata successivamente⁸⁵. Sorte diversa fu quella delle comunità riformate:

I riformatori del XVI secolo, partendo da Lutero, vollero rompere con l'intera tradizione ecclesiale, negando la sacramentalità della confermazione e ritenendo che essa non fosse altro che «un rito legato ai tempi dei Padri... privo di ogni esplicita volontà divina, per cui on può comportare alcun dono di grazia» (*Apologia Confessionis Augustanæ*); Melantone, a sua volta, lo definirà «otiosa cærimonia». Con simili premesse, il sacramento sarà considerato come un semplice atto di aggregazione ufficiale e cosciente del battezzato alla comunità; oppure una semplice professione di fede, ma non un sacramento⁸⁶.

⁸⁴ A conclusioni simili giungono anche altri autori, percorrendo strade differenti come il ricorrere ai documenti del Vaticano II o all'eucologia liturgica: L. LIGIER, *La confermazione*, pp. 233-234; E. LUINI – L. PROFILI, *La Cresima: riflessioni liturgico-pastorali sul rito rinnovato*, Libreria Editrice Redenzione, Napoli-Roma 1972, pp. 74-76; G. M. PAPINI, *Cresima, azione dello Spirito. Riflessioni bibliche, storiche, teologiche, ecclesiali*, Elledici, Leumann 1976, pp. 87-88; F. - V. PERI, *La forza di sperare. Il nuovo rito della Confermazione*, OR, Milano 1979, pp. 38-41.

⁸⁵ L'argomento è uno dei temi portanti di: LIGIER, *La confermazione*, cit.

⁸⁶ ELBERTI, *La Confermazione*, cit., p. 471. Nelle pagine seguenti (471-494) l'autore riassume sia il pensiero dei primi riformatori che le posizioni delle diverse confessioni oggi, descrivendo per sommi capi i riti sviluppatisi nel tempo.

Per quanto poi, nei secoli successivi, non tutte le comunità scaturite dalla Riforma abbiano conservato le posizioni originali, da uno sguardo d'insieme ai rituali delle differenti denominazioni ci si trova generalmente di fronte a un rito di rinnovo delle promesse battesimali, seguito da una preghiera da parte del ministro che, pur a volte riferendosi all'opera dello Spirito Santo e presentando l'imposizione di una mano, si configura più come un augurio o una benedizione, senza assumere invece la forma di invocazione o epiclesi.

Dunque la storia sembrerebbe aver condotto le confessioni cristiane verso un duplice binario morto: da una parte le comunità riformate hanno abbandonato il valore epicletico del rito di imposizione delle mani per il dono dello Spirito Santo; dall'altra la Chiesa cattolica e quelle ortodosse hanno mantenuto il Sacramento della Confermazione (seppur conferito in momenti diversi della vita del fedele) ma in entrambe privo di quelle manifestazioni dello Spirito descritte dai Padri. Proprio questa assenza ha sempre suscitato una serie di interrogativi per la teologia cattolica, sia relativamente alla Confermazione che più in generale riguardo alla dimensione carismatica dell'intera compagine ecclesiale:

la Cresima [...] aveva come effetto specifico quello di concedere i doni carismatici? Se è così, come mai ora all'imposizione delle mani tali doni non ci sono più? La sfera del carismatico è accessoria nella Chiesa? È riservata ora soltanto al ministero o al servizio della Gerarchia, oppure è estesa anche ai cristiani carismatici? Esiste ancora, come nei primi tempi, la potenza carismatica, anche nei cristiani che ricevono la pienezza dello Spirito Santo nella Cresima? È chiaro che, prospettata nel suo valore essenziale, l'importanza dei carismi è massima, specialmente in rapporto alla ricchezza della vita cristiana e al suo valore di "segno" nel mondo⁸⁷.

Di fronte a questa situazione, sembrerebbe che il sorgere del pentecostalismo in ambito evangelico, unito alla sua traduzione cattolica nel rinnovamento carismatico, abbiano proposto una rinnovata conciliazione tra un rito epicletico di imposizione delle mani per il dono dello Spirito Santo e degli effetti conseguenti di natura carismatica.

Gli inizi del movimento pentecostale si fanno generalmente risalire all'opera di Charles Fox Parham e al suo *Bethel Bible College*⁸⁸. Il rev.

⁸⁷ PANCHERI, *La Cresima*, cit., p. 165.

⁸⁸ Per una presentazione sintetica della storia del pentecostalismo e del conseguente rinnovamento carismatico cattolico, riferirsi a: PELONARA, *Kerygma e carismi per*

Parham, dopo essersi dedicato allo studio di diversi movimenti e ministeri evangelici a lui contemporanei, era giunto alla convinzione che una grande effusione di potenza stava per riversarsi sui cristiani della sua epoca⁸⁹.

Nell'ottobre del 1900, a Topeka nel Kansas, Parham inaugurò una scuola biblica il cui scopo era preparare quegli evangelizzatori che avrebbero portato l'annuncio della salvezza agli estremi confini del mondo⁹⁰.

Lo studio biblico si imbatté ben presto nel secondo capitolo degli Atti e i quaranta studenti concentrarono le loro forze nel ricercare quell'unico segno certo che, emergente dalla Scrittura, provasse quello che Parham definiva *Pentecostal baptism*. Tutti concordarono nella risposta: il parlare in lingue. Il loro maestro descrisse così gli eventi che accaddero il 31 dicembre 1900:

to my astonishment they all had the same story, that while there were different things occurred when the Pentecostal blessing fell, that the indisputable proof on each occasion was, that they spake with other tongues. About 75 people beside the school which consisted of 40 students, had gathered for the watch night service. A mighty spiritual power filled the entire school. Sister Agnes N. Ozman, (now LaBerge) asked that hands might be laid upon her to receive the Holy Spirit as she hoped to go to foreign fields. At first I refused not having the experience myself. Then being further pressed to do it humbly in the name of Jesus, I laid my hand upon her head and prayed. I had scarcely repeated three dozen sentences when a glory fell upon her, a halo seemed to surround her head and face, and she began speaking in the Chinese language, and was unable to speak English for three days. When she tried to write in English to tell us of her experience she wrote the Chinese, copies of which we still have in newspapers printed at that time⁹¹.

l'evangelizzazione, cit., pp. 86-97. Per una bibliografia essenziale: J. OLIVER, *Pentecost to the present. The Holy Spirit's enduring work in the church*, III, Bridge Logos, Newberry 2017; V. SYNAN, *En eyewitness remembers the century of the Holy Spirit*, Chosen Books, Grand Rapids 2010; P. GALLAGHER MANSFIELD, *Come da una nuova Pentecoste. La straordinaria genesi del Rinnovamento Carismatico Cattolico*, Edizioni RnS, Roma 2014; K.-D. RANAGHAN, *Il ritorno dello Spirito. Storia e significati del movimento pentecostale*, Jaca Book, Milano 1995.

⁸⁹ Cf. S. E. PARHAM, *The life of Charles F. Parham, founder of the Apostolic Faith Movement*, Apostolic Faith Bible College, Baxter Springs 1930, p. 48.

⁹⁰ Cf. *ivi*, p. 51.

⁹¹ *Ivi*, pp. 52-53.

Da questo sintetico racconto è possibile evidenziare come, all'origine dell'esperienza pentecostale, vi sia proprio quel gesto rituale abbandonato dai riformatori, ovvero l'imposizione delle mani unita all'invocazione dello Spirito Santo su cristiani già battezzati, a cui fa seguito la manifestazione carismatica delle lingue come segno dell'effusione pentecostale. Non è un caso che, proprio in ambito pentecostale, il diffondersi del Battesimo nello Spirito venga messo in relazione al graduale abbandono del valore epicletico della confermazione:

The development of the Spirit baptism begins with the disassembling of the practice of confirmation. The early Reformers altered the practice dramatically, casting confirmation as a public confession of faith or a demonstration of religious instruction. The ecclesial meaning of the practice was, understandably, downplayed. While confirmation might still mark a full inclusion into congregational membership, it was not as a result of any priestly office bestowing the Spirit. Rather, the practice should demonstrate that the Spirit was already at work in the life of the believer via a confession of faith. Later Protestant developments saw confirmation continue its downward slide. Within the American Wesleyan tradition, its slow death came to an end when John Wesley omitted the practice from the Prayer Book he revised for America. Religious instruction was necessary for conversion, not confirmation. This early history is tremendously significant for the development of Pentecostal spirituality⁹².

Il legame tra il Battesimo nello Spirito Santo e il Sacramento della Confermazione emerge ancor più chiaramente quando l'esperienza pentecostale inizia a diffondersi nella Chiesa Cattolica. Gli inizi del rinnovamento carismatico cattolico si fanno solitamente risalire al cosiddetto *Duquesne weekend*, un ritiro di una trentina di giovani appartenenti alla *Chi Ro Society* dell'Università di Duquesne a Pittsburgh che si tenne tra il 17 e il 19 febbraio 1967. L'esperienza del Battesimo nello Spirito Santo e della glossolalia si manifestarono in maniera spontanea dopo che alcuni dei partecipanti, desiderosi di sperimentare la potenza dello Spirito Santo, decisero di rinnovare la propria Confermazione. David Mangan, uno dei partecipanti al ritiro e tuttora in vita, era rimasto molto colpito dalla riflessione sul secondo capitolo degli

⁹² A. R. MAYFIELD, *Seal of the Spirit: the Sacrament of Confirmation and Pentecostal Spirit Baptism*, in «Journal of Pentecostal Theology» 25 (2016), p. 233.

Atti e, in particolar modo, sulla potenza (“dinamite”) che lo Spirito Santo diede ai discepoli, che però sentiva mancare alla sua personale esperienza:

Riflettei sul fatto che come cattolico avevo ricevuto lo Spirito Santo nel sacramento della cresima e che la mia preparazione di matematico e fisico mi portava ad essere molto analitico. Sapevo che, per essere efficace, un sacramento ha bisogno di tre elementi: il primo è che sia valido, il secondo che venga amministrato da una persona autorizzata e il terzo che lo si riceva con fede. Mi sembrò che il problema stava proprio qui, nella mia mancanza di fede e di speranza; molto probabilmente era quello il motivo per cui mi mancava la “dinamite”. Feci, quindi, una proposta al mio gruppo: “Come voi ben sapete, ogni anno a Pasqua rinnoviamo i voti battesimali, perché quando siamo stati battezzati eravamo piccoli e a mano a mano che cresciamo dobbiamo fare nostre quelle promesse”. Quando ricevetti la cresima, in quinta elementare, non so neppure se mi rendevo conto di ciò che stavo vivendo. Avevo studiato la lezione e risposto a tutte le domande, ma mi ricordo che ero più preoccupato del regalo che avrei ricevuto dal mio padrino che non dei doni che mi sarebbero arrivati da Dio. Dissi, perciò, agli altri: “Penso che dovremmo rinnovare la nostra cresima” ed ero intenzionato a farlo. Non avevo mai sentito parlare di battesimo nello Spirito Santo o del dono delle lingue e, quindi, non avrei potuto chiedere nulla del genere; per questo mi limitai a dire: “Voglio rinnovare la mia cresima”. Pensavo che fosse una splendida idea. Quando ci ritrovammo tutti insieme per mettere in comune quanto era stato discusso nei singoli gruppi, fu avanzata la mia proposta, ma qualcuno ritenne che era un modo di prendere le cose troppo sul serio e ne fui molto deluso. Dopo pranzo, feci due passi con Patti Gallagher, che aveva fatto parte del mio gruppo, e riparlammo della mia proposta e di come pochissimi avessero mostrato di gradirla. La mia conclusione fu che, anche se nessun altro aveva accettato, io avrei rinnovato la cresima, intendevo parlare con il cappellano e chiedergli consiglio, ma poi non trovai mai il tempo di farlo. Dio è molto più veloce di noi e ci precede sempre⁹³.

A questa deliberata decisione, condivisa anche con Patti Gallagher⁹⁴, seguì un’esperienza intensa di effusione dello Spirito Santo insieme al dono delle lingue e ad altre manifestazioni carismatiche che, a partire dai due, investì più della metà dei presenti. Dunque, in questo caso senza una imposizione delle mani (perché già avvenuta nella celebrazione della Cresima) ma sempre in stretto collegamento con la Confermazione, al

⁹³ GALLAGHER MANSFIELD, *Come da una nuova Pentecoste*, cit., pp. 176-177.

⁹⁴ Cf. *ivi*, p. 74.

dono dello Spirito Santo già ricevuto facevano finalmente seguito le manifestazioni carismatiche descritte dai Padri come costanti e distintive nei primi secoli. Quando al Sacramento si somma la maturità umana necessaria e l'adesione profonda della fede personale, si libera anche la grazia carismatica, già donata e impressa nel carattere sacramentale come disposizione o potenzialità.

Da questa breve immersione nella storia del pentecostalismo e del rinnovamento carismatico cattolico è possibile dedurre che, lì dove un rito di imposizione delle mani era stato abbandonato (pentecostalismo), venne recuperato per ricevere la pienezza dello Spirito Santo; lì dove il rito non era mai venuto meno (cattolicesimo), una nuova adesione al Sacramento ricevuto portava a una manifestazione più evidente dei frutti promessi. Il sorgere dell'esperienza pentecostale nel cristianesimo contemporaneo offre una chiara testimonianza della necessità di un rito per il dono dello Spirito Santo in pienezza per la maturità cristiana, ricuperando sia il valore epicletico dell'imposizione delle mani che gli effetti carismatici della stessa. Questa riflessione conduce a una maggior chiarezza il cattolicesimo contemporaneo riguardo alla necessità e sacramentalità della Confermazione come al suo valore e i suoi frutti carismatici.

In conclusione, se anche solitamente il Battesimo nello Spirito Santo viene interpretato a partire dal Sacramento del Battesimo o, più in generale, dai Sacramenti dell'iniziazione cristiana⁹⁵, lo studio condotto finora sembra piuttosto evidenziare come, fino all'epoca di Padri, il Battesimo nello Spirito fosse *sic et simpliciter* il Sacramento della Confermazione, ovvero si identificasse con il Sacramento della Confermazione nel momento in cui gli effetti si manifestavano contemporaneamente alla sua celebrazione, mentre oggi vi rimane comunque strettamente vincolato e dipendente da esso, quale esperienza

⁹⁵ Riguardo al Battesimo nello Spirito Santo non esiste a tutt'oggi alcun pronunciamento magisteriale che ne proponga una interpretazione cattolica, è possibile però far riferimento a due documenti di una ufficialità non trascurabile: L. J. SUENENS, *Theological and pastoral orientations on the Catholic Charismatic Renewal (1st Malines Document)*, World of Life, Notre Dame 1974; COMMISSIONE DOTTRINALE ICCRS, *Battesimo nello Spirito Santo*, Mancini, Roma 2018. In generale, in seno alla teologia cattolica emergono due interpretazioni maggioritarie: la prima che lega il Battesimo nello Spirito Santo ai Sacramenti dell'iniziazione cristiana, come una reviviscenza della grazia già ricevuta; la seconda che vi si riferisce come a una nuova effusione dello Spirito Santo sul fedele, senza alcun legame con la grazia sacramentale. È possibile approfondire il tema anche attraverso uno sguardo ecumenico in: K. D. YUN, *Baptism in the Holy Spirit. An ecumenical theology fo Spirit Baptism*, University Press of America, Lanham 2003.

personale e dispiegamento dei frutti del Sacramento ricevuto, già conferiti in pienezza ma posticipati quanto alla loro manifestazione.

Il battesimo nello Spirito, come risveglio della piena vita dello Spirito con la manifestazione dei carismi (inclusi quelli profetici), non appartiene all'essenza dell'iniziazione cristiana. Altrimenti, ci sarebbero stati pochi battesimi autentici (validi) sin dall'inizio del cristianesimo. L'essenza dell'iniziazione cristiana è rimasta intatta. Ogni reale iniziazione conferisce lo Spirito. Ma all'iniziazione cristiana è venuto a mancare un patrimonio, che scaturisce dalla sua essenza, ossia, quello che, attualmente, chiamiamo "battesimo nello Spirito Santo", cioè la piena fioritura della grazia sacramentale. [...] il battesimo nello Spirito Santo non è un elemento di secondaria importanza. È parte integrante dell'iniziazione⁹⁶.

Si potrebbe così arrivare ad affermare, con le parole del documento stilato nel 1990 dalla commissione di servizio al rinnovamento carismatico, istituita presso la Conferenza Episcopale Statunitense:

Il Battesimo nello Spirito Santo, storicamente, è parte integrante dei sacramenti d'iniziazione costitutivi della chiesa, cioè il battesimo, la cresima, e l'eucaristia. In tal senso, il battesimo nello Spirito Santo è una norma liturgica⁹⁷.

6. Una duplice proposta conclusiva

Al termine del percorso condotto è emersa in maniera più chiara la fisionomia del Sacramento della Confermazione in ambito cattolico, anche grazie agli apporti che pentecostalismo e rinnovamento carismatico hanno prodotto. Anzi, lo sguardo all'esperienza pentecostale ha confermato la necessità di un "evento dello Spirito Santo" nella vita del singolo cristiano, che lo abiliti all'azione carismatica nell'edificazione della Chiesa. È naturale che la riscoperta di verità dogmatiche implichi ora l'elemento pastorale, non come uno sterile accostamento né come una semplice deduzione, ma piuttosto come una sua dimensione congenita: il dogma infatti è «una verità che in partenza e nelle sua essenza più profonda è

⁹⁶ McDONNELL - MONTAGUE, *Iniziazione cristiana*, cit., p. 393.

⁹⁷ K. McDONNELL - G. T. MONTAGUE (edd.), *Ravvivare la fiamma dello Spirito. Che relazione esiste tra il battesimo nello Spirito Santo e l'iniziazione cristiana?*, RnS, Roma 1992, p. 16.

verità per l'uomo, verità salutare e salvifica, in cui pastorale e dogma si intrecciano in modo indissolubile»⁹⁸.

Seguendo lo sviluppo delle forme rituali del Sacramento, che si è adattato alle differenti condizioni della cristianità nelle varie epoche della storia, appare oggi necessario, non tanto ricondurre il Sacramento della Confermazione all'interno di un unico rituale dei Sacramenti dell'Iniziazione Cristiana, ma piuttosto conferire una rinnovata solidità e consistenza alla sua celebrazione. La Confermazione si presenta come evento sacramentale generativo ed esperienziale della carismaticità della Chiesa intera, dunque proprio una sua valorizzazione teologica, una sua riscoperta catechetica e una sua corretta celebrazione potrà condurre la Chiesa a divenire *tutta carismatica*⁹⁹. Se la comunità cristiana desidera sperimentare oggi un frutto più abbondante dalla celebrazione di questo Sacramento, dovrà interrogarsi sia su come preparare chi ancora lo deve ricevere sia su come aiutare chi già lo ha ricevuto a sperimentarne la grazia.

Riguardo alla celebrazione della Confermazione, se il Battesimo può continuare a presentarsi come Sacramento del dono della vita divina, e per tale motivo amministrabile anche ai bambini che ancora non hanno sviluppato l'uso della ragione, essa dovrebbe piuttosto coincidere con una scelta personale di fede perché possa liberare quel complesso di grazie e carismi che racchiude. Continuare ad amministrare il Sacramento a ragazzi e giovani che non abbiano ancora raggiunto la maturità umana necessaria per una seria adesione di fede, porta necessariamente il Sacramento ad essere infruttuoso; proporre invece cammini di riscoperta della vita divina ricevuta nel Battesimo, potrebbe condurre a un'autentica scelta di fede che permetterebbe al Sacramento di manifestare pienamente il suo frutto, anche attraverso quei carismi necessari all'edificazione della Chiesa e alla sua missione.

In relazione invece a coloro che, pur avendo ricevuto la Confermazione, non ne hanno sperimentato in pienezza gli effetti, si

⁹⁸ J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, in «Concilium» 1 (1965), p. 58.

⁹⁹ Se dagli anni Settanta si è diffuso lo slogan *una Chiesa tutta ministeriale*, con riferimento alle ben note tesi di Congar accolte dall'episcopato francese (cf. Y. CONGAR, *Notes théologiques sur le ministère presbytéral*, in CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, *Tous responsable dans l'Eglise? Le ministère presbytéral dans l'Eglise tout entière ministérielle*, Centurion, Paris 1973, pp. 37-55), si potrebbe oggi parlare di *una Chiesa tutta carismatica*, quale risposta sia al dono suscitato da Dio nel Novecento che alle necessità indotte da una nuova fase storica.

potrebbe offrir loro percorsi che li aiutino a riappropriarsi del dono ricevuto tramite un rinnovo della Confermazione stessa. Oltre a cammini già sperimentati, quali *cursillos de cristiandad*, seminari di vita nuova, corsi Alpha¹⁰⁰, sarebbe indubbiamente utile sensibilizzare tutta la comunità cristiana, anche semplicemente attraverso la valorizzazione della festa liturgica del Battesimo del Signore, non quale giorno di celebrazione dei Battesimi quanto piuttosto di predicazione sull'opera dello Spirito Santo in Gesù.

Si potrebbe inoltre prendere in considerazione l'inserimento, nella solenne celebrazione della veglia di Pentecoste, che vede solitamente radunarsi la Chiesa locale attorno al suo Vescovo, di un rito di rinnovo della Confermazione, come già avviene nei riguardi del Battesimo durante la veglia pasquale.

Già nel passato la beata Elena Guerra¹⁰¹, apostola dello Spirito Santo, aveva intuito la necessità per ogni cristiano di un tale rinnovamento, tanto da consigliare quella che lei stessa aveva soprannominato la *cresima spirituale*. Scriveva:

Non solo può farsi la Cresima Spirituale, ma è secondo lo spirito di santa Chiesa il farla con grande frequenza; e siccome la Cresima Spirituale consiste in un divoto supplicare lo Spirito Santo a venire in noi, ne segue che ogni volta che noi divotamente ci rivolgiamo al divino Spirito colle parole della Chiesa, facciamo appunto la Cresima spirituale, perché supplichiamo lo Spirito Santo a venire in noi: *Veni*. Ed infatti l'Inno, la Sequenza e le Invocazioni allo Spirito Santo come le comincia la Chiesa se non colla parola *Veni*? La Cresima Spirituale dunque fa parte in certo modo della sacra liturgia; e ce la insegna e ce la raccomanda la Chiesa stessa¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. PELONARA, *Kerygma e carismi per l'evangelizzazione*, cit., pp. 89.102-103.

¹⁰¹ Elena Guerra (1835-1914), religiosa lucchese, fondatrice delle Oblate dello Spirito Santo. Il suo apostolato si concentrò sulla diffusione della devozione allo Spirito Santo, soprattutto attraverso numerose pubblicazioni. Tra il 1895 e il 1903 scrisse quattordici lettere a Leone XIII, convincendolo a invitare ripetutamente i vescovi e tutto il popolo cristiano a un'accorata invocazione del Paraclito, a pubblicare l'enciclica *Divinum illud munus* (9 maggio 1897) e a consacrare il Novecento allo Spirito Santo. Giovanni XXIII la beatificò il 26 aprile 1959. La prima biografia è: R. VESUVIO, *La Beata Elena Guerra*, Istituto Santa Zita, Lucca 1955. Le sue opere sono pubblicate in: E. GUERRA, *Opera omnia*, Suore Oblate dello Spirito Santo, Lucca 2008.

¹⁰² GUERRA, *Opera omnia*, III/B, cit., p. 288. Notare come le conclusioni di McDonnell e Montague relativamente al Battesimo nello Spirito Santo si esprimono in maniera simile, definendolo "parte integrante dell'iniziazione cristiana" e "norma liturgica" (cf. note 96 e 97).

A somiglianza della Comunione spirituale, la quale consiste in un desiderio dell'Eucaristia così ardente da ottenere gli stessi effetti della Comunione senza averla materialmente ricevuta, la Cresima spirituale non è altro che un supplicare lo Spirito Santo di prendere dimora nell'anima del fedele, come già avvenuto nel giorno della Cresima, per arricchirsi nuovamente di tutte quelle grazie e carismi, ricevuti in potenza con la celebrazione del Sacramento. La preghiera composta dalla Beata possa essere un invito a «far sì che i Cristiani tornino allo Spirito Santo, affinché lo Spirito Santo torni a noi»¹⁰³:

Vieni, o Spirito Santo;
 vieni, o dolce Ospite dell'anima;
 vieni a questa tua creatura
 che ti chiama col più vivo desiderio.
 Vieni colla tua luce di Paradiso;
 vieni col fuoco del tuo santo Amore;
 vieni colla pienezza de' tuoi Doni;
 vieni, e stabilisci in quest'anima
 la tua dimora per sempre¹⁰⁴.

Leonardo Pelonara
 Viale M. L. King, 5
 60012 Ponterio di Trecastelli (AN)
 leonardo.pelonara@gmail.com

Parole chiave

Confermazione, Cresima, carismi, pentecostalismo, rinnovamento carismatico.

Keywords

Confirmation, charisms, pentecostalism, charismatic renewal.

¹⁰³ ID., *Lettere*, Edizioni Arti Grafiche San Rocco, Grugliasco 2004, p. 74.

¹⁰⁴ ID., *Opera omnia*, III/B, cit., p. 288.

CONFERMAZIONE: IMPLICAZIONI VOCAZIONALI ED ECUMENICHE

CONFIRMATION: VOCATIONAL AND ECUMENICAL IMPLICATIONS

Davide Barazzoni*

Abstract

Two years of Covid-19 pandemic have brought us to an extremely complex and troubled pastoral and ecclesiastical situation. Every single aspect of our clerical system has been involved, even paths of Christian initiation, in particular the sacrament of Confirmation. The following essay is an attempt to pose some questions underlying the current sacramental praxis and certain choices made in recent months by our ecclesial realities, in order to suggest ways of transformation and revision of our attitude starting from a vocational and ecumenic dialogue. The magisterium of Pope Francis and synodal fathers' reflection on youth offer us paths of change to not get caught in the worries and troubles of this pandemic or fall into the mistake of reiterating the same practices as if nothing had changed. The ecumenic dialogue should become a revelation place for the Holy Spirit voice, as the personal and mutual accompaniment between pastors and laity is fundamental to shape in young people a humble heart willing to hear God's voice.

Due anni di pandemia a causa del *Covid-19* ci hanno portato ad una situazione pastorale ed ecclesiale complessa e piena di implicazioni. Tutto questo ha coinvolto inevitabilmente anche i percorsi di iniziazione cristiana e in particolare il sacramento della Confermazione. Il presente saggio tenta di porre inizialmente alcune questioni sottostanti la prassi sacramentale attuale e le scelte prodotte in questi mesi dalle nostre realtà ecclesiali per poi suggerire piste di rinnovamento e di revisione a partire dalla prospettiva vocazionale e del dialogo ecumenico. Il magistero di

* Docente incaricato di teologia spirituale all'Istituto Teologico Marchigiano.

papa Francesco e la riflessione dei padri sinodali fatta sui giovani ci offrono piste di cambiamento per non rimanere “impigliati” nelle fatiche di questa pandemia o cadere nella tentazione di riprodurre le stesse prassi e gli stessi percorsi come se nulla fosse cambiato. Il dialogo ecumenico diventa luogo rivelativo per la voce dello Spirito così come l’accompagnamento personale e comunitario fatto in sinergia tra pastori e laici diventa essenziale perché si plasmi nei giovani e nei ragazzi un cuore docile e disponibile alla voce di Dio.

Premessa

Dopo diversi mesi di chiusura e sospensione delle celebrazioni dei sacramenti di iniziazione e dei cammini di catechesi, a causa della pandemia, proprio in queste settimane stanno riprendendo tante delle attività e dei percorsi di accompagnamento ai sacramenti e si tornano a celebrare i riti del Battesimo, della Confermazione e della prima Comunione. Certamente è stato un tempo del tutto particolare (e speriamo irripetibile) per le sue implicazioni sanitarie, economiche e sociali, ma nel dramma ci è stata offerta un’occasione unica: avere del tempo per domandarci se quello che proponiamo al popolo di Dio e in particolare ai ragazzi e ai giovani come cammino di iniziazione e di crescita cristiana sia qualcosa di valido, sensato, corrispondente alla realtà, capace di parlare al cuore della gente. Aver sospeso per quasi un anno (in gran parte del territorio italiano) le celebrazioni dei sacramenti della Confermazione e della Prima Comunione è stato qualcosa di imprevisto e mai accaduto negli ultimi decenni; una vera e propria interruzione di un ritmo comunitario e sociale che ha alterato equilibri ma forse anche concesso delle nuove opportunità e delle nuove piste di crescita. In questi mesi molte volte è stato ribadito che era importante, una volta finita la pandemia, non tornare a fare le stesse cose, non cadere nel “si è sempre fatto così”, ma provare a intraprendere delle piste nuove, operare dei cambiamenti reali nel nostro modo di evangelizzare e accompagnare i ragazzi ai sacramenti. Cambiamenti e novità che non vanno certo promossi solo con l’obiettivo di fare qualcosa di diverso, lasciando inalterata la sostanza, ma piuttosto un progresso e una riforma che parta dall’ascolto della volontà di Dio, che si lasci guidare dal soffio dello Spirito e che sappia tener conto della realtà, abbandonando ideologie e nostalgie del passato. Prima, dunque, di iniziare la nostra trattazione sul tema specifico della Confermazione e di alcune

sue implicazioni sul piano della pastorale vocazionale e nel dialogo ecumenico, è opportuno provare a rispondere a queste domande: siamo stati capaci di operare questi cambiamenti? Riusciamo a resistere alla “tentazione” di tornare il più presto possibile a fare quello che ci è “rimasto indietro” accelerando tempi e ritmi per recuperare un anno perduto?

Se si volge lo sguardo alle varie realtà diocesane, forse non è così fuori luogo riconoscere che a livello generale si sta ripresentando ancora una volta la forza dell’inerzia, il timore del cambiamento, il tentativo illusorio di accontentare più persone possibili e la riproposizione di dinamiche identiche al passato. È evidente come, appena è stato possibile, si sia corsi ai ripari nelle varie Chiese locali per recuperare le celebrazioni dei sacramenti della Cresima e della prima Comunione, come se tale recupero costituisse la preoccupazione pastorale principale. Solo per fare un esempio, nella Diocesi di Senigallia, a primavera, a tutti i preti è stato consegnato il calendario delle Cresime e questo prevedeva più di sessanta celebrazioni in tre mesi per un numero di trenta parrocchie.

Come non riconoscere, con franchezza, in tutto questo, l’ennesimo tentativo di “rimettersi in pari”, recuperare ciò che è rimasto indietro, animati dall’ansia più che dalla luce dello Spirito e, per quanto riguarda i cresimandi, più preoccupati di farli giungere alla fine del percorso di iniziazione preconstituito, piuttosto che accertarsi che i ragazzi siano pervenuti alla maturazione necessaria per divenire veri testimoni di Cristo.

Queste dinamiche appena descritte sollevano ulteriori quesiti: siamo capaci di cogliere la realtà presente, dei nostri ragazzi e del loro vissuto, evidentemente segnata dall’avvento di una pandemia? Non corriamo il rischio di illuderci che basti riprogrammare celebrazioni e ritiri per sentire di aver adempiuto al compito che Dio e la Chiesa ci affidano nella dinamica di evangelizzazione? Non era forse il tempo di darsi un altro ritmo, trovare altre forme, dare spazio all’ascolto e al discernimento?

Queste riflessioni iniziali possono forse risultare nella loro schiettezza “disfattiste” o giudicanti, ma in realtà vogliono solo suscitare maggiore consapevolezza su ciò che accade al cammino dell’iniziazione dei ragazzi; proveremo dunque a condurre una riflessione teologico-pastorale strettamente riferibile al sacramento della Confermazione, a partire da una prospettiva positiva e propositiva, che possa cogliere il germoglio già spuntato più che il ramo secco, il lucignolo fumigante non ancora spento.

1. Per una nuova prospettiva di accompagnamento: confermazione e vocazione

Uno degli elementi emergenti rispetto alle considerazioni fatte nella premessa è che calendarizzare celebrazioni e riti non significa immediatamente aver compiuto un cammino di iniziazione e di accompagnamento. Dovremmo quindi domandarci: come hanno camminato in quest'anno i nostri ragazzi e le nostre comunità? Come sono arrivati a quel momento, a quelle celebrazioni, a quei riti? Con quali prospettive e quali strade di crescita?

Certo, se si seguono le indicazioni canonico/giuridiche riguardanti l'amministrazione dei sacramenti di iniziazione è giusto e doveroso "garantire" il sacramento della Confermazione, evitando di lasciare in sospeso il percorso per un tempo indeterminato¹. Ma nella logica pastorale e di accompagnamento è anche giusto e doveroso domandarsi quali percorsi hanno accompagnato questi ragazzi, come si collocano le celebrazioni all'interno del loro cammino di crescita, e soprattutto cosa li attende dopo, quali proposte per vivere il sacramento appena ricevuto?

Tanti dei documenti magisteriali recenti (a partire dal *Direttorio per la Catechesi* del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, passando per l'Esortazione Apostolica post-sinodale di papa Francesco *Christus Vivit* del 2019, fino al documento dell'Ufficio Catechistico Nazionale del settembre del 2020, *Ripartiamo insieme*), insistono molto sulla dimensione del cammino, sull'importanza dell'accompagnamento di tutta la comunità, evitando che la celebrazione dei sacramenti, in particolare quello della Cresima, avvenga con una dinamica quasi "commerciale", come uno sportello al quale recarsi per ricevere il pacchetto concordato. Alcuni passaggi del documento dell'Ufficio per la Catechesi fanno riflettere:

Ed ora? Più o meno consapevolmente, molti vorrebbero tornare alla "normalità pastorale" di sempre. È questo un indice della fatica ad interiorizzare la portata del cambiamento in atto e la conseguente opportunità ecclesiale. È importante rifuggire la tentazione di soluzioni

¹ «I fedeli sono obbligati a ricevere tempestivamente questo sacramento (della confermazione; i genitori e i pastori d'anime, soprattutto i parroci, provvedano affinché i fedeli siano bene istruiti per riceverlo e vi accedano a tempo opportuno» (CODICE DI DIRITTO CANONICO, testo ufficiale e versione italiana a cura dell'UECI, LEV 1983, can. 890, p. 567).

immediate e cercare piuttosto di discernere una nuova gerarchia pastorale: quali prassi pastorali mettere in secondo piano o persino tralasciare e quali mettere in cima e privilegiare? Si tratta di una salutare “potatura” per ricominciare e non soltanto ripartire².

Ci sono espressioni significative che richiedono una riflessione: “gerarchia pastorale”, “prassi da privilegiare”, “ricominciare e non soltanto ripartire”, richiamano al bisogno di una scelta, di un cambio di passo, e quindi la necessità di un discernimento, una valutazione del presente per intraprendere una strada visto che ci troviamo di fronte ad un bivio, dopo una battuta d’arresto abbastanza evidente. Ancora, poche righe sotto, il documento continua:

Riprendere con calma significa destinare un tempo disteso alla formazione, all’ascolto e a processi decisionali che coinvolgano l’intera comunità. Non è opportuno affannarsi a recuperare frettolosamente i sacramenti che non sono stati celebrati l’anno passato. I criteri per individuare il momento opportuno per i riti di iniziazione restano, nel limite del possibile, la formazione condivisa, il dialogo e il discernimento insieme con la famiglia, le esperienze significative e la dignità celebrativa comunitaria degli stessi, mai ridotti a gesti privati o di gruppo. Il contesto ecclesiale è genuino quando la comunità condivide con famiglie e ragazzi i vissuti fraterni, la carità e la preghiera: solo allora sarà possibile vivere i sacramenti. In vista di una ripresa sapientemente calma anche gli ambienti vanno resi più sicuri, puliti e adattati in modo creativo³.

“La formazione condivisa”, “il dialogo e il discernimento insieme con la famiglia” sono indicazioni che non cedono alla tentazione della fretta, dell’automatismo, di un sistema che procede a qualsiasi costo e in qualsiasi situazione, soprattutto se a farne le spese sono coloro che, chiamati a ricevere il sacramento della Confermazione dovrebbero essere consapevoli degli effetti che esso produce e della responsabilità affidata ad ognuno affinché questi non vengano vanificati⁴.

² CEI-UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, “*Ripartiamo insieme*”. *Linee guida per la catechesi in Italia in tempo di Covid*, p. 4, testo reperibile su <https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2020/09/04/Ripartiamo-insieme.pdf> (consultato il 08 giugno 2021),

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ «Risulta dalla celebrazione che l’effetto del sacramento della Confermazione è la piena effusione dello Spirito Santo, come già fu concessa agli Apostoli il giorno di Pentecoste. Ne deriva che la Confermazione apporta una crescita e un approfondimento della grazia

Infine, un ultimo passaggio altrettanto evocativo e attuale:

La Chiesa ha ormai maturato la convinzione che l'annuncio e la catechesi non si possano limitare all'iniziazione cristiana dei bambini e dei ragazzi. Si sente l'esigenza che le comunità non solo avviino alla fede, ma accompagnino anche la persona in tutta la sua crescita. In particolare, si vorrebbe dare nuova linfa alla catechesi di adolescenti e giovani, che attraversano quella delicata fase in cui si prendono decisioni cruciali sulla vita e sulla fede, e alla catechesi degli adulti, che a loro volta possono essere testimoni credibili e affidabili per le nuove generazioni di credenti. Per i catechisti, poi, si abbia cura di organizzare momenti di formazione che includano accoglienza, ascolto e incoraggiamento. Non serve offrire a tutti le medesime proposte: è piuttosto opportuno dare vita ad un accompagnamento personalizzato, con i percorsi differenziati che rispondano alle domande sorte nella vita di ciascuno⁵.

Riprendendo uno degli ultimi passaggi estrapolati dal documento condividiamo l'importanza di "dare nuova linfa alla catechesi di adolescenti e giovani, che attraversano quella delicata fase in cui si prendono decisioni cruciali sulla vita e sulla fede", decisioni che certamente coinvolgono una adeguata accoglienza del dono del sacramento della Cresima.

Questa pandemia ha messo alla prova tutti e in diversi modi, ma certamente la fascia di età degli adolescenti e giovani, meno colpita dal punto di vista sanitario e di salute, ha subito delle fatiche e delle crisi dal punto di vista psicologico e identitario con l'aumento di casi di violenza e di depressione in questa fascia di età. Non si può non tener conto che il sacramento della Confermazione, amministrato in molti luoghi proprio nell'età della prima adolescenza, può essere davvero in questo senso un'occasione e un dono per dare questa nuova linfa e aiutare i ragazzi in questa delicata fase di discernimento e di formazione della propria personalità. Già Amedeo Cencini qualche anno fa nel suo libro dal titolo

battesimale: ci radica più profondamente nella filiazione divina grazie alla quale diciamo: "Abbà, Padre" (Rm 8,15); ci unisce più saldamente a Cristo; aumenta in noi i doni dello Spirito Santo; rende più perfetto il nostro legame con la Chiesa; ci accorda "una speciale forza dello Spirito Santo" per "diffondere e difendere con la parola e con l'azione la fede, come veri testimoni di Cristo", per "confessare coraggiosamente il nome di Cristo" e per non vergognarsi mai della sua croce"» (CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano, 1992, nn. 1302-1303, p. 341).

⁵ CEI-UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, "Ripartiamo insieme", cit., p. 9.

*Confermati o Congedati? La cresima come sacramento vocazionale*⁶ propone proprio questa pista pastorale e teologica per ripensare il sacramento della Confermazione in chiave vocazionale, nell'ottica spirituale di essere sospinti e illuminati dalla grazia dello Spirito per le scelte e i passi cruciali della vita.

Lo studio di Cencini, come si intuisce dal titolo, analizza per prima cosa la dinamica di abbandono di gran parte dei ragazzi subito dopo la Cresima, vivendo questo sacramento come il momento dell'addio, del congedo dalla vita comunitaria cristiana. Cencini evidenzia che il congedo forse avviene in entrambe le dimensioni quindi non solo dei ragazzi verso la comunità ma forse anche della comunità verso i ragazzi visto che poche sono le proposte che seguono il cammino dopo la cresima e spesso sono inadeguate a quell'età e a quel passaggio di vita. Ma tornando alla nostra trattazione, la cosa a nostro parere più interessante dello studio del religioso canossiano, è l'accostamento che propone tra sacramento della Confermazione e pastorale vocazionale. Egli così afferma nella seconda parte del suo libro:

l'idea di vocazione potrebbe costituire il punto di riferimento del cammino di preparazione alla Cresima, mentre quest'ultima, quale itinerario che prepara al dono dello Spirito che svela e dà la forza di realizzare la chiamata di ognuno, renderebbe il cammino di discernimento vocazionale proposta finalmente universale, che rientra in un normale itinerario di iniziazione alla fede, cui è invitato ogni adolescente, addirittura confermata dal carattere sacramentale⁷.

Questa prospettiva la ritroviamo anche nel documento finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani e anche nella *Christus vivit* e dunque una pista pastorale e teologica che andrebbe recuperata e sviluppata. La seconda parte del documento finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani si intitola *Una nuova Pentecoste*; in essa, con un linguaggio carico di speranza e di profezia evangelica, i padri sinodali suggeriscono delle prospettive di crescita per la comunità e per i giovani:

La giovinezza è un periodo originale e stimolante della vita, che Gesù stesso ha vissuto, santificandola. Il *Messaggio ai giovani* del Concilio

⁶ Cf. A. CENCINI, *Confermati o congedati? La cresima come sacramento vocazionale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2014.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

Vaticano II (7 dicembre 1965) ha presentato la Chiesa come la “vera giovinezza del mondo”, che possiede “la capacità di rallegrarsi per ciò che comincia, di darsi senza ritorno, di rinnovarsi e di ripartire per nuove conquiste”. Con la loro freschezza e la loro fede i giovani contribuiscono a mostrare questo volto della Chiesa, in cui si rispecchia “il grande Vivente, il Cristo eternamente giovane”. Non si tratta quindi di creare una nuova Chiesa per i giovani, ma piuttosto di riscoprire con loro la giovinezza della Chiesa, aprendoci alla grazia di una nuova Pentecoste⁸.

Spesso la nostra pastorale giovanile, come suggeriscono i padri, è un tentativo di creare una nuova Chiesa per i giovani, come qualcosa di parallelo o adatto esclusivamente a loro, ma è forse il tempo di riscoprire la giovinezza della Chiesa proprio sotto l’azione dello Spirito Santo. In questo senso il dono del sacramento della Confermazione porta già in sé questo dinamismo e questa energia rinnovatrice e disperdere tutto questo in nome di una rigidità dei gesti e dei percorsi, è davvero un peccato e una responsabilità a cui dovremmo rispondere di fronte a Dio e ai nostri giovani. Il numero seguente del documento rilancia sulla prospettiva già suggerita da Cencini nel libro citato, evidenziando l’importanza dell’iniziazione cristiana:

La vocazione del cristiano è seguire Cristo passando attraverso le acque del Battesimo, ricevendo il sigillo della Confermazione e diventando nell’Eucaristia parte del suo Corpo: “Viene lo Spirito Santo, il fuoco dopo l’acqua e voi diventate pane, cioè corpo di Cristo” (Agostino, *Discorso* 227). Nel percorso dell’iniziazione cristiana è soprattutto la Confermazione che consente ai credenti di rivivere l’esperienza pentecostale di una nuova effusione dello Spirito per la crescita e la missione. È importante riscoprire la ricchezza di questo sacramento, coglierne il legame con la vocazione personale di ogni battezzato e con la teologia dei carismi, curarne meglio la pastorale, in modo che non diventi un momento formale e poco significativo. Ogni cammino vocazionale ha lo Spirito Santo come protagonista: Egli è il “maestro interiore” da cui lasciarsi condurre⁹.

⁸ SINODO DEI VESCOVI, *Documento Finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani, la Fede e il Discernimento Vocazionale* (3-28 ottobre 2018), n. 60; testo reperibile su http://www.synod.va/content/synod_2018/it/fede-discernimento-vocazione/documento-finale-e-votazioni-del-documento-finale-del-sinodo-dei.html (consultato il 22 giugno 2021).

⁹ *Ibid.*, n. 61.

Bisogna riconoscere che questo legame tra Cresima e vocazione non è certo nuovo all'interno della riflessione teologica e pastorale, almeno della Chiesa Italiana. Per esempio, troviamo un numero della rivista "Vocazioni" del 1991 dedicato interamente alla trattazione di questa prospettiva con all'interno degli studi molto interessanti di autori come C. Rosi e L. Guglielmoni¹⁰.

Volendo elencare di seguito le ragioni secondo cui questo legame tra Vocazione e Confermazione può essere fecondo e creativo nel rinnovamento della catechesi e dell'evangelizzazione riportiamo tre elementi a sostegno di questa prospettiva, volgendo ora lo sguardo a dimensioni più specificatamente pastorali e spirituali tenendo conto che il sacramento della Confermazione viene a ragione indicato come il "sacramento della maturità cristiana" nel quale si esplica la vocazione testimoniale del credente; dunque, la preparazione a tale sacramento, come ci ricorda il Catechismo della Chiesa Cattolica,

deve mirare a condurre il cristiano verso una più intima unione con Cristo, verso una familiarità più viva con lo Spirito Santo, la sua azione, i suoi doni e le sue mozioni, per poter meglio assumere le responsabilità apostoliche della vita cristiana. Di conseguenza la catechesi della Confermazione si sforzerà di risvegliare il senso dell'appartenenza alla Chiesa di Gesù Cristo, sia alla Chiesa universale che alla comunità parrocchiale. Su quest'ultima grava una particolare responsabilità nella preparazione dei confermandi¹¹.

2. La libertà al cuore della chiamata

Tutti i racconti di vocazione che troviamo nei Vangeli sono caratterizzati da una dinamica libera di chiamata, dove la proposta attende una risposta, una disponibilità, un'adesione. Ad un certo punto della narrazione dei vangeli Gesù, avendo sentito che alcuni se ne erano andati poiché ritenevano il suo linguaggio duro ed esigente, rivolgendosi verso i dodici con onestà gli domanda: «volete andarvene anche voi?» (cf. Gv 6,60). Gesù non ha bisogno di tenerli con sé a tutti i costi, con degli stratagemmi o delle false promesse; non può "annacquare" il contenuto e la proposta solo per avere un seguito numeroso e soddisfatto.

¹⁰ Cf. «Vocazioni», 2 (1991).

¹¹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, cit., n. 1309, p. 342.

Quante volte nelle nostre parrocchie e nei nostri percorsi abbiamo fatto leva sull'obbligo, su "ricatti" più o meno velati (se non venite a messa non farete la Cresima, se non venite al ritiro non farete la Cresima, ecc). Addirittura c'è chi ha pensato registri di presenza e patentini per certificare la validità del cammino e il permesso ad accedere al sacramento. Recuperare la dimensione vocazionale all'interno del percorso per la Confermazione significa rimettere al centro la chiamata del Signore alla sequela e l'importanza di rispondere in piena libertà, in prima persona. Nel sacramento del Battesimo questa libera scelta è espressa dai genitori al quale viene chiesto a più riprese nel rito se siano consapevoli di quello che stanno chiedendo alla Chiesa per il proprio figlio e se lo desiderano con autenticità e senza obblighi. Allo stesso modo nel sacramento del Matrimonio gli sposi vengono interrogati riguardo alla loro piena libertà prima di esprimere il consenso sponsale. Forse anche nel rito della Confermazione bisognerebbe interrogare i singoli cresimandi e sentire se veramente essi desiderano ricevere questo sacramento e nel caso contrario aver il coraggio di attendere e lasciare andare. Capita sempre più spesso che i ragazzi, interrogati con onestà da vescovi o parroci prima delle celebrazioni, ammettano che lo fanno più perché lo vogliono i genitori o perché lo fanno tutti i loro compagni. Come ci ricorda papa Francesco nell'*Evangelii gaudium*:

La centralità del *kerygma* richiede alcune caratteristiche dell'annuncio che oggi sono necessarie in ogni luogo: che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, che non imponga la verità e che faccia appello alla libertà, che possieda qualche nota di gioia, stimolo, vitalità, ed un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche. Questo esige dall'evangelizzatore alcune disposizioni che aiutano ad accogliere meglio l'annuncio: vicinanza, apertura al dialogo, pazienza, accoglienza cordiale che non condanna¹².

Si fa dunque evidente come l'elemento della libertà sia centrale nella ricomprensione della vita sacramentale e nella dinamica iniziatica superando paure e pregiudizi riguardo alla possibilità di prendere sul serio l'atto libero di ogni cristiano. Nel suo saggio intitolato *Libertà ovvero sia il caso serio*, il filosofo Magnus Striet afferma che

¹² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 165.

il bastione più importante che è necessario finalmente smantellare per arrivare ad una modernità che sia normativa della libertà, che è in grado di far agire il vangelo del Dio fatto uomo, rispettoso della libertà, è il sospetto, profondamente radicato nella Chiesa, che la libertà umana finisca necessariamente nell'arbitrio sfrenato se non si sottomette all'istanza di un magistero, se non è posto sotto la certezza di Dio¹³.

3. La bellezza di una promessa

Questa seconda prospettiva è custodita nel dono del sacramento della Confermazione, dono dello Spirito che dà vita e rinnova sempre ogni esistenza. Tanti giovani oggi sentono la pressione delle aspettative da parte dei genitori, della società, di chi sta loro attorno: ciascuno si aspetta qualcosa da loro e hanno il timore di deludere, fallire, non essere all'altezza. Ecco da qui anche il rifiuto di ogni scelta che sia per la vita, che sia per una direzione chiara: se scelgo mi schiero e se mi schiero sono facilmente criticabile, attaccabile, meglio rimanere con i piedi in due staffe, meglio avere sempre un piano di fuga, una via di uscita. Di fronte a queste paure e a queste pressioni come Chiesa possiamo davvero "evangelizzare", portare a loro una buona notizia, far scoprire loro una promessa che sa di bellezza e di libertà. Il papa ce lo ricorda in tanti passaggi della *Christus vivit*, in particolare quando dice:

Anzitutto voglio dire ad ognuno la prima verità: "Dio ti ama". Se l'hai già sentito, non importa, voglio ricordartelo: Dio ti ama. Non dubitarne mai, qualunque cosa ti accada nella vita. In qualunque circostanza, sei infinitamente amato. Forse l'esperienza di paternità che hai vissuto non è stata la migliore, il tuo padre terreno forse è stato lontano e assente o, al contrario, dominante e possessivo; o semplicemente non è stato il padre di cui avevi bisogno. Non lo so. Però quello che posso dirti con certezza è che puoi gettarti in tutta sicurezza nelle braccia del tuo Padre divino, di quel Dio che ti ha dato la vita e che te la dà in ogni momento. Egli ti sosterrà saldamente e, nello stesso tempo, sentirai che rispetta fino in fondo la tua libertà. [...] Per Lui tu sei realmente prezioso, non sei insignificante, sei importante per Lui, perché sei opera delle sue mani. Per questo ti dedica attenzione e ti ricorda con affetto. Devi avere fiducia nel ricordo di Dio: la sua memoria non è un "disco rigido" che registra e archivia tutti i nostri

¹³ M. STRIET, *Libertà ovvero sia il caso serio. Lavorare per abbattere i bastioni*, Queriniana, Brescia 2020, p. 40.

dati, la sua memoria è un cuore tenero di compassione, che gioisce nel cancellare definitivamente ogni nostra traccia di male. Non vuole tenere il conto dei tuoi errori e, in ogni caso, ti aiuterà ad imparare qualcosa anche dalle tue cadute. Perché ti ama. Cerca di rimanere un momento in silenzio lasciandoti amare da Lui. Cerca di mettere a tacere tutte le voci e le grida interiori e rimani un momento nel suo abbraccio d'amore¹⁴.

Questo approccio e questa narrazione “evangelica” utilizzata da papa Francesco possono diventare davvero la chiave e la cifra per rilanciare il cammino di iniziazione e far innamorare i giovani del dono della fede e dei sacramenti. Il tempo della giovinezza è il tempo dello Spirito, è il tempo dei sogni e delle speranze. Possiamo aiutare i ragazzi che accompagniamo a prendere sul serio i loro sogni e farli diventare realtà dentro un cammino di sequela e di fiducia. Ricordare loro come Dio è il primo a tenere conto dei loro sogni e delle loro speranze, e davvero tutto è possibile in Colui che ci dà la forza. Con vigore Francesco ricorda come:

La giovinezza, fase dello sviluppo della personalità, è marcata da sogni che vanno prendendo corpo, da relazioni che acquistano sempre più consistenza ed equilibrio, da tentativi e sperimentazioni, da scelte che costruiscono gradualmente un progetto di vita. In questa stagione della vita i giovani sono chiamati a proiettarsi in avanti senza tagliare le radici, a costruire autonomia, ma non in solitudine. L'amore di Dio e il nostro rapporto con Cristo vivo non ci impediscono di sognare, non ci chiedono di restringere i nostri orizzonti. Al contrario, questo amore ci sprona, ci stimola, ci proietta verso una vita migliore e più bella. [...] Qualche tempo fa un amico mi ha chiesto che cosa vedo io quando penso a un giovane. La mia risposta è stata: “Vedo un ragazzo o una ragazza che cerca la propria strada, che vuole volare con i piedi, che si affaccia sul mondo e guarda l'orizzonte con occhi colmi di speranza, pieni di futuro e anche di illusioni”. Il giovane va con due piedi come gli adulti, ma a differenza degli adulti, che li tengono paralleli, ne ha sempre uno davanti all'altro, pronto per partire, per scattare. Sempre lanciato in avanti. Parlare dei giovani significa parlare di promesse, e significa parlare di gioia. Hanno tanta forza i giovani, sono capaci di guardare con speranza. Un giovane è una promessa di vita che ha insito un certo grado di tenacia; ha abbastanza follia per potersi illudere e la sufficiente capacità per poter guarire dalla delusione che ne può derivare¹⁵.

¹⁴ FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Christus vivit* (25 marzo 2019), nn. 112-115.

¹⁵ *Ibid.*, nn. 137-139.

Quanta freschezza e quanto slancio in queste parole del nostro “pastore” e “padre” Francesco. Si profila davanti a noi un tempo di cambiamento e di rinnovamento che può essere vissuto proprio con questo spirito di novità e di speranza. La stessa teologia e riflessione dottrinale e sacramentale può ripensarsi a partire da questa promessa e da questi orizzonti di vivacità e creatività altrimenti è già lettera morta, non parla a nessuno se non a sé stessa.

4. Il valore dell’accompagnamento

Ultimo aspetto da sottolineare in questo dialogo rinnovato tra pastorale vocazionale e iniziazione cristiana è quello dell’accompagnamento e dell’importanza di essere guide e compagni di viaggio. Anche su questo papa Francesco ha speso parole in più occasioni e, forte della tradizione ignaziana da cui proviene come appartenenza religiosa, ha indicato dei passaggi essenziali per crescere insieme come Chiesa e come popolo di Dio.

Ci sono sacerdoti, religiosi, religiose, laici, professionisti e anche giovani qualificati che possono accompagnare i giovani nel loro discernimento vocazionale. Quando ci capita di aiutare un altro a discernere la strada della sua vita, la prima cosa è ascoltare¹⁶.

Dunque un accompagnamento che parte dall’ascolto e dal desiderio di conoscere l’altro in verità, senza giudicarlo o mettergli addosso aspettative o doveri. Il papa ricorda più avanti come questo cammino di conversione e di crescita è fatto di umiltà e di pazienza e nessuno può dirsi mai arrivato ma si cammina insieme uno accanto all’altro:

In ultima analisi, un buon discernimento è un cammino di libertà che porta alla luce quella realtà unica di ogni persona, quella realtà che è così sua, così personale, che solo Dio la conosce. Gli altri non possono né comprendere pienamente né prevedere dall’esterno come si svilupperà. Perciò, quando uno ascolta l’altro in questo modo, a un certo punto deve scomparire per lasciare che segua la strada che ha scoperto. [...] Poiché “il tempo è superiore allo spazio”, dobbiamo suscitare e accompagnare

¹⁶ *Ibid.*, n. 291.

processi, non imporre percorsi. E si tratta di processi di persone che sono sempre uniche e libere. Per questo è difficile costruire ricettari, anche quando tutti i segni sono positivi, perché si tratta di sottoporre gli stessi fattori positivi ad attento discernimento, perché non si isolino l'uno dall'altro e non vengano in contrasto tra loro, assolutizzandosi e combattendosi a vicenda. Altrettanto si dica dei fattori negativi: non sono da respingere in blocco e senza distinzioni, perché in ciascuno di essi può nascondersi un qualche valore, che attende di essere liberato e ricondotto alla sua verità piena. Ma per accompagnare gli altri in questo cammino, è necessario anzitutto che tu sia ben esercitato a percorrerlo in prima persona. Maria lo ha fatto, affrontando le proprie domande e le proprie difficoltà quando era molto giovane. Possa ella rinnovare la tua giovinezza con la forza della sua preghiera e accompagnarti sempre con la sua presenza di Madre¹⁷.

Uno degli aspetti sottolineati da Francesco è che non esistono ricettari o formule valide per tutti riguardo all'accompagnamento, ma ogni storia è unica e va accompagnata nel modo giusto e saggio senza giustapporre schemi e binari già tracciati. Anche Amedeo Cencini nel ricordare l'importanza dell'accompagnamento nel percorso verso la Confermazione e anche dopo nel percorso mistagogico, evidenzia come sia necessario un cambio di prospettiva:

Di fatto tutta la preparazione alla cresima è portata avanti nel gruppo, con lezioni, catechesi, nel migliore dei casi con testimonianze vive... parrebbe il massimo ma non basta ancora. Il gruppo è solo di aiuto alla formazione personale e ha senso ed è efficace, soltanto quando si fa, prima o assieme, formazione del singolo. [...] Occorre quindi rovesciare la logica: prima l'intervento sul singolo, poi quello sul gruppo. Non necessariamente si tratta di un "prima" temporale, ma senz'altro segnala una priorità d'importanza. O torniamo all'accompagnamento personale, con tutto ciò che implica in termini di tempo, risorse, priorità pastorali, preparazione e formazione nostra o ci dobbiamo rassegnare a perdere gran parte della nostra gioventù e ridurci ad accompagnare solo i vecchi all'ultima dimora. Ma senza alcun diritto di scaricare su adolescenti e giovani la colpa di essere loro a voler abbandonare la pratica religiosa¹⁸.

¹⁷ *Ibid.*, nn. 295-298.

¹⁸ CENCINI, *Confermati o congedati?*, cit., pp. 131-133.

5. Implicazioni ecumeniche legate alla prospettiva vocazionale

Come passaggio conclusivo della nostra riflessione vorremmo analizzare anche l'aspetto ecumenico contenuto in questa prospettiva vocazionale-generativa.

Un articolo molto interessante da cui partire ci sembra quello scritto da Martino Mortola su *La Scuola Cattolica* dal titolo *L'azione dello Spirito Santo nel cammino ecumenico*.

Il saggio ad un certo punto analizza il rapporto tra comunicazione della fede e sacramenti in chiave ecumenica e si esprime in questi termini:

il nesso evidenziato tra azione dello Spirito e comunicazione della fede non deve indurre a credere che basti la corretta professione per “dimostrare” la presenza dello Spirito Santo nel soggetto o comunità che professa. La Chiesa di Cristo si rende presente là dove oltre i legami della fede agisce lo Spirito Santo presente nei sacramenti. Allo stesso tempo però non vi è possibilità di celebrare un sacramento senza che vi sia la fede e per questo l'ordine logico e cronologico tra ascolto credente e celebrazione non può essere facilmente invertito. In conclusione, si potrebbe dire che lo Spirito nella storia è il garante e il custode che la Parola venga integralmente trasmessa e che non sia lettera morta ma risuoni costantemente come Parola vivente, che opera nelle relazioni fraterne per inserirle nel Corpo della Parola stessa fatta carne¹⁹.

Anche i vescovi nel documento conclusivo del sinodo sui giovani pongono l'accento su questa dinamica missionaria proprio a partire dal dialogo tra i giovani di confessioni e culture differenti perché è lì che lo Spirito soffia e anima l'azione della Chiesa:

“La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio” (*Ecclesiam suam*, n. 67). In un mondo segnato dalla diversità dei popoli e dalla varietà delle culture, “camminare insieme” è fondamentale per dare credibilità ed efficacia alle iniziative di solidarietà, di integrazione, di promozione della giustizia, e per mostrare in che cosa consista una cultura dell'incontro e della gratuità. Proprio i giovani, che vivono quotidianamente a contatto con i loro coetanei di altre confessioni cristiane, religioni, convinzioni e culture, stimolano l'intera comunità cristiana a vivere l'ecumenismo e il dialogo interreligioso. Ciò richiede il

¹⁹ M. MORTOLA, *L'azione dello Spirito Santo nel cammino ecumenico*, in «La Scuola Cattolica» 2 (2020), p. 299.

coraggio della *parresia* nel parlare, e quello dell'umiltà nell'ascoltare, assumendo l'ascesi - e talvolta il martirio - che questo implica²⁰.

È importante recuperare questa prospettiva del dialogo ecumenico, in particolare in ambito giovanile, nelle nuove generazioni, perché può dare slancio e dinamismo a tutta l'azione della Chiesa e al processo di iniziazione vissuto nei sacramenti²¹. La Confermazione in questo senso, come dono di una rinnovata Pentecoste, va proposta ai giovani come occasione anche di dialogo e di apertura al mondo. Negli elementi che abbiamo già elencato, contenuti nella dinamica vocazionale, quali la libertà, l'adesione ad una promessa e il valore dell'accompagnamento, ritroviamo un invito forte al dialogo e alla comunione. Ancora i vescovi ricordano come:

Per quanto riguarda il cammino di riconciliazione tra tutti i cristiani, il Sinodo è riconoscente per il desiderio di molti giovani di far crescere l'unità tra le comunità cristiane separate. Impegnandosi in questa linea, assai spesso i giovani approfondiscono le radici della propria fede e sperimentano una reale apertura verso quanto gli altri possono donare. Intuiscono che Cristo già ci unisce, anche se alcune differenze permangono. Come ha affermato papa Francesco in occasione della visita al Patriarca Bartolomeo nel 2014, sono i giovani "che oggi ci sollecitano a fare passi in avanti verso la piena comunione. E ciò non perché essi ignorino il significato delle differenze che ancora ci separano, ma perché sanno vedere oltre, sono capaci di cogliere l'essenziale che già ci unisce" (FRANCESCO, *Intervento in occasione della Divina Liturgia, Chiesa Patriarcale di San Giorgio, Istanbul, 30 novembre 2014*)²².

Queste parole oltre ad essere molto incoraggianti e cariche di speranza ci forniscono una chiave metodologica nell'approccio alla riflessione sacramentaria a partire da un vissuto comune, da un essere interconnessi, legati da vincoli di fraternità e di amore. Non siamo lontani, a mio parere, dal lasciare andare un certo tipo di approccio ecumenico e teologico che si è rivelato sterile e controproducente, e abbracciare definitivamente la dinamica spirituale della conoscenza reciproca e della

²⁰ SINODO DEI VESCOVI, *Documento Finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani, la Fede e il Discernimento Vocazionale*, cit., n. 126.

²¹ Cf. G. SAVINA, *Formare la coscienza per affinare lo sguardo. L'urgenza permanente di una catechesi confessionale ecumenica e interreligiosa*, EDB, Bologna 2020.

²² *Ibid.*, n. 156.

docilità all'azione dello Spirito.

Una delle categorie teologiche e spirituali che possono aiutarci in una sintesi della nostra riflessione credo sia proprio quella della “docilità all'acquisizione dello Spirito” così come ne parla Giuseppe Como nel suo saggio su Serafino di Sarov:

Il vero fine della vita cristiana è *acquisire lo Spirito Santo*. Quando lo Spirito divino discende sull'uomo e lo illumina con la pienezza delle sue effusioni, allora l'anima dell'uomo si colma di una gioia ineffabile. Lo Spirito divino, infatti, contagia con la sua gioia qualunque cosa sfiori²³.

L'acquisizione dello Spirito, mediante i sacramenti del Battesimo e della Confermazione, entrambi collocati dentro l'unica economia scaturente dal Mistero pasquale-pentecostale²⁴, ci consente di vedere le cose in modo “più chiaro”, ci porta alla verità tutta intera e ci indica i percorsi da intraprendere anche in un tempo complesso come il nostro.

Davide Barazzoni
Piazzale della Vittoria 14,
60019 Senigallia (AN)
d.barazzoni@gmail.com

Parole chiave

Pandemia, confermazione, vocazione, accompagnamento, dialogo ecumenico, sinodo dei giovani.

Keywords

Pandemic, confirmation, vocation, accompaniment, ecumenic dialogue, youth's synod.

²³ Cf. G. COMO, *Acquisire lo Spirito. L'azione dello Spirito Santo nella testimonianza di Serafim di Sarov*, in «La Scuola Cattolica» 2 (2019), p. 337.

²⁴ Cf. P. A. MURONI, *Iniziazione Cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, p. 134.



CONFERMAZIONE: DONO DELLO SPIRITO E VITA IN CRISTO

CONFIRMATION: GIFT OF THE SPIRIT AND LIFE IN CHRIST

Roberto Tamanti*

Abstract

The article, unfolding in three subsequent steps, proposes an investigation into some of the contents and effects of the sacrament of Confirmation. First of all, it examines the meaning of the gift of the Holy Spirit as a central element, a fundamental part of the sacrament itself; secondly, it explores how such gift leads its recipients towards a full maturity of life in God; finally, it mentions the arrival point of confirmation to God, i.e. the likeness to Jesus, which we may also call divinisation. The whole process has the individual believer - always seen in their dimension of member of God's holy people, that is the Church spouse of the Holy Spirit - as the final receiver of the Spirit's grace. The sources of the study are the Holy Scripture, some works by the Church Fathers, the liturgical texts, as well as some recent documents from the papal magisterium.

L'articolo propone una ricerca relativa ad alcuni contenuti ed effetti del sacramento della Confermazione e si snoda in tre passaggi successivi. Anzitutto si approfondisce il significato del dono dello Spirito Santo, come elemento centrale, costitutivo del sacramento stesso; in un secondo momento, si considera come tale dono conduce chi lo riceve a camminare verso la piena maturità della vita in Cristo; infine si accenna al punto di arrivo di questa conformazione al Signore, cioè la somiglianza con Cristo, che possiamo chiamare anche divinizzazione. Il tutto avendo come destinatario della grazia dello Spirito il singolo credente, sempre colto nella sua realtà di membro del popolo santo di Dio, ossia la Chiesa, sposa dello Spirito santo. Le fonti dello studio sono la Sacra Scrittura, alcuni scritti dei Padri, i testi liturgici, oltre che alcuni documenti recenti del magistero dei papi.

* Docente di teologia morale presso l'ISSR "Redemptoris Mater" di Ancona.

Introduzione

Nel rito del sacramento della Confermazione si dice così: «Manda o Padre, su di noi, il tuo Spirito Santo, perché camminiamo tutti nell'unità della fede, e sostenuti dalla forza del suo amore giungiamo alla perfetta maturità della vita in Cristo»¹. Poiché secondo l'antico adagio risalente a Prospero di Aquitania *lex orandi lex credendi* (la legge della preghiera è la legge della fede, la Chiesa crede come prega)², i testi liturgici esprimono in sintesi, spesso in modo mirabile, le verità essenziali della fede cristiana (quasi sempre prima celebrate, vissute, poi indagate teologicamente ed arrivate a fissarsi come dogma) è opportuno partire proprio da alcuni elementi e suggestioni del rito del sacramento della Confermazione per enunciarne gli aspetti maggiormente sottolineati.

Il testo della Colletta appena citata è l'invocazione che il ministro (in genere il Vescovo) rivolge a Dio Padre a nome di tutta la comunità affinché Egli invii il suo Spirito perché costruisca e promuova l'unità dei fedeli nella stessa fede e faccia giungere il credente alla perfetta maturità della vita in Cristo. Non ci soffermiamo ora sull'unità della fede (aspetto pure importantissimo, anzi possiamo dire senza indugi che è il primo frutto del dono dello Spirito, come suggerito dal parallelismo antitetico tra prima lettura della liturgia della vigilia di Pentecoste - Gen 11,1-9: divisione causata dall'episodio della torre di Babele - e prima lettura del giorno di Pentecoste - At 2,1-11: tanti popoli che parlano lingue diverse eppure si comprendono), quanto sullo Spirito come dono che porta alla maturità della vita cristiana.

1. Il dono dello Spirito

Si parla nella spiritualità e nella teologia dei doni dello Spirito Santo (sono sette, riprendendo il testo di Is 11,1-3), o anche dei frutti o frutto, al singolare (Gal 5,22), come un fascio di luce bianca monocromatica, ma in realtà costituita dai colori dell'iride (appunto i molteplici frutti). Non

¹ RITUALE SACRAMENTO DELLA CONFERMAZIONE, LEV, Città del Vaticano 1971, *Colletta 3a*.

² Cf. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, LEV, Città del Vaticano 1993, n. 1124.

bisogna però dimenticare che prima di tutto è lo stesso Spirito ad essere dono, non un dono qualsiasi, ma piuttosto il dono per eccellenza che ci viene dal Padre e che lo stesso Gesù, morente sulla croce, ha effuso sulla Chiesa (secondo l'espressione di Gv 19,30: *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* - «consegnò lo spirito»). Tale effusione si ripete soprattutto quando apparendo agli Apostoli nel cenacolo, Gesù alita su di loro dicendo: «Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20,22).

Che lo Spirito sia il dono per eccellenza, da chiedere prima di ogni altra cosa al Padre (perché nello Spirito c'è l'insuperabile regalo che possiamo avere da Dio, in cui sono presenti tutti gli altri, come un seme che poi diventa un grande albero) è confermato anche dal parallelo tra i due testi di Mt 7,11 e Lc 11,13, laddove Matteo parla di "cose buone" che il Padre desidera dare a chi gliele chiede, mentre Luca parla invece dello Spirito Santo da invocare. La liturgia ci conferma in questa intuizione: «E perché non viviamo più per noi stessi ma per Lui che è morto e risorto per noi, ha mandato, o Padre, lo Spirito Santo, *primo dono ai credenti*, a perfezionare la sua opera nel mondo e compiere ogni santificazione»³. Per ultima va sottolineata anche la parola del Papa:

Il primo dono di ogni esistenza cristiana è lo Spirito Santo. Non è uno dei tanti doni ma il Dono fondamentale. Lo Spirito è il dono che Gesù aveva promesso di inviarci. Senza lo Spirito non c'è relazione con Cristo e con il Padre⁴.

Ci limitiamo a questi pochi riferimenti, peraltro molto densi e significativi, per evidenziare la dimensione del dono, quasi identificativa

³ MESSALE ROMANO (terza edizione, 2020), *Preghiera Eucaristica IV* (corsivo aggiunto).

⁴ FRANCESCO, *Udienza* (17 marzo 2021), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2021/documents/papa-francesco_20210317_udienza-generale.html (consultato il 01 gennaio 2022); ricordiamo a questo proposito il famoso testo del patriarca Atenagora: «Senza lo Spirito Santo, Dio è lontano, Cristo resta nel passato, il Vangelo è una lettera morta, la chiesa una semplice organizzazione, l'autorità un potere, la missione una propaganda, il culto un ricordo, e l'agire cristiano una morale di schiavi. Ma nello Spirito Santo il cosmo è sollevato e geme nella gestazione del Regno, Cristo risorto è presente, il Vangelo è potenza di vita, la Chiesa significa comunione trinitaria, l'autorità è un servizio liberatore, la missione è una Pentecoste, la liturgia è memoriale e anticipazione, l'agire umano è divinizzato», (dal *Discorso alla III Assemblea mondiale delle Chiese*, Uppsala, 1968 in <https://www.qumran2.net/ritagli/index.php?ritaglio=9769>: consultato il 01 gennaio 2022).

della realtà dello Spirito di Dio. Ma possiamo chiederci: cosa significa questo? che cosa comporta tale dono in chi lo riceve gratuitamente?

La risposta (o le risposte) a questa domanda non devono portarci subito sul versante dell'impegno umano, del "che cosa fare": certamente c'è anche questo aspetto, ma la vita cristiana è prima di tutto esperienza di relazione con Dio Padre attraverso il Figlio nello Spirito (appunto), è esperienza di figliolanza, di una offerta di salvezza gratuita e immeritata da accogliere, è esperienza di amore ricevuto che non può restare confinato in chi lo riceve ma deve essere ridonato ed espandersi fino a tornare a Dio e ai fratelli. Allora anche nei confronti del dono dello Spirito, o meglio dello Spirito come dono per antonomasia, quello che segue dalla sua accoglienza è la generosità nel restituire (usando un verbo caro a s. Francesco) a Dio quanto si è ricevuto, perché in questo - più che il "che cosa fare" per obbedire alle mozioni dello stesso Spirito - sta la verità, la bellezza e il senso della vita cristiana. Lo evocava già *Gaudium et spes* con una celebre espressione: «...l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»⁵; lo ribadisce in modo più forte e insistente il Papa in alcuni recenti interventi:

È un dono immeritato lo Spirito, da accogliere con gratitudine, facendo spazio alla sua inesauribile creatività. È un dono da custodire con premura, da assecondare con docilità, lasciandosi plasmare, come cera, dalla sua infuocata carità, per riflettere Gesù Cristo nel mondo di oggi⁶.

Dono da accogliere, da custodire, ma non in modo passivo, quasi tenendolo per sé: non sarebbe questa un'accoglienza, ma quasi un imprigionare la forza dello Spirito; infatti con la sua solita immediatezza e semplicità sempre il Papa ci dice:

Quel dono dello Spirito Santo entra in noi e fa fruttificare, perché noi poi possiamo darlo agli altri. *Sempre ricevere per dare: mai ricevere e tenere le cose dentro, come se l'anima fosse un magazzino. No: sempre ricevere per dare. Le grazie di Dio si ricevono per darle agli altri. Questa è la vita del cristiano.* È proprio dello Spirito Santo, dunque, decentrarci dal nostro

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), AAS 58 (1966), n. 24.

⁶ FRANCESCO, *Udienza* (30 maggio 2018), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180530_udienza-generale.html (consultato il 01 gennaio 2022).

io per aprirci al noi della comunità: ricevere per dare. Non siamo noi al centro: noi siamo uno strumento di quel dono per gli altri⁷.

Ecco dunque ciò che prima di tutto significa il dono dello Spirito, quale dovrebbe essere il primo frutto: rendere chi lo riceve abile a donare, a restituire, ad offrirsi, a liberare l'io dalla tendenza ad appropriarsi e a tenere gelosamente per sé, chiudendosi: *ricevere per dare* (dice il Papa). Qui si gioca, possiamo dirlo senza esagerare, tutto il nucleo del cammino di conversione cristiana, del passaggio dall'uomo vecchio all'uomo nuovo (per usare una famosa espressione paolina), del superamento della tentazione di Adamo ed Eva (che, non fidandosi della generosità di Dio, hanno voluto appropriarsi dei suoi doni, non accettando il limite insito nella condizione creaturale), fino ad arrivare all'espropriazione di sé attuata dal Figlio di Dio⁸. Lo Spirito Santo è dono che porta la persona che lo riceve a diventare essa stessa dono per gli altri, a diventare ciò che ha ricevuto; a questo proposito forse potremmo, con una certa audacia, parafrasare un'espressione anch'essa ardita di s. Agostino relativa all'Eucaristia:

Perciò se voi siete il corpo e le membra di Cristo, il vostro mistero risiede nella mensa del Signore: voi accettate il vostro mistero. A ciò che siete voi rispondete *Amen*, e così rispondendo voi l'approvate. Infatti tu senti: "Il Corpo di Cristo"; e rispondi *Amen*. Sii membro del corpo di Cristo, perché sia vero quell'*Amen*⁹.

Come dicendo "amen" al momento di ricevere il Corpo di Cristo, non si dice solo la fede nella presenza del Signore sotto la specie del pane, ma si approva ciò che si diventa mangiando quel cibo, cioè appunto il Corpo di Cristo, così ricevendo lo Spirito si diventa dono, come Egli è il dono per eccellenza.

⁷ FRANCESCO, *Udienza* (6 giugno 2018), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180606_udienza-generale.html (consultato il 01 gennaio 2022; corsivo aggiunto).

⁸ Infatti il famoso testo di Fil 2,6-11 è considerato dagli esegeti come antitetico rispetto a Gen 3: Cristo «non ritenne un privilegio (lett.: oggetto di rapina, bottino, preda, tesoro geloso da tenere ben stretto) l'essere come Dio, ma svuotò se stesso...» a differenza della prima coppia, che invece volle come impossessarsi di tale somiglianza, perdendo tutto.

⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 272, PL 38,1246-48.

2. La vita in Cristo

Nella professione di fede si dice: «Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita» (*τὸ ζῳοποιόν; Dominum et vivificantem*). L'affermazione della signoria dello Spirito fa parte della fede trinitaria della Chiesa, che lo riconosce appunto come Dio al pari del Padre e del Figlio (quanto a natura divina, non quanto a relazione); l'affermazione invece sul suo "ruolo", diciamo così, nella storia della salvezza, è molto interessante, perché appunto la Chiesa attribuisce allo Spirito di Dio prima di tutto la funzione di essere colui che comunica la vita: la vita divina in chi lo riceve, la vita di Dio che fa sì che tutto esista (come in Gen 1,2 al momento della creazione, con lo Spirito che aleggiava sulle acque) e che tutto venga quindi creato e ri-creato (abbiamo già ricordato il Risorto nel cenacolo che soffia lo Spirito, principio dell'umanità da lui ricreata).

Soffermiamoci dunque un momento su questo aspetto: lo Spirito vivificante, crea e fa vivere, conduce alla piena maturità della vita in Cristo. È questo anche il percorso del Catechismo della Chiesa Cattolica, che dopo la prima sezione dedicata alla fede e la seconda dedicata ai sacramenti, tratta nella terza parte della vita in Cristo: il cristiano, che si consegna nella fede a Dio, accogliendo la sua offerta di salvezza e venendo per ciò giustificato per grazia, con la virtù dei sacramenti è reso abile a vivere secondo quanto chiede il Vangelo e quindi a portare frutti di carità per la vita del mondo. Così la vita morale (obbedienza ai comandamenti) non è percepita come qualcosa di imposto, ma come prolungamento di quanto già iniziato attraverso la vita di grazia nutrita dai sacramenti¹⁰. Era stata questa anche la proposta feconda di *Veritatis splendor*, che appunto intitolava la sua terza parte: «Perché non venga resa vana la croce di Cristo. Il bene morale per la vita della chiesa e del mondo»¹¹.

Ciò che è chiesto al cristiano, ossia il frutto ultimo del dono dello Spirito è la perfetta maturità della vita in Cristo, come avevamo detto prima, citando un testo liturgico. In cosa consiste e come giungere a questa perfetta maturità (che è sempre in divenire, naturalmente, e sempre

¹⁰ È interessante che la terza parte del Catechismo inizia con il testo di s. Leone Magno, che si legge nella veglia di Natale, dove si fa riferimento, tra l'altro, all'espressione «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4), che dà il titolo alla Costituzione apostolica *Divinae constortium naturae*, del 15 agosto 1971, con cui Paolo VI promulgò il nuovo rito della Confermazione (in EV 4, nn. 1067-1082).

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), in EV 13, nn. 2532-2829.

provvisoria, perché non c'è mai un limite superiore al bene, sempre si può crescere nella conformazione a Cristo)?

La vita in Cristo significa essenzialmente ascolto e obbedienza alla sua parola per accoglierla e metterla in pratica, significa arrivare ad avere “gli stessi sentimenti” di Cristo, lo stesso cuore, nonché vivere come se fosse lui al mio posto, fino a poter dire come s. Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Vita in Cristo significa convertire a lui la mente, il cuore, i pensieri, le parole, le azioni, i criteri di discernimento della realtà, i progetti e tutto ciò che fa parte della propria vita, perché non ci sia nulla di estraneo a lui, nulla che la persona possa nemmeno immaginare come non in relazione con Gesù.

Vita in Cristo è amare ciò che Egli ama e disprezzare ciò che Egli disprezza, è decentrarsi da sé per amore dell'altro, offrire se stessi fino a dare la propria vita come lui, lasciarsi plasmare nella quotidianità dalla sua grazia, convertirsi continuamente alla sua logica, vigilare sulla tentazione di riappropriarsi di ciò che si è lasciato per ritornare a lui, mantenere nel cuore la docilità alle mozioni dello Spirito.

Il raggiungimento della perfetta maturità della vita in Cristo comporta, possiamo dire, un “contenuto” e un “metodo”: il contenuto è naturalmente dato dai comandamenti, dal Vangelo, essenzialmente da Cristo stesso, “l'imperativo categorico concreto”, secondo la celebre e suggestiva espressione di Von Balthasar¹², la legge vivente e personale (*Veritatis splendor*, 15). Ma non meno importante è il metodo, cioè la via, il cammino, i passi da compiere verso questo obiettivo; forse soprattutto qui interviene lo Spirito, guidando come maestro interiore verso la meta, la conformazione a Cristo¹³.

I passi che lo Spirito invita a compiere ed accompagna nel loro svolgimento sono essenzialmente due: liberazione dal male e crescita nel bene (detto altrimenti, vigilanza contro le tentazioni e alimento nella preghiera, protezione contro il peccato e rafforzamento nella grazia). Nella vita cristiana, per raggiungere una piena maturità, occorre procedere sempre in modo armonico (o sinfonico, potremmo dire) in questi due

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Nove tesi sull'etica cristiana*, in J. RATZINGER - R. SCHÜRMANN - H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana*, Città Nuova, Roma 1986, p. 61.

¹³ Ricordiamo come la proposta cristiana all'inizio, come testimoniato dagli Atti degli Apostoli, era chiamata “la via” (ὁ ὁδός, spesso tradotto con “dottrina”): l'annuncio della buona notizia che la strada verso Dio è aperta e resa possibile dallo stesso Figlio di Dio fatto uomo, per ciò stesso diventato via al Padre.

ambiti: non solo lottare contro il male (quindi per esempio con mezzi come la mortificazione, la rinuncia, la penitenza, ecc.), non solo crescere nel bene (preghiera, opere di carità, ecc.) ma le due cose insieme. È l'unità del mistero pasquale di Cristo, mistero di morte e di risurrezione, mistero fatto del venerdì di passione, ma anche della domenica della vittoria sulla morte. O la crescita verso la perfetta maturità della vita in Cristo è globale e ingloba i "no" che occorre pronunciare affinché i "sì" siano possibili, oppure semplicemente non è.

3. La divinizzazione

Qual è il fine ultimo della presenza dello Spirito nel cuore del credente, che grazie a questo maestro interiore viene condotto alla maturità della vita in Cristo? Le sacre Scritture esprimono gli effetti della presenza dello Spirito Santo in modi diversi: redenzione, salvezza, destinazione al regno di Dio, alla vita eterna, alla comunione trinitaria. L'Occidente ha assunto e commentato in vari modi questi effetti - che poi costituiscono anche lo scopo della vita cristiana - concentrandosi soprattutto sulla salvezza come redenzione, come riscatto dal male e dalla morte e quindi come possibilità di compiere il bene per entrare nel Regno di Dio (cf. Colletta XXV domenica del tempo ordinario: «...fa' che, osservando i tuoi comandamenti, possiamo giungere alla vita eterna»); l'Oriente invece, con molta audacia, ha preferito parlare di *θέωσις*, divinizzazione¹⁴. La parola biblica a fondamento di questo linguaggio è quella che troviamo nella seconda lettera di Pietro, che abbiamo già incontrato: «La potenza di Dio ci ha fatto dono di ogni bene mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e la sua potenza, e ci ha donato beni grandissimi e preziosi perché diventaste partecipi della natura divina» (2Pt 1,3-4)¹⁵.

Quest'azione che ci rende divini, che ci fa partecipi di Dio, che ci divinizza, è attribuita dai Padri greci soprattutto all'azione dello Spirito Santo. «Per la potenza che dimora nell'uomo la divinizzazione inizia già sulla terra, la creatura è trasfigurata e il regno di Dio è cominciato»¹⁶.

¹⁴ Sulla dimensione soteriologia dell'Incarnazione rimangono sempre fondamentali i due testi di B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, vol. 1 e 2, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994.

¹⁵ Come abbiamo già notato, questa espressione dà il titolo alla Costituzione apostolica *Divinae constortium naturae*.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Oriente lumen* (2 maggio 1995), n. 6, in EV

S. Atanasio è l'autore della felice espressione «Dio è diventato *sarcoforo perché l'uomo diventi pneumatoforo*»¹⁷: Dio si è fatto portatore di una carne umana, affinché l'uomo potesse diventare “capace” dello Spirito, vero protagonista della vita del discepolo del Signore.

La divinizzazione significa portare a compimento quanto già presente *in nuce* nel momento della creazione dell'uomo e della donna ad immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,27): infatti questo sigillo che Dio imprime nella sua creatura, vertice di tutto il mondo creato, non è una realtà statica, come un semplice segno che rimane silente, diciamo così, nel corso della storia, ma è un impulso verso un cammino di ritorno alla patria dalla quale si proviene: ritorno a Dio, alla sua comunione, alla pienezza della sua presenza, un ritorno dopo aver compiuto un percorso di purificazione che libera l'uomo dal male (certamente attraverso l'incontro con il mistero pasquale di Cristo) e lo rende sempre più somigliante a colui di cui porta già impressa l'immagine¹⁸.

Questa rivelazione della meta ultima cui è destinato l'uomo appare sempre sfolgorante, eppure questo è lo scopo della vita cristiana: diventare Dio per grazia attraverso le energie dello Spirito Santo il quale ci fa figli nel Figlio. In questo consiste la somma bellezza, nobiltà, grandezza della vita umana: «La sua dignità non è legata solo alle sue origini, al suo venire da Dio, ma anche al suo fine, al suo destino di comunione con Dio nella conoscenza e nell'amore di Lui»¹⁹.

Questo d'altronde, secondo tutta la patristica orientale, è lo scopo dell'incarnazione: Dio si è fatto uomo perché l'uomo possa diventare Dio, come espresso magnificamente anche in uno dei Prefazi di Natale:

14, p. 2556.

¹⁷ «Se diventiamo partecipi dello Spirito, ci uniamo a Dio già in vita» (ATANASIO, *Sull'incarnazione e contro gli ariani* 8, PG 26,996C); «Per mezzo dello Spirito Santo noi tutti diventiamo partecipi di Dio [...] partecipiamo alla natura divina attraverso la partecipazione allo Spirito Santo [...] perché lo Spirito divinizza quelli in cui è presente» (ID., *Lettera a Serapione* 1,24, PG 26,585-88); cf. anche ID., *Discorso contro gli ariani* III,24, PG 26,373.

¹⁸ Anche se si tratta di una visione fatta propria soprattutto dai Padri greci, essa non è estranea alla teologia latina, per esempio in s. Tommaso (cf. S. Th. I-II, prologo); non a caso *Veritatis splendor* (n. 24) ha potuto scrivere di s. Tommaso che ha raccolto «quanto è al cuore del messaggio morale di Gesù e della predicazione degli Apostoli, e riproposto in una *sintesi mirabile* la grande tradizione dei Padri d'Oriente e d'Occidente».

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 40, in AAS 87 (1995), p. 443.

In lui oggi risplende in piena luce il misterioso scambio che ci ha redenti: la nostra debolezza è assunta dal Verbo, l'uomo mortale è innalzato a dignità perenne e noi, uniti a te in comunione mirabile, condividiamo la tua vita immortale²⁰.

Solo il Verbo è Figlio di Dio per natura, ma lo Spirito Santo abitando in noi fa di noi dei figli per partecipazione, figli che vivono della stessa vita di Dio vincitore del peccato e della morte, così che lo Spirito stesso è la vita di quelli che partecipano di lui.

Il cristiano a questo punto può (e dovrebbe) giungere a sperimentare come tutto il suo corpo, la sua carne, la sua psiche è cristificata (cf. 1Ts 5,23): non è più lui che vive, ma Cristo che vive in lui (secondo l'espressione di s. Paolo già menzionata). Questo cristiano in cui le energie dello Spirito Santo sono energie di divinizzazione in atto ha i sentimenti di Cristo stesso (Fil 2,1), agisce e parla, si comporta come il Figlio stesso di Dio, a tal punto che il mondo vede in lui un'icona della trasfigurazione. In lui già inizia a operare la resurrezione, la vita eterna, plasmando il volto e trasfigurandolo con la luce della bellezza eterna e divina.

Come il corpo del Signore fu glorificato sul monte, trasfigurato nella gloria di Dio e nella luce infinita, così il corpo del peccato viene trasfigurato e splende come un bagliore, perché sta scritto: «Ho dato loro la gloria che tu mi hai dato, o Padre» (Gv 17,22); e come innumerevoli ceri si accendono a un solo fuoco, così i corpi, chiamati ad essere membra di Cristo e corpo di Cristo, così che la nostra natura umana è trasfigurata nella pienezza della divinità, diventando interamente fuoco e luce.

Tutto ciò, per essere vero e per compiersi, necessita della relazione con la comunità, con le altre membra del popolo santo di Dio. Così la Chiesa, grazie allo Spirito, diventa comunione dei santi e alle cose sante, diventa *colomba*, cioè sposa ripiena di carità, di amore, e dunque dello Spirito santo che è l'amore, anima della vita del cristiano e della Chiesa.

Questo ultimo riferimento alla Chiesa non è casuale, perché ci ricorda come tutto quanto detto finora non riguarda solo il singolo credente: non si è tali al di fuori di un popolo, di una comunità di salvati, di santi, di coloro che insieme sperimentano la potenza redentrice della grazia di Dio e camminano verso la piena comunione con il Padre. Lo avevamo già accennato all'inizio, dicendo che il frutto dell'unità della fede e della comunione non era oggetto della nostra riflessione, ma rimane

²⁰ MESSALE ROMANO (terza edizione, 2020), *Prefazio tempo di Natale*, III.

sempre sullo sfondo come dimensione fondamentale: non qualcosa che si aggiunge in un secondo momento, ma che fa da alveo dentro il quale l'esperienza dell'accoglienza dello Spirito e della crescita verso la maturità della vita in Cristo è pienamente vera, "cattolica" nel senso più originario del termine, relazionale, esperienza che matura dentro la sposa dello Spirito. Ecco perché abbiamo posto lo Spirito come cornice della presente riflessione, come un cerchio che si chiude, ma non chiude il cristiano in se stesso, né nella comunità intesa in modo quasi settario, bensì lo apre al mondo, attraverso la testimonianza che chi riceve lo Spirito è abilitato a dare.

Conclusione

Il nostro semplice percorso ci ha condotto ad approfondire la realtà dello Spirito Santo come dono conferito nella Confermazione, dono che apre chi lo riceve a farsi a sua volta dono, a fare propria la stessa logica di Dio che nello Spirito ci dà tutto l'amore infinito che eternamente circola tra il Padre e il Figlio (secondo la teologia della *circuminsessio/perichoresis*). Lui, lo Spirito è espressione dell'amore del Padre e del Figlio²¹, tramite il quale questo amore «è stato riversato nei nostri cuori» (Rm 5,5). Con tale maestro interiore la persona può camminare verso una vita di conformazione a Cristo fino alla maturità; una maturità sempre in divenire, che è nella logica del "già e non ancora", perché la vera maturità cristiana è di chi riconosce che non è arrivato alla meta, ma può sempre avanzare ulteriormente nel cammino della santità (parafrasando *Veritatis splendor* 52: «Il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo non ha nella sua dinamica positiva nessun limite superiore»), quindi vi è sempre un oltre rispetto a quanto si è raggiunto, un oltre che continua ad attirare la persona verso la pienezza, alimentando nel cuore il desiderio di conseguire la pace in Dio. Tale pienezza è espressa nel modo più audace, ma vero, con la categoria di divinizzazione, realtà che percorre tutta la Sacra Scrittura, dal momento della caduta fino alla visione della Gerusalemme celeste, quando lo Spirito e la sposa (la Chiesa) diranno: «Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20).

²¹ «Ma l'amore suppone uno che ama e con l'amore si ama qualcosa. Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso», (AUGUSTINUS, *De Trinitate* VIII,10,14, PL 42,960).

Nel nostro breve percorso abbiamo scelto di lasciarci guidare soprattutto dalle fonti originarie della vita cristiana, cioè la Bibbia prima di tutto, i Padri, la liturgia, vero “monumento della Tradizione” (secondo la magnifica espressione del p. Congar), e poi da alcuni testi del magistero recente dei papi. Con uno di questi testi concludiamo ora il presente articolo:

Nella Confermazione è il Cristo a colmarci del suo Spirito, consacrandonci suoi testimoni, partecipi del medesimo principio di vita e di missione, secondo il disegno del Padre celeste ... Come si vede che abbiamo ricevuto il dono dello Spirito? Se compiamo le opere dello Spirito, se pronunciamo parole insegnate dallo Spirito (cf. 1Cor 2,13). La testimonianza cristiana consiste nel fare solo e tutto quello che lo Spirito di Cristo ci chiede, concedendoci la forza di compierlo²².

Alla luce di quanto detto, la più bella, alta, vera e convincente testimonianza da dare al mondo, sempre richiesta in chi riceve il sacramento della Confermazione come frutto proprio del sacramento stesso, è la stessa vita divina che lo Spirito plasma nella persona che lo accoglie e di cui essa può mostrare dei raggi, imperfetti certo, parziali, ma sempre luminosi e splendenti²³.

Roberto Tamanti
Piazza Gallo, 10
60027 Osimo (AN)
rtamanti@gmail.com

²² FRANCESCO, *Udienza* 23 maggio 2018, in https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180523_udienza-generale.html (consultato il 01 gennaio 2022).

²³ Per approfondire: AA.VV., *Chiamati alla vita in Cristo e nella Chiesa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2021; N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, Città nuova, Roma 1994; A. CANOPI, *Tu mi hai preso per mano. Educare alla vita in Cristo*, EDB, Bologna 2011; R. CANTALAMESSA, *La vita in Cristo*, Ancora, Milano 2008; J. CASTELLANO CERVERA, *La vita nello Spirito. La prospettiva ecclesiale*, in «Salesianum» 65 (2003) 3, pp. 521-531; V. COTTINI, *Benedizione e vita nello Spirito*, in «Theotokos» 8 (2000) 2, pp. 383-401; M. FAGGIONI, *La vita in Cristo come perfezione e pienezza della persona umana*, in «Studia Moralia» 42 (2004) 2, pp. 433-449; J. GALOT, *Vita in Cristo, vita nello Spirito*, in «Civ. Catt.» 147 (1996) n. 3501, pp. 233-245; B. PAPA, *Vita cristiana vita nello Spirito*, in «Fides et ratio» 7 (2014), pp. 7-27; *Quaderni teologici del seminario di Brescia*, Morcelliana, Brescia 2012: “La vita nello Spirito”.

Parole chiave

Confermazione, Spirito Santo, dono, maturità cristiana, divinizzazione.

Keywords

Confirmation, Holy Spirit, gift, christian maturity, divination.



SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI



PENTECOSTALISM AND THE OUTPOURING OF THE HOLY SPIRIT: AN ECUMENICAL CONSIDERATION

PENTECOSTALISMO ED EFFUSIONE DELLO SPIRITO SANTO: UNA CONSIDERAZIONE ECUMENICA

Vincent Chukwumamkpm Ifeme*

Abstract

This is an attempt to bring in the Pentecostal expression of Christianity into the discussion on the “Holy Spirit”. The action of the Holy Spirit defines essentially the Pentecostal movement. The role the Holy Spirit plays (or they assign to It) in Pentecostalism makes it an imperative not to exclude them in this conversation, especially as the mainstream Christian Churches commit themselves to ecumenism. By listening to and reading Pentecostal theologians, scholars and faithful, we intend here to attempt, as concerned “outsiders” with ecumenical interest, to briefly examine the role of the Holy Spirit in Pentecostalism so as to arrive at the self-awareness of Pentecostal Christians and the rich contribution they could bring in to the larger Christian family in the ecumenical movement.

Vi è qui un tentativo di riportare l'espressione del cristianesimo Pentecostale circa la discussione sullo “Spirito Santo”. L'azione dello Spirito Santo definisce essenzialmente il movimento pentecostale. Il ruolo che lo Spirito Santo svolge (o gli si attribuisce) nel Pentecostalismo impone di non escludere quest'ultimo dalla riflessione, soprattutto perché con le principali Chiese cristiane esso si impegna nell'ecumenismo. Ascoltando e leggendo teologi, studiosi e fedeli pentecostali, intendiamo qui tentare, in quanto coinvolti “esternamente” dall'interesse ecumenico, esaminare brevemente il ruolo dello Spirito Santo nel Pentecostalismo per arrivare all'autocoscienza dei cristiani pentecostali e al ricco contributo che potrebbero portare alla più ampia famiglia cristiana nel movimento ecumenico.

* Docente di teologia dogmatica presso l'ISSR “Redemptoris Mater” di Ancona.

Introduction

*When the time for Pentecost was fulfilled, they were all in one place together.
 And suddenly there **came from the sky a noise like a strong driving wind,**
 and it filled the entire house in which they were.
 Then there **appeared to them tongues as of fire**
 which parted and came to rest on each one of them.
 And they were all filled with the holy Spirit and began to **speak**
in different tongues, as the Spirit enabled them to proclaim.
 Now there were devout Jews from every nation under
 heaven staying in Jerusalem.
 At this sound, they gathered in a large crowd, but they were confused
 because each one heard them speaking in his own language.
 They were astounded, and in amazement they asked,
 “Are not all these people who are speaking Galileans?
 Then how does each of us hear them in his own native language?”
 (Acts. 2:1- 8)*

In reflecting on the role of the Holy Spirit in the ecumenical context today, we cannot overlook the phenomenon of Pentecostalism synonymous with and centred on the outpouring of the Holy Spirit and Its charisms on the faithful.

However, what do we really intend to say with the term “Pentecostalism” here? “Pentecostalism” like the term “Protestantism” is a very broad term to describe a tendency rather than a homogenous Christian group. Usually, Protestants are commonly merged together as a group not because they are in perfect accord on doctrine and practice but because they somehow share a common origin. Likewise, Pentecostals seem to share “a common critique of today’s mainline denominational churches”. Above all, Pentecostals see the mainstream churches as focused on institutional survival, doctrinal pettiness and lacking in life and vitality all because they lack an openness to the work of the Holy Spirit; that which Pentecostals call ‘the baptism in the Holy Spirit’ or ‘Spirit Baptism’. Pentecostals would commonly say that «mainline churches are open to the idea of being Christian but not to the experience of being Christian»¹.

¹ S. C. KUHLE, *The Holy Spirit in the Age of Pentecostalism*, in <https://crossings.org/holy-spirit-age-of-pentecostalism/?print=print> (accessed 27.07.2021).

The Christian Pentecostal experience of the Holy Spirit (cf. Acts. 2) gives origin to the name, provide the peculiar identity of Pentecostals and has marked the point of departure for the discussion of the Holy Spirit in Christianity today. According to Pentecostalism, the Pentecostal experience must be a daily experience of all true Christians in fulfilment of Joel 3:1- 5. Therefore, the experience of supernatural manifestations, audacious proclamation of the Word, prophecy, visions, speaking in tongues, miracles (wonders), signs of end-times (the day of the Lord - great and terrible day), etc.

We will try as an “interested outsider”, but with ecumenical interest, to examine what the Holy Spirit means for Pentecostals; the role the Holy Spirit plays or is supposed to play in the life of the faithful and the mission of the Church. This will imply listening intently and scrutinizing patiently the position of Pentecostals on this issue so as to arrive at the image they have of themselves and not necessarily what others think of them.

1. A Brief Background of Pentecostal Movements in Protestantism

The Pentecostal movement traces its deep roots in the revival and pietist movements of the protestant tradition. It may even trail back to the spiritual enthusiasts that Martin Luther (1483 - 1546) fought against during the reformation².

Charles Fox Parham (1873-1929), a Methodist pastor, preacher and evangelist that experienced as a youth the “Spirit healing”, became one of the cardinal figures in the development and early spread of American Pentecostalism. He associated “glossolalia” (speaking in tongues) with the “baptism of the Holy Spirit”; placing the impending end of the world, the second coming of Christ and a strong sense of “election” at the heart of his preaching which provided a theological connection crucial to the emergence of Pentecostal identity³.

Generally, the modern-day Pentecostal or charismatic movements could be traced to the so-called “three waves of Pentecostalism”⁴

² Luther in the Smalcald articles even suggested that Adam was the first enthusiast because it derives from the penchant for confusing oneself with God (Cf. *SA* III, 4-15).

³ See: J. ERNESTI, *Le Chiese Cristiane Oggi*, Paoline, Milano 2012, pp. 216 -217.

⁴ See: M. DI GIACOMO, *Pentecostal and Charismatic Christianity in Canada: Its origins, development, and distinct culture*, in M. Wilkinson (ed.), *Canadian Pentecostalism: Transition and transformation*, McGill-Queens University Press, Montreal 2009, pp. 16-21.

beginning with the “Azusa Street Revival” in Los Angeles, USA in 1906 as the first wave. Groups like Elim Pentecostal Church born out of this first wave are called “classical Pentecostals”. The second wave could also be traceable to the USA in the 1960s among the Episcopalian denomination. This second wave seems also to have spilled over into some mainstream churches, for instance, in the form of Charismatic Renewal Movement in the Roman Catholic Church. Whereas the third wave that began in the 1970s gave birth to the so-called neo-Pentecostalism manifesting itself in the form of huge but loosely aligned and most times body of non-denominational churches⁵, ministries, fellowships and religious enterprises or incorporations. For all that, Pentecostalism certainly traces its origin to the protestant tradition but that may not certainly guarantee its remaining truly faithful to Protestantism, so to speak. It is protestant in origin in as much as it places the Scripture (proclamation of the Word) at the heart of its theology. However, this may become problematic when we consider that through the charisma of glossolalia and spontaneous promptings of the spirit, the proclamation of the Word and reflections on the Scripture may seem to drift away in a non-protestant manner, occupying almost a secondary position, giving room to the emergence of particular esoteric doctrines not accessible to all.

2. Pentecostal Theology (?)

Notwithstanding the differences in various Pentecostal groups, they seem to have the Holy Spirit at the heart of their spirituality and theology as a common denominator. So, can we actually talk of a Pentecostal theology? Steve C. Kuhl succinctly puts the question and articulates a particular dimension of the answer to the question in this manner:

Is there a distinctive theological framework for doing theology that is essential to the Pentecostal experience, even if the theological conclusions they draw on various issues differ?” Invariably, the answer is “Yes”: Supernaturalism. It is important to note that for Pentecostalism, Supernaturalism does not imply a rigid metaphysical dualism or a two-

⁵ See: E. ZULU, ‘Sow a seed’ and Prosper? *A critical examination of the trends, practices of ‘prophecy’ in Zambian context*, in H. Kroesbergen (ed.), *Prophecy Today: reflections from a Southern African Context*, Christian Literature Fund Publishers, Wellington South Africa 2016, p. 102.

teared cosmology consisting of the natural and the supernatural, but of an easygoing interaction between a personal God (the Supernatural) and his creation (natural). In other words, they tend to take the picture of God's interaction with nature in Genesis 2 as more than figurative. While God may be invisible to the human eye - and in that sense Genesis is figurative - nevertheless, his supernatural work is apparent in fact that things counter to natural processes happen in nature. Therefore, the major premise of Pentecostalism is that God can and sometimes does act on nature in a way that circumvents what science knows as the natural processes. Indeed, this view of supernaturalism is the logical assumption to be drawn from the experience of miracles and religious ecstasy⁶.

He continues to elucidate however that;

While Pentecostalism with its Supernatural Worldview is still viewed with skepticism in that part of the world that gave birth to Rationalistic Modernism (particularly Western Europe and, lesser so North America) nevertheless, it tends to sit quite comfortably in the developing world of the global South and East as the demographics attest. What that means, of course, is open to debate. A rationalist, on the one hand, will say that the religious growth of Pentecostalism is linked to the preconceived Supernatural Worldview it confirms in pre-Modern cultures, while a Pentecostal, on the other hand, will say that its growth is linked to the fact that it speaks to actual lived spiritual experience in this Postmodern Age⁷.

Therefore, one can say that it is this "supernatural worldview" that is the distinct mark and the hermeneutical key to a possible "Pentecostal theology" so to speak while Pentecostal movement is driven by two fundamental convictions: the need for the church to restore the beliefs and practices of the New Testament Church and the emphasis on individual experiences and encounter with the Holy Spirit as seen in the *Acts of the Apostles*, especially in the Pentecostal experience of Acts. 2. This means that essential to Pentecostal theology is the daily and perennial actualization of the Pentecostal experience of the Holy Spirit open to supernatural manifestations, miracles, bold proclamation of the Scripture, prophecies, visions, glossolalia and the continuous prompting of Parousia.

⁶ KUHLE, *The Holy Spirit in the Age of Pentecostalism*, cit.

⁷ *Ibid.*

3. The Distinctive Emphasis of the Pentecostal Understanding of the Holy Spirit

Evidently, the classical Christian theology places the person of the Holy Spirit at the heart of her creed crucial to the understanding of God's revelation, otherwise the experience of God in His revelation will remain purely an event of the past (Karl Barth). The third person of the trinity answers the question of «what God effects in His revelation»(?)⁸.

To underline the distinctive emphasis the Pentecostals place on the understanding of the person and works of the Holy Spirit, Keith Warrington lists eleven aspects of the identity of the Holy Spirit⁹:

- The Spirit is a distinct person in the Godhead;
- The Spirit is set apart by the term "Holy", indicating uniqueness as much as sinlessness;
- The coming of the Spirit at Pentecost is vitally significant, marking a new era and a more intense activity of the Spirit;
- The Spirit inspires belief in Jesus and the worship of Jesus
- The Spirit guides us personally. He is always with us;
- The Spirit is dynamically and integrally involved in the process of salvation;
- The Spirit is an unlimited resource for believers;
- The Spirit gives gifts to believers that are to be used to build up the church;
- The Spirit enables and expects believers to improve their lifestyles;
- The Spirit who brings together the church as the body of Christ, is concerned for the unity of the body and seeks the co-operation of believers in maintaining that unity;
- The Spirit is eternal and omniscient and helps believers enjoy the salvation that God has given to them.

⁸ In his treatment of the Triune God in His revelation, Karl Barth poses the three questions: *Wer ist Gott in seiner Offenbarung?* (Who is God in His revelation?) - God the Father; *Was tut er?* (What is He doing) - God the Son; *Was wirkt er?* (What does He effect?) - God the Holy Spirit. Cf. K. BARTH, *Church Dogmatics I/1*, G. W Bromilley - T. F Torrance (ed.), T&T Clark, Edinburgh 1956, p. 297.

⁹ As referred by J. GLASS in <https://cte.org.uk/?s=The+Holy+Spirit+in+Pentecostal+Theology+with+special+reference+to+Elim> (cte.org.uk) (accessed 30.07.2021); See: K. WARRINGTON, *Pentecostal Theology* T&T Clark, 2008, pp. 46-48. For a fuller treatment of the person and work of the Spirit see also K. WARRINGTON, *The Message of the Holy Spirit*, The Bible speaks today, Inter-Varsity Press, Nottingham England 2009.

If at the heart of the Christian creed is the person of the Holy Spirit for a decisive understanding of God in His revelation for a continuous actualization of that revelation, the distinctive emphasis the Pentecostals place on the person of the Holy Spirit, seems to polarize and monopolize this realization in the personal “experience” of faith and Christian life.

Therefore, one could observe that as regards the person of the Holy Spirit:

What perhaps differentiates Pentecostal belief from that of others, is the practical impact that its beliefs about the Holy Spirit have upon its practice; a major characteristic - if not the major - characteristic of Pentecostal thinking about the Spirit, is its emphasis on experience¹⁰.

3.1. *Outpouring of the Holy Spirit as the Baptism in the Holy Spirit in Pentecostalism*

The essence of the Christian Pentecost is the outpouring of the Holy Spirit on the first Christians. Having said already that the entire religious experience and theological emphasis of the Pentecostal movement has this as its fulcrum, from where it derives its name, it may appear tautologous to speak of the outpouring of the Holy Spirit in Pentecostalism. But here indeed, tautology becomes a “necessary truth”. We will simply outline briefly how this Pentecost experience of the Holy Spirit is lived among Pentecostals as the Baptism of the Holy Spirit and speaking in tongues (glossolalia); Holy Spirit as a thrust to missionary zeal; Holy Spirit and ecclesiology; the experience of the Holy Spirit and eschatology while highlighting other Pentecostal tendencies under the influence of the Holy Spirit.

3.2. *Baptism in the Holy Spirit and Speaking in Tongues*

The 20th century Pentecostal movements tend to identify the baptism of the Holy Spirit (or baptism in the Holy Spirit, baptism in the Holy Ghost, Spirit baptism) with glossolalia, that is, speaking in tongues, claiming that such experience is distinct from “Christian initiation”¹¹ of Baptism - Confirmation - Holy Eucharist. The theological distinction that the

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ See: W. GRUDEM, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Doctrine*, Zondervan, Grand Rapids Michigan 1994, pp. 763 -764.

baptism in the Holy Spirit was not synonymous with the second blessing but was actually a third work of grace subsequent to salvation and sanctification that empowered the believer for service has been attributed to the Canadian farmer, Methodist clergyman, revivalist and holiness Bishop Ralph Cecil Horner (1853 - 1921) from some of his works: *Pentecost* (1891) and *Bible Doctrines* (1909)¹². This differentiation will be crucial to the development of Pentecostalism. Charles Fox Parham would then construct upon this doctrinal foundation by identifying glossolalia as the biblical proof of baptism in the Holy Spirit¹³, a view widely accepted in the Pentecostal tradition.

So, for Pentecostals, how does the Spirit baptism occur? What does it entail? There seem not to be a homogeneous explanation of what actually happens and how it happens. The experience varies from individual to individual. But some aspects appear to be common to such an experience: baptism of the Holy Spirit is separate and distinct experience that occurs sometime after conversion and regeneration; it takes place as a supernatural manifestation of the power of God through the Holy Spirit on the individual; it is accompanied by the spiritual evidence of speaking in tongues.

Pentecostals biblically back such claims by citing for instance, John 20:22 to demonstrate that the disciples of Jesus Christ were already “born-again” before they received the Holy Spirit at Pentecost; Acts. 2:8, 10:19 validate the claim that it was common in the early church of the New Testament for the Baptism in the Holy Ghost to occur after conversion.

To have an idea of what the experience of Spirit baptism looks like from the point of view of Pentecostals, it will be interesting to cite the experience as described by a prominent Pentecostal preacher and theologian, William Howard Durham (1873 -1912):

I was overcome by the mighty fulness of power and went down under it. For three hours He wrought wonderfully in me. My body was worked in sections, a section at a time. And even the skin on my face was jerked and shaken, and finally I felt my lower jaw begin to quiver in a strange way. This continued for some little time, when finally my throat began to enlarge and I felt my vocal organs being, as it were, drawn into a different shape. O how strange and wonderful it was! and how blessed it was to be thus in

¹² See: V. SYNAN, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*, Willian B. Eerdmans, Grand Rapids Michigan 1997, p. 50.

¹³ See: *ibid.*, p. 89.

the hands of God. And last of all I felt my tongue begin to move and my lips to produce strange sounds which did not originate in my mind¹⁴.

This account shows that for Pentecostals this personal experience of the Spirit baptism is an empowering experience, equipping Spirit-filled believers for witness and ministry. More so, the experience must be dramatic and eloquent accompanied by glossolalia. And this experience is fundamental to the Pentecostal life because «as a broad movement, Pentecostalism is true to its premise that the Spirit-baptism experience has priority over doctrine and faithful to its deep pietistic roots»¹⁵.

3.3. *Pentecostalism and Missionary Zeal*

From the experience of the baptism of/in the Holy Spirit, the Spirit-filled believers, according to Pentecostals, are equipped with spiritual gifts for the ministry. One of these spiritual charisms is the missionary or evangelical zeal that has almost become natural to Pentecostalism.

The Pentecostal form of Christianity is in explosion and one of the factors to this exponential growth in the number of adherents may be linked to their missionary zeal and dynamism. Some Pentecostal mission experts have provided useful description of their mission strength. For instance, Allan Anderson gives us six characteristics¹⁶:

- pneumatocentric mission, highlighting the role of the Holy Spirit in mission;
- dynamic mission praxis with zeal and commitment;
- evangelism as the central mission thrust;
- contextualization of leadership or development of local leadership as early as possible;
- mobilization in mission where everyone is called and empowered for witness;
- contextual missiology with creativity in packaging the gospel to be relevant to the local cultural and social setting.

So, with the Spirit that fills and prepares the faithful for mission, Pentecostals have most often the unusual ability to engage in the social and

¹⁴ D. G. JACOBSEN, *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*, Indiana University Press, Bloomington Indiana 2003, p. 20.

¹⁵ KUHLE, *The Holy Spirit in the Age of Pentecostalism*, cit.

¹⁶ See: A. ANDERSON, *Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World*, in «Asian Journal of Pentecostal Studies» 8 (2005), pp. 28-47.

cultural contexts to create forms of Christian expressions that are dynamic and engaging. This empowerment theology for witness creates more vibrant churches, communities and fellowships in themselves also ready for mission.

3.4. *Holy Spirit and Ecclesiology*

Pentecostal Christianity has proved physiognomically to be another mode of being a church as a community of passionate and dedicated believers with its loose affiliations and expressions against the traditional institutional form.

In traditional Christian theology, the Holy Spirit is crucial to the existence and the mission of the church. But if Pentecostalism is the exaltation and “pure expression” of the role of the Holy Spirit in the church, what is then the peculiarity of the Church for Pentecostals?¹⁷

As regards the type of church the Holy Spirit produces in Pentecostalism, James Glass has this to say:

Although the main hallmarks of ministry are evident in Pentecostal churches, for example preaching, the administration of the sacraments (ordinances, as Pentecostals term them), the Pentecostal understanding of spiritual gifts as set out in 1 Corinthians 12 and 14 is, at least theoretically, considered to be a kind of thumbnail sketch as to the kinds of things that should happen when the church gathers¹⁸.

This implies that for Pentecostalism, there is a church when and where we find the gifts of the Holy Spirit in action as shown by St. Paul in 1Cor. 12: utterance expressing gifts of wisdom, word of knowledge, faith, gifts of healing, working of miracles, prophecy, distinguishing of spirits, tongues, interpretation of tongues (see. 1Cor. 12:7-10). These gifts are also augmented by the foundational gifts of apostleship, prophecy/prophethood and teaching (cf. 1Cor. 12:28).

Therefore, Pentecostals believe that Christians should seek spiritual

¹⁷ From Pentecostal perspectives, especially from the understanding of the Pentecostal Church in the North, see: J. C. Thomas (ed.), *Toward a Pentecostal Ecclesiology: The Church and the Fivefold Gospel*, CPT Press, Cleveland, TN 2010. For a view from the global South, see: M. CLARK, *Pentecostal Ecclesiology: A view from the Global South*, in «Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies», 30 (2013), pp. 46-59.

¹⁸ GLASS, cit.

gifts, greater gifts (cf. 1Cor. 14:1). These greater gifts are understood as gifts that build the church.

Pentecostal Christianity could be broadly classified as a “Free-Church” in as much as, first, it developed from that protestant branch that rebelled against ecclesial authority or hierarchy appealing to the New Testament theology of the “common priesthood of the faithful”. Secondly, they seek to be free from State, refusing any form of State-Church status. Thirdly, they seek to exercise freedom of conscience and underscores the need for personal and conscious decision to becoming Christian or belonging to a particular Christian community or church.

Pentecostal Christianity is also structurally “Congregational”/“congregationist”. This implies that single communities are independent and the governing or the administration of individual communities or churches are the responsibility of members. The theological conviction is that each local church is ruled directly by Jesus Christ, as testified to in the Scriptures and preached to those convicted by the Holy Spirit. In its ecclesial structure, Pentecostalism from its historico-theological development, carries within itself the phenomenon of non-denominationalism characteristic of 21st century Christianity¹⁹. Pentecostal Christians seem to feel connected by their “Pentecostal tendencies” rather than by institutional belonging to a particular Church.

3.5. *Holy Spirit and Eschatology*

The outpouring of the Holy spirit is a feature of the last days (cf. Acts. 2:17-18; Joel 3:1-5). Pentecostalism seems to emphasize among other things “the news that Pentecost had come again upon the earth”. Therefore, it is the final phase in the process of “reformation” of the church and redemption. As justification is a distinct work of grace (protestant reformation), sanctification is the final part of that same process (Pentecostal reformation).

The idea is that a spirit-filled Christian is not only one who believes that Christ is savior (Luther’s insight on justification) and who is increasing in moral holiness (Wesley’s idea of sanctification), but who is also empowered for mission, the initial sign of which is speaking in tongues. This latter point was especially important in light of a growing

¹⁹ See: V. C. IFEME, *L’Ecumenismo non è Opzionale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, p. 42.

eschatological feeling that the end of the world was coming soon, making the need for rapid mission outreach paramount²⁰.

The Holy Spirit, according to Pentecostals is the supernatural intervention of God in the modern world “duped” by naturalism of modernity. Therefore, in Pentecostal thought, «just as it was by means of signs and wonders that the Holy Spirit through the Apostles convinced the pagan world of the truth of God and Christ, so also it will be through signs and wonders that God will convince the modern world as well»²¹.

4. Other Pentecostal Tendencies

4.1. *Worship as an Encounter with the Supernatural*

According Steven C. Kuhl:

To mainline Christians whose worship focuses on the orderly administration of the Word and Sacraments (what might be characterized as a thought-out dialectic of God’s gracious Promises and our trusting responses), it may seem strange to think of emotionally laden Pentecostal worship as following a liturgical structure and enacting specific liturgical rites²².

According to Daniel Albrecht and Evan Howard, the categories of liturgy and rites, while not traditionally part of Pentecostal language, aptly describe Pentecostal worship. Generally, the Pentecostal worship experience unfolds in three parts, which Albrecht and Howard call macro-rites: 1) an initial time of “Praise” that 2) builds up expectation for hearing the “Prophetic Word” that 3) leads into the “Altar Service” where miraculous demonstrations of the Spirit take place. While each may appear to be purely spontaneous, they are not. They are well planned, but planned in a way that gives freedom to the believer’s response²³.

²⁰ KUHLE, *The Holy Spirit in the Age of Pentecostalism*, cit.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ See: D. E. ALBRECHT - E. B. HOWARD, *Pentecostal Spirituality*, in C. M. Robeck - A. Yong (ed.) *The Cambridge Companion to Pentecostalism*, Cambridge University Press, New York 2014, p. 236.

This form of worship extols obviously the use of emotion, sentiments and excitement, for example the employment of praise-worship phenomenon, spontaneous prayers, interjections and entertainments to move people. This excitement might even turn to some sort of frenzy and ecstasy. In some neo-Pentecostal movements especially in the developing world (of Africa and maybe South America or Asia) this mode of worship seems to be slipping into purely subjective psychological experience consciously induced by whoever is “presiding” (for not saying manipulating) over the congregation. Although many traditional Pentecostals may argue against this²⁴.

Even reputable “Pentecostal theologians and leaders are very aware of the aberrations and ‘tensions’ in their movement: Triumphalism, superstition, chicanery, and anti-intellectualism, to name a few”²⁵. However, to be fair and ecumenical, one cannot deny absolutely the possibility of true Christian and positive values in Pentecostal worship. This is why Kuhl concludes that:

For Pentecostals, worship is an encounter with the Supernatural, the Holy Spirit, in an ecstatically experiential and outwardly evidential way, with tongues being the ‘initial evidence’ and other signs and wonders accompanying it. Worship is the experiential arena that confirms the Supernatural conviction of the Pentecostal faith²⁶.

For all that, it cannot be denied that Pentecostalism brings forth the urgency of the sticky question, already present from the rise of pietism, of the connection between human experience and divine reality?

In the spiritual experience of Pentecostals, what is actually man-made and God-made?

Where did the human start and where did the divine begin?

²⁴ Some authors certainly argue against this opinion like our wildly cited Steven C. Kuhl in his piece: *The Holy Spirit in the Age of Pentecostalism*, cit. However, we understand his reading of classical revivalist theologians like Charles Grandison Finney (1792-1875); J. SEPÚLVEDA, *Born Again: Baptism and the Spirit: A Pentecostal Perspective*, in J. Moltmann - K-J Kuschel (ed.), *Pentecostal Movements as an Ecumenical Challenge*, SCM Press Ltd, London and Orbis Press, Maryknoll 1996, pp. 105-108. Our opinion is a perception with experience of contemporary Pentecostals, especially in the developing world of the global South.

²⁵ KUHLE, *The Holy Spirit in the Age of Pentecostalism*, cit.

²⁶ *Ibid.*

4.2. *Preaching, Proclamation and Prophecy Phenomenon*

Preaching is an important aspect of Pentecostal life and practice²⁷. It is also evident that at the centre of Pentecostal or rather neo-Pentecostal worship, especially in many parts of Africa, is the phenomenon of preaching in the form of pronounced proclamations and prophecies.

Preaching plays a crucial role in Pentecostal tradition. This has been attributed majorly to the centrality of orality in Pentecostal heritage. It is understood that like the first Christians, early Pentecostalism was more of a charismatic community that placed emphasis on hearing rather than on reading. This orality in Pentecostalism has somehow led to a celebration of preaching as a form or mode of divine revelation. Therefore, one can talk of “prophetic-preaching” in Pentecostalism. Because of this oral character of Pentecostalism, preaching remains a “dominant gene in the Pentecostal DNA” (Cf. Martin Lee Roy). Preachers serve as authoritative interpreters of the Word of God and can formulate ground level theology for their congregations especially in most neo-Pentecostal movements in the developing world.

In these Pentecostal churches, especially in Africa and south America and Asia, these powerful preaching are often accompanied by prophetic proclamations of various nature: divine revelations, predictions, liberation from the chains of Satan or the devil, casting and binding, exorcisms, name it and claim it, the invitation to say “Amen” to the utterances of the preacher to receive, etc.

4.3. *Tele-evangelism, Radio and Street Evangelism*

With Pentecostalism “the Church has come out of the closet into homes, streets and various media. Given this unlimited space, it is affecting millions in the way they perceive God and how to respond to their faith in a practical way”²⁸. Pentecostals have the merit of being pioneers in the employment of modern means of communication as evangelical and missionary tools. They are the first to use the radio, the television and recently the internet as means of evangelization. This has

²⁷ For a scholarly reflection on the contemporary model for theology and practices of Pentecostal preaching, see the multi-authored book by some Pentecostal theologians: L. R. MARTIN (ed.), *Towards a Pentecostal Theology of Preaching*, CPT Press, Cleveland, TN 2016.

²⁸ ZULU, ‘Sow a seed’ and Prosper?, cit., p. 102.

helped so much in the rapid spread of Pentecostal movements in different parts of the world today.

It is also common to see Pentecostal missionaries armed with loud speakers, microphones or other audio gadgets announcing the gospel in the streets, in the open spaces or moving from door sharing the Word with people and inviting them to personal conversion (to be born-again) and acceptance of Jesus Christ as their Lord and saviour.

4.4. *Health Gospel/Healing, Exorcism and Miracles*

Testimonies, homilies, prayers of healing, exorcism and miracles are prevalent issues in Pentecostal worships or revivals. Classical Pentecostals think that healing connects them with larger Christian tradition, in as much as the ministry of healing had been clearly present from early Christianity and this gift made them different from the pagan world²⁹. Moreover, early Christians cared for their sick and never abandoned them. In fact, there are direct invitations from the apostles to seek healing for the sick (Cf. Mt. 11:28; 9:35; Lk. 6:19; James, 5:14; 3John 1:2; Rev. 21:4, etc.). It is also true that many classical Pentecostals in the Northern part of the globe will not attribute every illness to the devil or satanic possession but most neo-Pentecostals, especially in the global South, Africa and South America, will have less qualms in ascribing every affliction to the devil by tagging them demonic bondages in need of exorcisms. Because of this, in some

Pentecostal prophetism victory and freedom in Christ may be achieved through rituals of liberation. They include the following: the sale of special anointing oils, blessed water, blessed herbal substances, deliverance (exorcism), prophetic declarations and rituals. Coupled with these the blood of Jesus becomes a metaphoric tool of destruction of evil in peripheral prophetism. Peripheral prophetic spiritual warfare occurs in the context of militaristic songs, prayers and prophetic practices/ritualism. Critical also are the soteriological functionalities of the blood and name of Jesus³⁰.

²⁹ See: A. PORTERFIELD, *Healing in the History of Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2009. From the Pentecostal perspective see: K. E. ALEXANDER, *Pentecostal Healing: Models of Theology and Practice*, Deo, Blandford Forum Dorset, UK 2006.

³⁰ J. QUAYES-AMAKYE, *Prophetic Practices in Contemporary Pentecostalism in Ghana*, in «Canadian Journal of Pentecostal Charismatic Christianity» 6 (2015), p. 48.

This means that in this form of Pentecostal communities, belief in ancestral curses, binding and losing of satanic bondages are very common. In this context, most times, people are deceived to believe that all ailments are the works of the Devil, thereby ignoring to seek, when necessary, the relevant medical or psychological therapy for their restoration.

Belief in demonic possessions and therefore exorcism and having faith in divine healing and miracles are not the prerogatives of Pentecostals. Even in traditional Christian Churches like the Roman Catholic Church, they still play important roles. That which is to be avoided is to reduce all ailments to satanic bondage or insisting that only God should do that which He already gave humans the power to perform.

4.5. *Prosperity/Wealth Gospel*

The “Gospel of prosperity” or “Prosperity Gospel” manifests itself in various forms especially in Pentecostalism (but not only), such as: “sow seed and prosper”, “name it and claim it”, “our God is not a poor God”, “Health and wealth”, etc. The basic message of the prosperity gospel for some Pentecostals

emphasizes that believers do not have to wait until they get to heaven, but that God’s promised generosity is already available in this life, and they can claim it for themselves. The core teaching is simply that ‘*God wants all Christians to be very rich in this life, stay healthy, and the key is giving through tithes and offerings*’ [...] is centred on faith which is conceived as an ‘activator’, a power given to believers that binds and looses spiritual forces and turns the spoken word into reality. It depicts faith as visibly demonstrated in wealth and health [...] and makes material reality the measure of the success of immaterial faith [...] The primary beneficiaries are the prosperity teachers who have become super-rich, while millions of their followers and givers live in abject poverty and lack the basic necessities of life³¹.

In prosperity gospel, economic success, wealth and health are seen

³¹ A. HELLEMAN, *The Prosperity Gospel: a new heresy*, in <http://hellemanworld.blogspot.com/2013/05/the-prosperity-gospel-new-heresy.html> (accessed 22.07.2021). Helleman will go further to condemn outrightly the theological basis of this tendency adapting the theological arguments of David Jones in <https://bible.org/article/bankruptcy-prosperity-gospel-exercise-biblical-and-theological-ethics> | Bible.org (accessed 22.07.2021).

as expressions of divine benevolence, blessing, salvation and a faithful Christian life. And the charismatic pastors of these churches are somehow condemned to be concrete manifestations and evidence of these divine blessings. Therefore, their opulence and extravagant lifestyles, sustained by the contribution (of seeds) of their congregation, hoping to be become one day like their “big-Daddies”, are justified and always justifiable.

4.6. *Non-denominationalism*

As we have earlier noted on Pentecostal ecclesiology, Pentecostalism brings with itself the phenomenon of “non-denominationalism” into the Christian tradition. From its origins, according to its self-understanding, “Pentecostalism did not see itself as a separate denomination among the denominations, but as a movement of the Spirit intended to renew every denomination”³².

Rejections back into their mainstream churches made the early Pentecostals to form their own separate denominations by default “meaning they were also faced with the problem of making doctrinal decisions on the numerous topics that gave rise to denominationalism”³³. However, we would opine that till this day, this characteristic of non-denominationalism remains a persisting tendency in Pentecostalism making it congregations with loose affiliations, fellowships and memberships.

Conclusion

Though it may be difficult to state the exact number of Pentecostals in the world, it is commonly accepted that Pentecostalism is the fastest growing Christian group today, estimated between 9 to 27.5% of all Christians in the world³⁴. The exact number is problematic considering the issue of “non-denominationalism” and double membership of many Christians to the traditional churches and at the same time to a Pentecostal church or fellowship. One thing seems obvious though: in all the parts of the world, Pentecostal Christians are in explosive increment especially in

³² KUHLE, *The Holy Spirit in the Age of Pentecostalism*, cit.

³³ *Ibid.*

³⁴ See: ERNESTI, *Le Chiese Cristiane Oggi*, cit., p. 220.

Latin America, among Latinos in the USA, in many African and Asian countries.

Today, according to some authors, Pentecostalism is seen as the “Third Era” in the history of Christianity. The first millennium (first era) is characterized by the Christian churches of the Byzantine and the Latin (Catholic) traditions. The second millennium (the second era) is dominated by the churches of the Reformation while the third millennium (third era) belongs to the Pentecostal churches or movement.

Upon this background therefore, one could understand the consciousness of Pentecostals regarding the sure victory over the historical churches or mainline Christian traditions that give the impression of suffering from fatigue and lack of enthusiasm derived from old age. It should also be noted that such a growth is not casual but also as a result of aggressive missionary activities through charities in poorer countries and assuming autochthonous traditions in non-European countries making it more attractive by locals.

For all these, in the ecumenical arena, the Pentecostal phenomenon should be taken very seriously and cannot not be neglected by other Christian groups. Our intention in insisting that engaging the Pentecostals in ecumenical movement by other Christians is very important derives from the experience that among Pentecostals themselves, the idea and commitment to ecumenism appears undeveloped. The openness towards ecumenical dialogue in some Pentecostal groups appears very difficult for several reasons, viz: numerous and unidentifiable number of members or groups, the continuous and fluctuating structure or organisation of Pentecostal communities and their general tendency to conservatism and exclusivism if not absolute closure in themselves.

Notwithstanding these obstacles, we are convinced that engaging Pentecostals in the ecumenical dialogue will certainly enrich the larger Christian family for better, especially by their bringing to the table the concrete personal experience of the Holy Spirit in the life of the believer for fruitful and dynamic Christian witnessing.

Vincent Chukwumamkpam Ifeme
Via Carlo Allegretti, 32
63076 Montepandone (AP)
vinchuxz@yahoo.com or c.ifeme@urbaniana.edu

Keywords

Pentecostalism, Holy Spirit, Spirit-baptism, prophecy, worship, supernatural, preaching, healing, miracle, exorcism, eschatology, miracles, non-denominationalism.

Parole chiave

Pentecostalismo, Spirito Santo, Spirito-battesimo, profezia, culto, soprannaturale, predicazione, guarigione, miracolo, esorcismo, escatologia, miracoli, aconfessionale.



**UN ŒCUMÉNISME PRÉMATURÉ EN ITALIE MÉRIDIONALE:
MONACHISME GRÉCO-BYZANTIN ET ITALO-GREC
AU MILIEU D'UNE MOSAÏQUE DE CULTURES**

**A PREMATURE ECUMENISM IN SOUTHERN ITALY:
GRECO-BYZANTINE AND ITALO-GREEK MONACHISM
IN THE MIDDLE OF A MOSAIC OF CULTURES**

**UN ECUMENISMO PREMATURO NELL'ITALIA MERIDIONALE:
IL MONACHISMO GRECO-BIZANTINO E ITALO-GRECO
IN MEZZO A UN MOSAICO DI CULTURE**

Eleni Mataragka *

Abstract

In this study, we have tried to outline the main characteristics of the Byzantine Empire that allow us to better comprehend the evolutionary historic events started in the 11th century. More specifically, we have tried to explain the major components of the Greek-Byzantine presence in southern Italy for two centuries, and at the same time to demonstrate that this dominant culture was the basis of a multicultural history started in the 11th century. This was also a driving force in the Empire's takeover of other existing western cultures. The effectiveness of this process derives not only from language and religion as unifying elements, but also from administrative capacities. Greek-Byzantine culture could be said to have created a common consciousness until the end of Byzantine domination, which contributed to attenuate the signs of multiculturalism in southern Italy in the presence of such imperial oecumenism. This multiculturalism progressed and intensified after the fall of Bari to the Normans and the dissociation of the Italian province from Greek-Byzantine powerhouse, Constantinople.

* Docteure en histoire de l'université de Toulouse-Jean-Jaurès et de l'université d'Athènes, chercheuse post-doctorante de l'Université de Toulouse-Jean-Jaurès, candidate à l'EFR et à l'EFA.

Dans cette étude nous avons essayé d'esquisser certains traits principaux de l'Empire byzantin qui permettront de mieux comprendre les évolutions historiques à partir du XI^e siècle. Plus précisément, on a essayé d'expliquer les composantes majeures de l'histoire gréco-byzantine en Italie méridionale pendant deux siècles et en même temps de démontrer que cette culture dominante a été la base d'une histoire multiculturelle à partir du XI^e siècle. Ceci se traduit par son emprise et son pouvoir exercé sur les autres cultures occidentales. L'efficacité de ce processus ne découle pas seulement de la langue et de la religion en tant qu'éléments d'unification, mais aussi des capacités administratives. On pourra dire que la culture gréco-byzantine a créé une conscience commune jusqu'à la fin de la domination byzantine, telle qu'elle a contribué à une atténuation des signes de multi-culturalité en Italie méridionale devant cet œcuménisme impérial. Cette multi-culturalité progresse et s'intensifie après la chute de Bari aux Normands et l'éloignement de la province italienne de la bulle nucléaire gréco-byzantine, Constantinople.

In questo studio abbiamo cercato di delineare alcune delle principali caratteristiche dell'impero bizantino che ci permetteranno di comprendere meglio gli sviluppi storici a partire dall'XI secolo. Più precisamente, abbiamo cercato di spiegare le principali componenti della storia greco-bizantina nell'Italia meridionale durante due secoli e allo stesso tempo di dimostrare che questa cultura dominante è stata la base di una storia multiculturale a partire dall'XI secolo. Ciò si riflette nella sua presa di potere sulle altre culture occidentali. L'efficacia di questo processo non deriva solo dalla lingua e dalla religione come elementi unificanti, ma anche dalla capacità amministrativa. Si potrebbe dire che la cultura greco-bizantina abbia creato una coscienza comune fino alla fine della dominazione bizantina, tale da contribuire ad attenuare i segni della multiculturalità nell'Italia meridionale di fronte a un tale ecumenismo imperiale. Questa multiculturalità progredisce e si intensifica dopo la caduta di Bari in mano ai Normanni e l'allontanamento della provincia italiana dall'ingerenza greco-bizantina di Costantinopoli.

1. Substrat de l'Italie du Sud à l'aube du XI^e

Le début du XI^e siècle vint bouleverser l'équilibre des deux siècles précédents. Les relations avec Byzance subissent une série d'aléas à tout niveau dont le schisme a confirmé l'émancipation du monde occidental et lui a donné la démarche à suivre pour un nouvel ordre de choses.

Lors de l'arrivée des Normands en Italie méridionale et en Sicile, le paysage politique était complexe¹, il était composé de centres d'influence idéologique, politique et culturel très divers qui souvent rivalisaient entre eux : duchés longobards de Bénévent et de Capoue, principauté de Salerne, duché de Naples, catépanat byzantin d'Italie, abbayes influentes de Saint-Benoît, du Mont-Cassin, de Saint-Vincent à Volturno et de Sainte-Sophie de Bénévent, villes maritimes autonomes de Gaète et d'Amalfi. Les incursions arabes de Sicile encore musulmane assombrissaient ce paysage politique, sujet à de multiples scissions². La population de l'Italie méridionale, ainsi que celle de l'Empire avait depuis toujours été composée d'une multitude d'ethnies: la Calabre, une partie de la Basilicate et la Terre d'Otrante étaient en majorité grecques, le reste de l'Italie méridionale était longobarde. Sur ces territoires vivaient également des Slaves, des Arabes et des Juifs³. En Calabre et en Terre d'Otrante dominait le rite de l'Église de Constantinople, tandis que la population occupant le reste du territoire suivait l'Église latine de Rome, sans toutefois que cette appartenance ethnico-religieuse coïncide à chaque fois avec les frontières politiques et administratives. Ainsi, au début du XI^e siècle, l'Apulie fit partie de l'Empire, mais la population était principalement composée de Longobards qui suivaient le rite latin. Pour le reste, on rencontre des

¹ V. VON FALKENHAUSEN, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Suditalien vom 9. bis zum 11. Jahrhundert*, *Schriften zur Geistesgeschichte des ostlichen Europa* 1, Wiesbaden, 1967; G. A. LOUD, *The age of Robert Guiscard: southern Italy and the Norman conquest*, New York, 2000, pp. 12-57.

² G. NOYÉ, *La Calabre entre Byzantins, Sarrasins et Normands*, dans E. Cuozzo - J. M. Martin (éd.), *Cavalieri alla conquista del Sud. Studi sull'Italia normanna in "Memoria di Leon-Robert Menager"*, Centro Europeo di Studi Normanni, Collana di fonti e studi 4, Roma 1998, pp. 96-110.

³ A. GUILLOU - K. TCHEREMISSINOFF, *Note sur la culture arabe et la culture slave dans le Catépanat d'Italie (Xe-XI^e siècles)*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, tome 88, n. 2. 1976, pp. 677-692. V. VON FALKENHAUSEN, *Il popolamento: etnie, fedi, insediamenti, Terra e uomini nel Mezzogiorno normanno-svevo*, Atti delle settime giornate normanno-sveve, dans G. Musca (éd.), Bari, 15-17 octobre 1985, Centro studi normanno-svevi, Università degli Studi di Bari, Atti 7, p. 39.

minorités sur le territoire du Sud: des Grecs orthodoxes en Sicile, en Campanie et en Apulie; des Arabes et des Longobards en Calabre. Toutes ces populations composaient une mosaïque de cultures appartenant pour chacune d'entre elles à un groupe déterminé par la langue et la religion: des musulmans, des Grecs et des Latins⁴.

À la suite à la conquête normande de l'Italie du Sud cet espace géographique et social multiculturel devait accueillir une nouvelle culture, destinée à marquer décisivement les siècles suivants.

2. Les moines de la *Règle* saint Basile dans une société multi-ethnique

Il serait bien intéressant de voir le rôle de l'Italie méridionale comme *relai* pour ainsi dire entre la spiritualité orientale et la spiritualité occidentale⁵. Cela est évident quand on étudie le culte de saint Nicolas, transporté de Myre à Bari, de saint Luc, de saint Marc, de saint Mathieu, de saint André, etc. Le culte de saint Michel, si vénéré en Orient, se propage par le mont Gargano et deviendra une des grandes dévotions des Lombards et des Normands plus tard. Saint Come et saint Damien, saint Serge, saint Georges, saint Christophe, les quarante martyres de Sébaste, saint Éphrem, saint Antoine, sainte Thècle, sainte Euphémie conquièrent Rome et l'Occident après avoir été vénérés spécialement par les moines grecs de l'Italie méridionale. La dévotion byzantine de sainte Sophie, transportée à Bénévent, saint Helianus, saint Mercure, etc. sont des saints venus d'Orient. Les moines de l'époque sont les modèles les plus vivants de la multiculturalité dans la région méridionale, non seulement par leur rôle unificateur dans la pratique de leur vie, mais également dans leur manière de vivre ces aventures itinérantes. Ils montrent à travers leur personne la transmission des éléments de la culture et de la civilisation de tous les peuples précédents. Ce sont eux qui transmettent les influences réciproques parmi les civilisations, soit romaine-byzantine, soit romaine-

⁴ G. A. LOUD, *Montecassino and Benevento in the Middle Ages. Essays in South Italian Church History*, dans «Variorum Collected Studies Series» CS 673, 200 (Francesco Panarelli), Aldershot: Ashgate, 2000, pp. 15, 37, 54; V. VON FALKENHAUSEN, *South Italian Sources*, dans *Byzantine and Crusaders in Non-Greek Sources (1025-1204)*, Oxford, 2006, pp. 96 et 101.

⁵ P. GOUBERT, *Quelques aspects de l'hellénisme en Italie Méridionale au Moyen-Âge*, dans *L'ultimo ellenismo nell'Italia Meridionale*, publié à côté du siège du centre d'études, Spolète, 1958, pp. 299-312.

latine, soit byzantine, soit italo-byzantine, soit germanique, soit arabe, soit slave, soit normande à travers leur fonction de missionnaires. C'est par leurs refuges, que ce soit des cryptes, des cryptes érémitiques, des grottes, des monastères cénobitiques ou des monastères, ou encore des *laura* ou des *lavra* qu'ils peuvent transmettre les lettres, les rites, les manuscrits diplomatiques écrits en grec ou en latin pour que l'on puisse aujourd'hui valoriser et évaluer l'histoire de l'époque. En outre, toutes ces formes de monachisme viennent aussi de saint Jean Climaque ou le Sinaïtique (†600) sur l'Échelle Sainte (en grec ancien κλίμαξ) qui affirme que les états monastiques (καταστάσεις) sont au nombre de trois: la vie dans la vertu, mais en retrait et en solitude; la vie en silence avec un ou deux autres moines et la vie cénobitique. L'histoire des Basiliens d'Italie pourrait être divisée en cinq périodes: tout d'abord, le monachisme italo-grec qui fut importé par Justinien avec la byzantinisation progressive des provinces italiennes de l'Empire byzantin. À partir du VII^e siècle, il bénéficie de l'afflux des moines qui fuyaient la Syrie et l'Égypte à cause des invasions perses et arabes. Cet afflux s'accroît à la suite des persécutions iconoclastes du VIII^e siècle, car dans les provinces byzantines de l'Italie méridionale, les lois iconoclastes ne furent jamais en vigueur. Au IX^e siècle, l'occupation de la Sicile par les Arabes détermina la concentration du monachisme italo-grec en Calabre, dans les Pouilles et dans la Lucanie.

Le monachisme grec de l'Italie forme un chapitre important aussi bien dans l'histoire ecclésiastique que dans l'Église nationale italienne. Les relations entre l'Église grecque et l'Église latine (mentionnées ci-dessus) restent tendues dans ces extrémités territoriales où elles se touchent et se heurtent au cours des siècles. La complexité culturelle et ethnique, la position de certains monastères et les relations des moines italo-grecs avec les Byzantins, la culture des moines, les formes du mouvement monastique, les origines de la byzantinisation du monachisme dans *il Mezzogiorno*, les relations des moines latins avec les moines grecs, la vie des saints et de leur importance dans l'histoire du monachisme ont bien démontré la raison de la continuation de l'élément grec dans cette partie de l'Empire byzantin. Borsari a très bien démontré dans sa monographie que le Moyen-Âge en Italie du Sud, l'anti-normand et l'hellénisme sont des questions religieuses inséparables⁶. Dans les régions du sud-est, hormis la Terre d'Otrante (provisoirement) et la majeure partie de la

⁶ S. BORSARI, *La bizantinizzazione religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, dans *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, t., XIX, 1950, pp. 209-225; t., XX, 1951, pp. 5-20.

Calabre, le pouvoir de l'empereur ainsi que la présence grecque est plus dense en Lucanie centrale et orientale, en Calabre septentrionale et sur le littoral de l'Apulie. Il faut pourtant retenir que la population surtout à l'intérieur des terres apuliennes restait en son fond lombarde, voire latine de langue, de religion et de culture selon le droit lombard. Au reste, entre les zones hellénisées et les zones latines, il n'y avait pas de frontières précises, seulement à certains endroits, les deux *nations* se mêlaient l'une à l'autre en un enchevêtrement difficile à préciser. Il reste qu'en cette partie de l'Italie méridionale, si le phénomène de byzantinisation n'a pas été si compact, il a été en maint endroit notablement répandu et entretenu⁷. Dans la partie restante de l'Italie méridionale, la Terre d'Otrante, la Calabre centrale et méridionale, l'influence linguistique, religieuse et culturelle de Byzance fut profondément implantée.

L'histoire du monachisme grec en Italie méridionale s'inscrit dans l'espace des diversités régionales tout au long des époques qui se succédèrent. Si on pouvait préciser cette histoire sur la carte géographique, elle se présenterait de la façon suivante: une poussée du sud au nord, de la Sicile en Calabre et plus haut, en Lucanie, qui s'achèverait sur la fondation de Grottaferrata, aux portes de Rome où le monachisme grec s'était installé depuis fort longtemps dans cette fondation monastique.

Dans une période dont les limites chronologiques sont l'expansion graduelle des Arabes en Sicile et les suites de la conquête normande, l'hagiographie calabraise nous expose la biographie mouvementée d'un impressionnant cortège d'une vingtaine à peu près de saints. C'est un corpus riche qui permet d'acquérir, là où l'historiographie byzantine et les chroniques latines sont presque muettes ou trop sommaires, une large vision de la société, où les saints remplissent leur fonction. Leurs exploits sont décrits dans des Vies, longues ou brèves conservées en grec ou en latin, ainsi que dans quelques notices du Synaxaire. Après une étude des témoignages entre le X^e siècle et le XVI^e siècle, une affirmation profonde vient d'être vue: que les saints célèbres dans l'Italie méridionale grecque sont ceux qui sont aussi célèbres dans l'Orient byzantin. Plus précisément à partir du X^e siècle, le Typikon des saints italo-grecs suivit le Typikon liturgique constantinopolitain⁸.

⁷ J. DECARREAU, *Normands, papes et moines. Cinquante ans de conquête et de politique religieuse en Italie méridionale et en Sicile, (milieu du XI^e siècle - début du XII^e siècle)*, A. & J. Picard, Paris, 1974, pp. 18-21.

⁸ Les saints siculo-calabrais du X^e siècle dont une courte biographie n'est conservée que dans le Synaxaire de Constantinople sont saint Luc de Taormine et saint Simon de Calabre

L'Italie méridionale est une région privilégiée pour l'historien de la civilisation, où se rencontrent, s'affrontent et cohabitent des populations de races diverses et sous des régimes politiques successifs; ce sont ici les Latins, les Arabes et les Grecs⁹.

Avec le même titre que l'article du fameux historien sur l'Italie du Sud s'inscrit la notion de la grécité de la région par la présence des moines. À part l'élément grec en tant qu'origine, la situation monastique grecque devra être replacée ensuite dans son cadre qui est celui de la vie des populations grecques de l'Italie du Sud et de la Sicile dans laquelle il s'insère étroitement. L'événement merveilleux du monachisme, surtout au X^e siècle, se distingue par la place qu'occupent les moines grecs vivant dans un milieu de nature multiculturelle comme on en rencontre dans les populations grecques, latines, arabes, juives et slaves. Je me réserve de dire que si l'on se réfère de nos jours au monachisme italo-grec c'est parce qu'il resta stable dans son principe et qu'il résista aux influences étrangères, ces deux traits lui donnent aux yeux des profanes son apparente inertie, si proche des populations rurales dont il est, en général, issu et qui dépendent matériellement ou spirituellement de lui.

3. Le monachisme gréco-byzantin et italo-grec en Italie du Sud

L'histoire du monachisme italo-grec jusqu'à la fin du premier millénaire s'inscrit dans un cadre parallèle à celui du monachisme byzantin oriental. Tous les deux ont une base juridique canonique, disciplinaire, liturgique et ascétique, d'autant plus que le monachisme basilien fut une continuité du monachisme syriaque, palestinien, égyptien bien influencé par la réforme du sévère moine saint Théodore Studite¹⁰. Les moines italo-

dans «BHG» 2300; H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanum e codice Sirmondiano nunc Berolinesi adjectis synaxariis selectis. (Propylæum ad Acta sanctorum novembris)*, C. P., col., Bruxelles, 1902, pp. 19913-20030 et 23555-24037.

⁹ A. GUILLOU, *Grecs d'Italie du Sud et de Sicile au Moyen-Âge: les moines*, dans «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire» 75 (1963), p. 79.

¹⁰ A. PERTUSI, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia Meridionale*, *Atti della seconda settimana internazionale di Studio Mendola*, 30 août - 6 septembre 1962, Milano, 1965, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Vita e Pensiero, Milano 1965; T. MINISCI, *Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco*, dans *Il Monachesimo Orientale* dans «Orientalia Christiana Analecta» 153 (1958), pp. 215-

grecs vivaient selon la règle de saint Basile ou selon les règles de saint Théodore le Studite et de tous les Pères¹¹. Tous les moines savaient concilier la vie contemplative (βίος θεωρητικός) à la vie active (βίος πρακτικός)¹². Je tiens à signaler que le nom des moines *Basiliens* fut employé pour la première fois au début du XI^e siècle par la Curia romaine pour désigner les moines grecs de l'Italie méridionale. L'expression *Règle de saint Basile* est donc née en Occident et s'est étendue à partir du XVI^e siècle à de nombreux moines orientaux de rite byzantin. En outre, la Calabre devient par excellence la terre des moines et des ermites. Elle est au X^e siècle, une nouvelle Thébaïde dont la réputation se transmet à travers tout le monde byzantin jusqu'à Constantinople et Jérusalem.

Les exemples de nombreux saints italo-grecs s'appliquent aussi à la vie cénobitique commune. Cette situation a continué pratiquement jusqu'à la fin du XI^e siècle: saint Élie le jeune (823-903), saint Élie le Spéléote (864-960), saint Fantin (X^e siècle), saint Nicodème de Calabre (900-970), saint Vitale de Castronovo (†990), saint Léon-Luc (X^e siècle), saint Luc de Démena ou d'Armento (†993), saint Christophoro, Sabas et Macarios (fin du X^e siècle). On rencontre les premiers signes de la vie cénobitique à côté de la zone de Mercurion vers la fin du X^e siècle. Disciples de saint Théodore le Studite ainsi que du saint Athanase d'Athos, les moines *calabro-siculi* pouvaient être au courant des transformations de l'ambiance monastique constantinopolitaine et athonique à travers des pèlerinages ou des voyages à Constantinople et au mont Athos, à Jérusalem, à Alexandrie, dans le Péloponnèse, en Thessalie, à Thessalonique où à l'inverse à travers des œuvres liturgiques, canoniques, ascétiques des pionniers du

233; S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia Meridionale prenormanna*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1963, p. 94; D. PAPACHRYSAANTHOU, *La vie monastique, dans Les campagnes byzantines du VIII^e et au XI^e siècle, Ermitages, groupes, communautés*, dans «Byzantion» 153 (1973), pp. 158-180; A. GUILLOU, *Il monachesimo greco in Italia Meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, cité; une discussion vivante avec A. Pertusi sur les formes et l'organisation du monachisme italo-grec influencé par le monachisme byzantin.

¹¹ *La Grande Catéchèse*, J. Cozza-Luzi (éd.), Nuovae Patrum, Bibliothecae, n. II, Rome, 1888, pp. 36 et 44; J. LEROY, *La vie quotidienne du moine studite*, dans «Irenikon» 27, 1954; MINISCI, *Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco*, cité, p. 224.

¹² «Il est clair que l'activité des moines grecs en Sicile, en Calabre, à Lucanie et à l'Apulie au X^e siècle était impressionnante. C'étaient eux qui avaient transformé les forêts, les terres en terres cultivées» (GUILLOU, *Il monachesimo greco in Italia Meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, cité).

monachisme byzantin. Ainsi, l'échange des rapports culturels ne cesse de faire ses preuves¹³. Cet échange culturel apporte ses fruits à un héritage de témoignages comme celui de la Chronique de Monemvasie où l'on apprend que des groupes de Byzantins émigrés de Patras arrivèrent à Reggio de Calabre, également que d'autres en provenance de Sparte se rendirent à Démène en Sicile après l'invasion des Slaves dans le Péloponnèse¹⁴. L'exemple de saint Grégoire le Décapolite (†842) fait aussi preuve du contact de l'Orient avec l'Occident d'autant plus que le saint après sa rencontre avec saint Giuseppe l'hymnographe a accompli son pèlerinage à Rome. Il partit de Thessalonique en passant par Corinthe et Reggio et peu après sur le chemin du retour par Syracuse et Otrante où il eut des relations avec les communautés italo-grecques¹⁵.

4. *Vies (Bíoi) des saints italo-grecs: un exemple de coexistence et d'interculturalité*

Saint Phantin le jeune, d'origine calabraise, nous montre avec ses disciples (Vitale et Nicéphore) cet itinéraire dans le Péloponnèse et plus précisément à Corinthe, puis son retour à Athènes pour un pèlerinage à la Vierge pour célébrer les reliques de saint André, un passage ensuite à Larissa et enfin à Thessalonique où il passa les dernières années de sa vie¹⁶. Lenormant a écrit:

La vie de saint Nil est l'unique document qui nous fait pénétrer dans la vie des provinces méridionales d'Italie du temps de la domination byzantine et des incursions sarrasines... Personnellement, je ne pense pas me tromper en disant que rien ne nous fait davantage pénétrer d'une façon si vive dans l'existence du monde de Calabre du X^e siècle¹⁷.

¹³ F. RUSSO, *Relazioni culturali tra la Calabria e l'Oriente Bizantino nel Medioevo*, dans «Bollettino della Badia Greca di Grottaaferrata» n. s. t. VII (1953), pp. 58-60.

¹⁴ A. BON, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, dans «Revue des études byzantines» 10/1 (1952), pp. 34-35.

¹⁵ F. DVORNIK, *La vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IX^e siècle*, Faculté des Lettres, Paris, 1926, pp. 41, 58.

¹⁶ G. DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles* dans «Byzantion» 29/30 (1959/60), (Hommage à la mémoire de Ciro Giannelli), pp. 89-173, ici pp. 163-164; B. CAPPELLI, *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, Fausto Fiorentino Editrice, Napoli, 1963, p. 185.

¹⁷ F. LENORMANT, *La Grande Grèce, paysages et histoire, littoral de la mer Ionienne*,

Le cas de saint Nil est le modèle du saint qui a incarné au sens propre du terme ce qu'on appelle l'*histoire multiculturelle* dans l'Italie méridionale pour de nombreuses raisons. Premièrement, parce que saint Nil fut le personnage le plus connu et le plus réputé, mais aussi incontestablement par toute sorte de hiérarchie sociale ou administrative dans une ambiance instable au milieu du X^e siècle, dans la province byzantine. Son influence portait une puissance incontestable dont personne ne put résister. Des centaines d'exemples pris à travers sa vie et à travers ses expériences montrent l'envergure de sa personnalité. De plus, la fondation du monastère de Crottaferrata (Cryptopherre), un chef-d'œuvre de construction à l'époque de l'an 1000 par le saint lui-même au cœur presque de Rome, prouve l'histoire multiculturelle de l'élément grec d'autant plus que ce monastère de rite grec ou byzantin atteste tous les jours l'unité de l'Église dans ses multiples traditions de spiritualité et de culture. Les moines italo-grecs vivant dans les régions qui échappaient à l'autorité byzantine entretenaient des relations spirituelles aussi bien avec les hauts fonctionnaires et représentants du pouvoir byzantin qu'avec les dignitaires et souverains étrangers. Un des exemples de cette affirmation vient aussi de la vie de saint Nil (†1004) qui recevait les visites du juge de l'Italie méridionale et de Calabre, Eupraxios, du domestique des scholes d'Occident, Léon, du métropolitain de Calabre, Théophylacte, et d'un protestataire nommé Nicolas. Il les considérait comme ses disciples et les conseillait afin de les aider à suivre l'enseignement du Christ¹⁸. Le gouverneur des territoires byzantins d'Italie conseilla même à un haut personnage qu'il avait épargné suite à l'intervention de Nil, de faire une

Vol. I, 1881, p. 341.

¹⁸ *Vie de Saint Nil de Rossano*, G. Giovanelli (éd) dans «BHG» 1370: Βίος και πολιτεία του οσίου πατρός ημών Νείλου του Νέου. Testo originale Greco e studio introduttivo, (Codice Greco criptense B.b. II), «B. H. G» 1370, Grottaferrata, 1972, ici chap. 46-49, pp. 90-93, chap. 52, pp. 94-95, chap. 53-56, pp. 95-98; DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles*, cité, pp. 157-160; le domestique des scholes, Léon, pourrait être identifié à Léon Phocas, promu à cette fonction par Romain II en 960, mais l'éditeur de la *Vie de Nil de Rossano* date la visite de Léon en 970-971 (traduction, pp. 249-250), alors que Léon Phocas connaissait le discrédit et l'exil, voir J. P. CHEYNET, *Les Phocas, Appendice*, dans G. DAGRON - H. MIHAESCU, *Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, (Le monde byzantin), pp. 289-315, Paris, 1995, repris dans *La société byzantine, l'apport des sceaux*, t. 2, pp. 473-497, Paris, 2008, ici pp. 485, 494.

icône du saint afin de lui rendre grâce¹⁹. Il eut aussi une entrevue avec un fameux et savant médecin juif appelé Domnoulos²⁰. Le cas de saint Nil se décrit aussi par sa vie comme intermédiaire entre la cour impériale et les habitants de Rossano avec la mise à feu des chelandia par les mêmes habitants. Juste pour que le saint apaise la situation entre les deux côtés, il arriva à convaincre le furieux Nicéphore de les pardonner en échange d'une somme des 500 nomismata²¹.

La renommée du saint grandissait de jour en jour. Un eunuque du palais impérial en visite de Rossano invite Nil à Constantinople pour qu'il lui confère la tonsure ainsi qu'à sa mère, mais Nil déjà sexagénaire refuse ce voyage d'autant plus qu'il rejette de la même façon d'être exempté du danger arabe par faveur spéciale de l'émir de Palerme. Après les chrétiens byzantins et les Juifs, ce furent les musulmans qui reconnurent la supériorité de Nil. Cependant, une fois prévue la chute de la Calabre aux mains des Agarènes, le saint choisit de passer le reste de sa vie avec les Latins: «puisqu'il n'était point connu et honoré chez eux»²². Saint Sabas de Collesano (†990-991), surnommé aussi le Jeune pour le distinguer du grand Sabas de Palestine, est un des Siciliens d'origine byzantine qui au X^e siècle se réfugie en Calabre pour échapper à l'invasion musulmane.

Son exemple, cette fois-ci, se présente assez intéressant parallèlement à la vie des saints auprès des empereurs germaniques. Il réussit à s'attirer l'affection de l'empereur Otton II. Ce favoritisme pour le saint se manifesta après la délivrance du fils du prince de Salerne et du fils

¹⁹ *Vie de Saint Nil de Rossano*, chap. 62, p. 103.

²⁰ C. COLAFEMMINA, *I mestieri degli ebrei nella Calabria medievale dans Mestieri, lavoro e professioni nella Calabria medievale: tecniche, organizzazioni, linguaggi*, «Atti dell'VIII congresso storico calabrese», Soveria Mannelli, 1993, pp. 327-339; F. LUZZATI-LAGANA, *Catechesi e spiritualità nella vita di s. Nilo di Rossano: donne, ebrei e santa follia*, dans «Quaderni storici» 31/93 (1996), pp. 709-737; ID., *La figura di Donnolo nello specchio della vita di Saint Nilo di Rossano*, dans *Šabbatey Donnolo. Scienza e cultura ebraica nell'Italia del secolo X*, G. Lacerenza (éd.), Naples, 2004, pp. 69-103.

²¹ J. C. CHEYNET, *Pouvoir et contestation à Byzance (963-1210)*, in «Byzantina Sorbonensia» 9 (1990), p. 21; V. VLYSIDOU, *Des armées byzantines dans l'Occident (V^e-XI^e siècles)*, «Institute for Byzantine Research Series» 5, Athènes, 2008, pp. 399-400.

²² DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles*, cité, pp. 159-160, 163; G. A. LOUD, *Montecassino and Benevento in the Middle Ages. Essays in South Italian Church History*, cité, p. 38; J. M. SANSTERRE, *Les coryphées des apôtres, Rome et la papauté dans les Vies des saints Nil et Barthelemy de Grottaferrata*, «Byzantion», 55 (1985), pp. 521-524; E. FOLLIERI, *I santi della Calabria bizantina*, dans *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative*. Atti del primo e secondo Incontro di studi bizantini, Reggio Calabria 1974, p. 115.

du patrice d'Amalfi gardés en otages par l'empereur. La réception de Sabas à la cour germanique fut assez remarquable et grâce au saint, l'empereur rendit les deux fils. Malheureusement, le saint mourut peu après à Rome, aux côtés de l'impératrice venue le pleurer²³. La Calabre bien sûr, ne faisait pas partie du monde musulman, mais elle allait s'intégrer au monde latin. C'était un nouveau cadre culturel pour les saints méridionaux.

Les moines byzantins s'orientèrent vers l'Italie du Sud pour des raisons analysées ci-dessus et les hommes politiques de l'Apulie les accueillirent dans le but d'initier les autochtones à une grécisation afin d'assurer la paix. Par exemple, en Apulie et dans la partie septentrionale de la Basilicata, on apprend la vie de deux moines saints d'origine sicilienne: Luc d'Armento et Vitale de Castronovo. Ils vécurent là les dernières années de leur vie. Vers le X^e siècle, après une aventure itinérante, saint Luc d'Armento se rendit à Seminara comme disciple de saint Élie le Spéléote et à Noépoli où il vécut à côté d'une église consacrée à saint Pierre, puis il se dirigea plus au nord au monastère de Saint-Giuliano dans un territoire dépendant du prince de Salerne. Après, il se retrouva sous le diocèse d'Otton I, encore plus au nord jusqu'à ce qu'il découvre un lieu démuni où il fonda un monastère consacré à la Vierge et à saint Pierre dans la région de la vallée d'Agri où il mourut en 984. D'autre part, saint Vitale après plusieurs aventures, s'installa dans une caverne entre Turri (une localisation bien ambiguë) et Armento pendant les années du gouvernement de Luc au monastère d'Armento. Il y construisit une église avec l'aide de ses disciples, puis au nord à Rapolla, il construisit un monastère où il s'installa et mourut vers 990²⁴. Or, à cette époque, les régions longobardes ne se privaient pas de groupes grecs venus surtout de la Calabre et qui s'installèrent pour des raisons évidentes à Salerne, à Amalfi et aux confins des territoires byzantins²⁵.

²³ *Vie de Saint Sabas fils de Christophore*, I. Cozza-Luzzi (éd), «BHG» 1611: *Historia et laudes SS. Sabae et Macarii Iuniorum e Sicilia auctore Oreste Patriarcha Hierosolymitano* (1893), pp. 5-70, ici chap. 50, pp. 321-322; DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles*, cité, p. 138; A. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur (IX^e-XIV^e siècle)*, dans «Collection de l'École Française de Rome» (2009), p. 179.

²⁴ *Vie de saint Luc de Démena* «BHL» 4978 dans «Acta Sanctorum Octobre» VI, traduit en latin, pp. 337-341, traduit en latin dans «AA.SS. Octobre» VI, pp. 337-341; J. GAY, *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin depuis l'avènement de Basile I jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et Rome, 90, I-II, Paris, 1904, pp. 235-236.

²⁵ «Codex Diplomaticus Cavensis», Vol. I-VIII, Neapoli (après Neapoli, Pisis,

La plupart du temps, les moines italo-grecs étaient itinérants²⁶, fait qui explique en partie du moins la complexité de la situation des territoires, des possessions et enfin de compte du composite des maîtres et des vassaux : saint Nil par exemple, comme on lit au début de sa biographie, s'est rendu au monastère de Saint-Nazaire (situé au-dessus de Mercure dans la principauté de Salerne dans la vallée du Lao, au nord-ouest de la Calabre). Il fit la connaissance d'ascètes de grande renommée comme Jean le Grand, Phantin le Jeune et Zacharie qui voulaient le recevoir dans la vie monastique. Il dut arriver par la côte méridionale de Cilento et dépasser le golf de Policastro pour éviter les peines de l'autorité de Rossano dues à sa décision de s'orienter vers le monachisme²⁷. Or, les incursions arabes contraignirent Nil à retourner dans les environs de sa ville natale. Une fois parti pour la Grèce, saint Phantin s'installa à la chapelle de Saint-Adrien et c'est là que saint Nil vit s'établir autour de lui une petite communauté d'une douzaine de moines environ. Pendant un quart de siècle (de 952 à 978) le saint resta en contact avec les habitants de la ville de Rossano et leurs problèmes quotidiens²⁸. Une caractéristique de la multiculturalité de la région est de constater qu'après un épisode lors d'une catastrophe naturelle à Rossano, le saint prit la route pour faire une enquête personnelle sur le désastre. Pour qu'il ne soit pas reconnu, il revêtit un manteau d'une fourrure de renard. Les enfants se moquèrent de lui et lui lancèrent des pierres en le traitant de toutes sortes de noms tels que *caloyer bulgare, franc et arménien* fort injurieux, paraît-il, pour les Byzantins de l'époque²⁹.

Par la suite, il s'avança dans la terre longobarde et se rendit au

Mediolani), 1873-1893, n. 151, 521, 568, 607, 622, 628, 726, 801, 1068, 1103, 1216.

²⁶ GAY, *L'Italie méridional et l'Empire byzantin*, cité, p. 255.

²⁷ *Vita et conversatio sancti et deiferi patris nostri Nili*, dans J. P. MIGNE, *P. G.*, CXX, coll. 16-165 (trad. it. a cura dello ieromonaco Giovanelli Germano), San Nilo fondatore di Grottaferrata, Badia di Grottaferrata, 4-6; F. BURGARELLA, *L'eparchia di Mercurio: territorio e insediamenti*, dans «Rivista di studi bizantini e Neollenici» 39 (2002), pp. 59-92; «BHG» 1370, *Vie de Saint Nil de Rossano*, chap. 4, éd. Giovanelli, 1971, p. 50.

²⁸ «BHG» 1370, chap. 36, éd. Giovanelli p. 82.

²⁹ ID., chap. 41, p. 86; A. GUILLOU, *Migration et présence slaves en Italie du VI^e au XI^e siècle*, dans «Culture et société en Italie byzantine, VI^e-XI^e siècle» IV, Variorum Reprints CS 76, London, 1973, p. 15; I. DUJCEV, *La Bulgaria medievale fra Bisanzio e Roma*, Felix Ravenna, 3^eme série 46, 1968, p. 87; V. V. FALKENHAUSEN, *La vita di S. Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina*, dans Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 Settembre -1 Ottobre, 1986, Rossano-Grottaferrata, 1989, pp. 285-286; M. MCCORMICK, *The Imperial edge: Byzantine identity, movement and integration, A. D. 650-950*, dans *Studies on the internal diaspora of the Byzantine empire*, H. H. Arweiler and A. E. Laiou (éd.), 17-25, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1998, p. 18.

monastère bénédictin Saint-Michel de Valleluce, à travers la rivière Rapido (terre bénévontaine) dont il devint higoumène en 981 par volonté d'Aligerne, troisième fondateur de l'abbaye de Mont-Cassin. Il était également en relation avec le prince de Capoue et c'est sur les instances de ce dernier que Nil fut accueilli au monastère du Mont-Cassin, en 981. Il vécut dans une dépendance du Mont-Cassin, au monastère de Saint-Michel à Valleluce pendant 15 ans³⁰. Il se dirigea vers Capoue, au monastère de Serperi près de Gaète où il resta pendant dix ans. Il le quitta pour se rendre à Rome, mais une fois arrivé à Tusculo, il s'arrêta au monastère grec de Saint-Agathe où il resta jusqu'à sa mort³¹. Le pèlerinage de saint Nil pourrait vraiment être comparé à une mission des citoyens cosmopolites qui offrent leurs services aux laïcs, voire dans le cas de Nil, dans le but de guérir les malades spirituels surtout ceux qui étaient possédés par le démon. Lui, par humilité évitait d'agir directement: il faisait intervenir certains des prêtres. Il en envoyait d'autres: «vers les tombes des bienheureux apôtres et martyrs qui se trouvent à Rome»³² et il leur apparaissait en chemin pour chasser les démons. Voilà, qui implique une réelle adhésion à un acte de dévotion traditionnel chez les moines italo-grecs, comme du reste chez beaucoup de leurs confrères gréco-orientaux³³.

L'auteur de la vie de Nil de Rossano écrivit pour se distinguer des Latins «τό ἡμέτερον γένοϋς»³⁴. Il serait vraiment intéressant pour la mixité des cultures et la coexistence de deux éléments rituels de rapporter le premier colloque de saint Nil avec les moines du Mont-Cassin concernant des sujets de la vie quotidienne des moines, comme par exemple le jeûne du samedi ou encore manger de la viande pour la première fois dans la vie

³⁰ *Vie de saint Nil*, cité, chap. 73, pp. 112-113; V. von FALKENHAUSEN, *Montecassino e Bisanzio dal IX al XII secolo*, dans *L'età dell'abate Desiderio, III, Storia, arte e cultura*, Atti del IV Convegno di studi sul Medioevo meridionale, Montecassino 1987, F. Avagliano - O. Pecere (éd.) (Miscellanea cassinese, 67), Montecassino, 1992, pp. 76-79; G. A. LOUD, *Montecassino and Benevento in the Middle Ages: Essays in South Italian Church History*, Aldershot: Ashgate, 2000, p. 38.

³¹ E. PONTIERI, *I primordi della feudalità calabrese*, dans «Nuova Rivista Storica» IV-V, (1922), pp. 4-5; *Vie de saint Nil*, cité, chap. 86, p. 72.

³² *Vie de saint Nil*, cité, chap. 59, p. 100.

³³ F. RUSSO, *La Peregrinatio dei santi italo-greci alle tombe degli apostoli Pietro e Paolo a Roma*, dans «BBGG», N. S. 22, 1968, pp. 89-99, ici pp. 95-98; J. M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e siècle - fin du IX^e siècle)*, (Académie Royale de Belgique, «Mémoires de la Classe des Lettres LXVI», fasc. 1, 1983), Palais des Académies, Bruxelles, 1983, pp. 150-152.

³⁴ «BHG» 1370, n. 90: τῷ ἡμετέρῳ γένοι.

du moine et beaucoup d'autres qui constituent le Typikon de la vie monastique de la région d'Italie méridionale. Un Typikon qui selon saint Nil suivit la tradition qui vient dès l'époque de saint Athanase, de saint Grégoire, de saint Basile, de Jean Chrysostome et en général des décisions des conciles œcuméniques. Ensuite, il les invitait à imiter le modèle du rituel byzantin³⁵. À l'époque de saint Nil, on mentionnera le cas de l'antipape Jean Philagathos (Jean XVI) qui était un moine d'origine grecque, comme Nil de Rossano. L'histoire multiculturelle de l'élément grec comme origine réside dans la grâce d'Otton II et de son épouse byzantine Théophano pour qu'il ait une brillante carrière. Cette carrière lui avait donné une grande influence à la cour impériale d'Occident et l'avait conduit jusqu'au siège de Plaisance, transformé pour lui en archevêché. En février 997, alors que le Pape Grégoire V, un cousin d'Otton III qui avait été chassé de Rome, il monta sur le trône pontifical à la faveur de circonstances qui virent des intérêts locaux se conjuguer avec des intrigues byzantines. Il ne réussit toutefois pas à se maintenir plus d'un an: Otton III réinstalla son cousin, l'antipape fut aveuglé et subit de cruels supplices³⁶. Devant ce fait, le saint qui avait prévu cette évolution avait maintes fois essayé de convaincre son compatriote de rester dans le monde auquel Dieu l'avait élevé de façon extraordinaire. Il le pria instamment par écrit de renoncer à la gloire humaine, car il en avait eu à satiété et de retourner à la quiétude de l'état monastique. La visite officielle de Nil à Rome doit être soulignée juste pour des raisons de sympathie à la personne de son compatriote. C'était en mars ou avril 998 que l'on note cette visite, une visite symbolique devant la coexistence des deux rites ou de deux mentalités et du rôle unificateur de saint Nil. Personne ne put lui renoncer d'autant plus qu'il se référait à un homme d'Église comme Philagathos et que les souverains occidentaux n'avaient pas à avoir peur, mais malgré leurs promesses, le pape cruel (Grégoire V) fit amener Philagathos et lui déchira son vêtement sacerdotal et le fit conduire à travers tout Rome. Le saint, fort affligé, retourna en toute hâte dans son monastère de Serperi. L'empereur germanique, soucieux de faire pénitence partit à pied de Rome pour le sanctuaire de l'archange Michel au mont Gargano. À son retour, il vint trouver humblement Nil à Serperi et reçut son pardon³⁷.

³⁵ *Vie de saint Nil*, cité, chap. 7, p. 116 (col.132).

³⁶ H. ZIMMERMANN, *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Gratz-Vienne-Cologne, 1968, pp. 105-113.

³⁷ T. E. MOEHS, *Gregorius V. A. Biographical Study*, Stuttgart, 1972, pp. 81-84.

Un extrait de la vie du saint démontre très clairement son rôle dans une société multiculturelle aux confins de Rome et tout près de l'Italie byzantine péninsulaire. Otton III, un empereur germanique, venu à Serperi, territoire latin (dans la région de Gaète) du rite byzantin [il considère les empereurs byzantins comme ses souverains]³⁸. Il lui arrive incidemment d'appeler Otton III "roi des Francs" et les territoires latins au nord de la Calabre constituent à ses yeux une terre étrangère. Cette recherche du pardon de l'empereur auprès de saint Nil démontre aussi les origines grecques d'Otton III, influencé par sa mère Théophano Skleraina. En tout cas, la supériorité et la suprématie du monachisme sont bien évidentes dans cet extrait non seulement au niveau politique par rapport aux hommes du pouvoir, mais surtout, selon le saint au niveau du mode de vie³⁹. L'ambition de Philagathos et l'attitude de Grégoire V à son égard ne font que renforcer une conviction déjà bien ancrée. La papauté n'échappe pas à la règle commune: elle est également regardée comme une «gloire humaine»⁴⁰. Un extrait de sa vie décrite par son disciple Barthelemy rapporte que:

Nil fut honoré, non seulement par les empereurs et les princes chrétiens, par les patriarches et les évêques, par les gens de sa race et ceux d'une langue différente, mais aussi par les tyrans païens⁴¹.

Donc, on affirme d'une part la multiculturalité de la région et d'autre part, le modèle athonite ou studitain du monachisme dans ce qu'on appelle *hesychia* et le triomphe «d'être libéré de l'espace urbain»⁴².

Un autre exemple de la mixité des cultures vivantes de l'époque, mais aussi de la vie itinérante est celui de saint Sabas le Jeune. Il est connu surtout à travers la documentation salernitaine comme le saint qui se trouvait dans la principauté de Salerne. En 986, une carte de *Codex Cavensis* rappelle que les habitants de la ville offrirent à saint Sabas et au moine Cosmas l'église de Saint-Giovanni à Vietre dans une banlieue

³⁸ *Vie de saint Nil*, cité, chap. 72, p. 112 (col. 124B): la renommée du saint est parvenue μέχρι...αὐτῶν τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων (en l'occurrence Basile II et Constantin VIII).

³⁹ E. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, dans *The Byzantine Saint*, University of Birmingham, Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, S. Hackel (éd.), (Studies Supplementary to Sobotnost, 5), Londres, 1981, pp. 96-98.

⁴⁰ *Vie de saint Nil*, cité, chap. 89, p. 126 (col 149A).

⁴¹ *Vie de saint Nil*, cité, chap. 14, pp. 61-62 (col. 40C).

⁴² PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, cité, pp. 94-95.

salernitaine. Aux confins de Salerne et de Basilicata, vers 986 à Vietre, une famille dont le père et le fils moururent, concéda à «Saba presbiter et abbas et cosma presbiter, qui fuerunt natibi ex genere grecorum» une «ecclesia bocabulum sancît iohanni» sous quelques conditions: «in ipsa ecclesia die noctuque officiare, sicut decet sacerdos grecos villanus. Et tota ipsa rebus laborare et operare et cultare, sicut locus ipse meruerit»⁴³.

De plus, on apprend par la *Bios* de saint Sabas ses mésaventures causées par les Sarrasins et ses déracinements d'un endroit à l'autre:

Il se retira “έν τῇ τοῦ Μερκουρίου ἐπαρχία... Καλαβρίας μεταξύ καί Λαγοβαρδίας κειμένη...” et plus tard dans le territoire de Latiniano “ὠχυρωμένῳ πάνυ Καστελλίῳ περιτυγχάνει πρὸς αὐταῖς ταῖς ὄχθραις ὄντι τοῦ ποταμοῦ. Σίγνον τοῦτον ἐπονομάζουσιν”⁴⁴.

Il y trouva une église dédiée à saint Laurent qu'il construisit de ses propres mains. Il retourna ensuite à Rome avec le moine Macare et avec Nicetas. Ensuite, il rentra à Amalfi où il vécut dans une grotte qu'il quitta quelque temps plus tard: «τοῖς τοῦ Λακκουνίγρου ὀρίοις, οὕτως τῇ τῶν Λατινῆν καλουμένου γλόττη»⁴⁵. Il se rendit encore une fois à Rome pour faire libérer le fils du prince de Salerne, otage d'Otton II et une autre fois pour obtenir la liberté du fils du patrice d'Amalfi (ὁ τῆς Ἀμάλφης πατρίκιος)⁴⁶. À partir de la même période, on a dans tout le territoire salernitain de nombreuses églises et des monastères gouvernés par des abbés de rituel grec⁴⁷ sans compter tous les témoignages de la composition ethnique grecque qui résidait sur la terre de la principauté. Saint Sabas faisait aussi des voyages pour visiter des monastères voisins de la région.

Ὁ δε μέγας Σάβας ἦν διακυβερνῶν και ποιμαίνων πάντας τοὺς μοναχοὺς τοὺς έν ὄλοις τοῖς σεμνεῖοις τυγχάνοντας, τοῦ τε Λατινιανοῦ καί τοῦ τε Μερκουρίου, καί τοῦ έν τῷ Λάκκῳ Νίγρῳ... καί ἦν αυτοῖς ἐπιστημονικώτατος ποδηγετής μέχρι βαθυτάτου γήρου⁴⁸.

⁴³ *Codice Diplomatico Cavensis*, vol. I- VIII, Neapoli (après Neapoli, Pisis, Mediolani) 1873-1893, ici 382, II, pp. 233-234.

⁴⁴ «BHG» 1611, n. 7, n. 9.

⁴⁵ *Ibid.*, n. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 47.

⁴⁷ *Saint-Lorenzo à Salerne fut gouverné par Nicodème*, CDC, II, coll. 309, an. 979; *Saint-Nicolas à Vietre fut gouverné par Efrassio*, CDC, IV, cc. 656, 692, «la dernière décennie du X^e siècle»; GAY, *L'Italie méridionale*, cité, p. 354.

⁴⁸ «BHG» 312 dans «1611», il y a des références sur des voyages du saint pour surveiller

La vie de saint Élie le Jeune né à Enna en Sicile autour de l'an 823 se décrit plutôt comme une vie de prophètes des personnes bibliques qui erre d'un endroit à l'autre. Il prédisait le futur. Cette vie itinérante lui permit d'accomplir une série de voyages en Méditerranée, dans les régions voisines de l'Italie, ensuite, il se rendit dans le Péloponnèse et plus tard aux environs de l'île de Corfou. Après sa mort, Georges le Calabrais transporta le cercueil du saint d'abord à Rossano, puis dans le Kastron de Bisignano. Ensuite, le cercueil fut déposé dans le monastère des Salines que Léon VI avait gratifié de propriétés et de sommes considérables. Ainsi naquit le culte du premier saint moine calabrais qui inaugura la série des saints siculo-calabrais⁴⁹. Dans la vie de saint Élie le Jeune, on rencontre un autre calabrais, déjà connu comme presbytère de l'église de Reggio qui émigra à Constantinople et qui devint peu après évêque de Corfou, vers l'an 887. Il figura comme Démétrios⁵⁰. Dans le cas du saint Élie le Spéléote (864-960), l'accent polémique et la tonalité cosmopolite de son homonyme cèdent la place à un esprit et à une vie terre à terre. À part les quelques aventures d'Élie en Sicile, à Rome, et à Patras, son hagiographe, le moine Kyriakos ne se préoccupe d'enregistrer que l'activité de son héros dans le microcosme d'une communauté de moines et de laïcs qui l'entourent. Élie le Spéléote est originaire de Reggio et est accompagné du moine Arsène. Vers l'an 888, ils subirent les mésaventures causées par les Sarrasins jusqu'au moment où il revint dans sa ville natale. La vie du saint indique sa dévotion à son rôle social dans la société italienne. Il défend les idéaux de la vie cénobitique. Il fait sa lutte personnelle à organiser une vie rurale⁵¹.

les monastères de la région voisine.

⁴⁹ DA COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles*, cité, pp. 95-109; S. CARUSO, *Sicilia e Calabria nell'agiografia storica italo-greca*, dans "Calabria Cristiana". *Società Religione Cultura nel territorio della Diocesi di Oppido Mamertina, Palmi*, Vol. I., ed. S. Leanza, 1999, pp. 566-569; Sur les voyages de saint Élie: E. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris, 1993, pp. 256-258; C'est cette errance extraordinaire qui fait de la première partie de cette Vie « un fantasioso romanzo agiografico » comme le prétend Saint Pricoco, *Un esempio di agiografia regionale: La Sicilia*, dans *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXVI, Santi e Demoni nell'alto medioevo occidentale (Secoli V-XI)*, Spoleto, 1989, p. 366; ID., *Monaci e santi di Sicilia*, dans *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Rubettino, Soveria Mannelli 1992, p. 285.

⁵⁰ G. ROSSI-TAIBBI, *Vita di Sant'Elia il Giovane*, Istituto Siciliano di Studi bizantini e neollenici, (Testi 7), Palermo 1962, p. 56.

⁵¹ *Vie de saint Élie le Spéléote*, «BHG» 581, dans «Acta Sanctorum Sep» III, pp. 848-

Son intervention avec l'expulsion des démons nous donne à certaines occasions un cadre plus frappant de la société calabraise du point de vue culturel, ainsi que de sa diversité ethnique. L'exemple d'un notable Gaudiosus harcelé par un démon et malgré son recours aux reliques des saints, il est venu auprès d'Élie, il exprima au saint son désir de se rendre à Palerme et d'obtenir sa guérison chez les médecins. Bien que le saint lui ait conseillé de patienter, Gaudiosus décida de s'embarquer pour la capitale de la Sicile. Alors que le bateau naviguait au large de Lyale, l'homme s'endormit, puis se réveilla et demanda à débarquer. C'était Élie, le grand docteur, qui avait tiré de son ventre le cochon de lait (γαλαθὸν χοῖρον) et l'avait plongé au fond de la mer⁵². Tout ce récit renforce l'histoire multiculturelle de la région bien grécisée. Gaudiosus cet homme au nom latin, se montre d'abord déçu par les sanctuaires anciens, il veut ensuite consulter les médecins qu'on ne trouve pas dans les limites du monde chrétien, mais dans le centre urbain musulman qu'était alors Palerme. Évidemment, à un certain moment, le saint intervient pour donner une solution chrétienne miraculeuse loin du monde musulman.

5. Œcuménisme de la culture byzantine en Italie du Sud du Xe siècle: monachisme et monastères

Le monachisme *Basilien* s'est étendu dans toute l'Apulie latine et la hiérarchie grecque s'est renforcée. Déjà par la lettre de Maxime le Confesseur, on se rend compte que grâce à la langue grecque, au milieu du VII^e siècle, il existe un certain nombre d'higoumènes et donc de nombreux monastères grecs. La période ottonienne (973-1002) a favorisé le prestige de l'élément grec malgré leur échec envers les musulmans contre la

887, «AASS Sep» III, coll. 68, ici p. 876, traduction latine M. V. Strazzeri (éd.), *Una traduzione dal greco ad uso dei Normanni: La vita latina de Sant'Elia lo Speleot*, «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania» 5 (1992) pp. 1-108.

⁵² S. EFTHYMIADIS, *Chrétiens et Sarrasins en Italie méridionale et en Asie Mineure (IX^e-XI^e siècle): essai d'étude comparée*, dans *Histoire et culture dans l'Italie byzantine: acquis et nouvelles recherches*, A. Jacob - J.-M. Martin - G. Noyé (éd.), «Collection de l'École Française de Rome» 363, Rome 2006, c. 59-60, p. 872; V. VON FALKENHAUSEN, *Reggio bizantina e normanna*, dans *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture de territori*, Ed. P. Arthur, Soveria Mannelli, 1991, pp. 265-266; S. CARUSO, *Tra scienza e ideologia. Medicina e taumaturgia nell'agiografia storica italo-greca*, dans *Atti del VI Congresso Nazionale dell'associazione Italiana de Studi Bizantini*, Catania-Messina, 2-5 Ottobre, T. Creazzo and G. Strano (éd.), 2004, pp. 150 et 153.

Calabre et l'Apulie. Les saints moines italo-grecs diffusaient d'une part, la culture grecque dans les zones extrêmement significatives du point de vue sociopolitique et militaire entre le conflit des deux empires et de l'autre, ils amplifiaient l'autorité byzantine dans le monde occidental, mais maintenant à la cour germanique, surtout après le mariage d'Otton II avec la princesse grecque Théophano (nièce de Jean Tsimiskès et la mère d'Otton III), la cour ottonienne était prête à imiter le modèle byzantin.

Le monachisme italo-grec ou italo-byzantin pendant tous ces siècles, cultivait presque les mêmes principes de la vie monastique byzantine. La vie de ces moines ou moines saints consistait en une lutte continuelle contre les passions humaines et les désirs de leurs corps, c'est pourquoi avec cet ascétisme si rigoureux, les jeûnes, les veillées, les genuflexions, les psalmodies, la solitude, la souffrance vont de pair avec les moines byzantins, mais cela ne signifie pas que leur arrivée dans un territoire latin changea leur façon de vivre, bien au contraire il y a des preuves qui indiquent que cette acculturation devint petit à petit, p. ex. quand Sabas fuit vers Amalfi, «ἡσυχία κατά τι σπήλαιον ὑπεράνω τῶν Ἀτρανῶν ὑπάρχων προσέκειτο»⁵³ et l'histoire de Sabas continue avec son isolement à Salerne dans une «σπήλαιον ὀχυρώμενον καί δύσβατον τοῖς πολλοῖς»⁵⁴.

L'exemple de saint Vitale de Castronovo n'est pas loin de cette mentalité grecque malgré son séjour sur un territoire latin. Au moment de sa mort, il recommanda à ses disciples: «insistite ieiuniis, abstinentiis, lacrymis, genuflexionibus, lectionibus, psalmodiis, orationibus»⁵⁵.

L'échange ne s'arrête pas aux deux directions: de Sicile et de Calabre vers les territoires byzantins et des territoires byzantins vers les régions de l'Italie Centro-Méridionale: Saint Athanase de Catane quitta sa ville accompagné de sa famille après l'incursion des Arabes pour se diriger vers le Péloponnèse où il devint évêque et il essaya de greciser les Slaves de la région⁵⁶. L'importance de l'œuvre des saints italo-grecs et plus particulièrement celle de saint Nil consiste en un nouveau mode du monachisme intégré dans la tradition religieuse latine, voire italienne, abandonnant dans une grande partie l'érémisme oriental déjà mis à part par un grand nombre de moines vers la fin du X^e siècle, début XI^e siècle. Ces moines italo-grecs sont devenus les instruments importants de la

⁵³ «BHG» 1611, n. 22, un endroit près d'Amalfi.

⁵⁴ *Ibid.*, n. 45.

⁵⁵ «BHL» 8967, n. 17.

⁵⁶ A. BON, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris, 1951, p. 67, n. 5.

culture et de la civilisation pour toutes les populations opposées parmi les dominations longobardes, byzantines, arabes et vers la fin du XI^e siècle, les dominations normandes. La production littéraire s'épanouit à partir du X^e siècle. Les vies des saints et les œuvres hymnographiques de saint Nil de Rossano et de ses disciples, les moines Paul et Barthelemy y sont très bien représentés au X^e et au XI^e siècle. Dans ce domaine, la culture italo-grecque de la période politiquement byzantine se développe surtout en Calabre. Comme le constate Peters-Custot: «à la fin du X^e siècle, la Calabre méridionale est majoritairement, voire totalement grecque. Tous les documents calabrais conservés antérieurs à l'an 1060 sont en langue grecque»⁵⁷. La culture gréco-byzantine se trace également dans les cryptes et les grottes de Salento (Terre d'Otrante)⁵⁸. L'histoire la plus récente de Carpignano commence en réalité à partir du X^e siècle, tout au milieu de la domination byzantine. Pour celui qui voudrait vraiment revivre l'époque byzantine, il ne reste qu'à descendre l'escalier de l'ermitage de Sainte-Marina et de Sainte-Christine et de voir les fresques aux couleurs vives qui représentent les habits des saints, les pierres précieuses et les enseignes grecques qui évoquent au cours des siècles, la puissance de la foi de ces gens. Les fresques de Théophylacte sont datées de l'an 959, tout comme celle de l'artiste Eustathios (1020), ainsi que les enseignes de Léon et de Chrysolea. De nos jours en Apulie, le plus ancien ermitage des deux Saintes de Carpignano date du début du IX^e siècle. Il ne faut pas oublier que la fresque représente saint Nicolaos entre sainte Christine et le moine saint Théodore, ce brillant moine du monastère de Studite à Constantinople

⁵⁷ A. PETERS-CUSTOT, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine*; Introduction, p. 9; L. SANTO, *La Parva Catechesis di Teodoro Studita in Italia meridionale: un nuovo testimone ritrovato a Melfi, in Basilicata*, dans «Rivista di Studi bizantini e neoellenici», n.s. 52 (2015), pp. 93-164, [2016], ici p. 97.

⁵⁸ P. MARTI, *Ruderi e monumenti della penisola Salentina*, Lecce 1932; C. DIEHL, *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*, Paris 1894, reimpr. Rome 1967; C. D. FONSECA- A. R. BRUNO - V. INGROSSO - A. MAROTTA, *Gli insediamenti rupestri medioevali nel Basso Salento*, Congedo Editore, Galatina 1979; E. BERTAUX, *L'art dans l'Italie méridionale. De la fin de l'empire romain à la conquête de Charles d'Anjou*, Paris, 1903; C. DE GIORGI, *La provincia di Lecce. Bozzetti di viaggio*, t. II, Lecce, 1882-1888; G. GABRIELLI, *Inventario topografico e bibliografico delle cripte eremitiche di Puglia*, Rome, 1936; A. MEDEA, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, Rome 1939; A. PRANDI, *Elementi bizantini e non bizantini nei santuari rupestri della Puglia e della Basilicata*, dans *La Chiesa greca in Italia dall VIII al XVI secolo*, Atti del Convegno interecclesiale, Bari, 1969, Padova 1973; M. FALLA-CASTELFRANCHI, *Influenza bizantina nel Salento. La pittura monumentale*, Ed. Salentine, Galatina 2001.

qui s'opposa au mouvement iconoclaste. La fresque de ce saint prouve encore une fois, la grande diffusion du canon discipline de saint Studite dans l'Italie méridionale.



Jésus-Christ au trône et l'Évangélisation par Théophylacte (959).

+ Μνήσθ[η]τη, Κ[ύρι]ε, τοῦ δούλου σου Λέων- τος πρεσβι[τέ]ρου κ[αί] τη(ς) συ[λ]βίου αὐτοῦ Χρυσό- λεας κ[αί] Παύλ[ου] του υιοῦ αὐτοῦ. Α|ΛΥ)ν. Γραφεν δια χνιρ[ος] Θεοφυλά- κ]του ζογράφου ιχηνί Μα]ήο ἰνδικτιόν[ος] β ε]τους ς- υ ξ ζ. L'an du monde 6467 correspond à l'année 959.



Fresque d'Eustathe où Jésus-Christ bénit de la façon grecque et tout à côté, la Vierge avec Jésus Christ (1020).

+ Μν[ή]σ[θη]τι, Κ[ύρι]ε, του δούλου σου Ἀδριανού και της σηνβίου αὐτου κ[αί] τον τ[έ]κνων αὐτοῦ του που λω ἀνηκοδομή σ]αντος και ἀνηστο ρ]ήσαντ[ος] της πανσ[έ]πτας ὑπονάω ταύτας. Μηνί [μαρ[τίω] (ἰνδικτιόνος γ ετ[ους] ς- φ κ η. Γραφεν δηα χνιρ[ος] Εὐσταθίου ζογράφου. Ἀμὴν. L'an du monde 6528 correspond à l'année 1020.

Un autre exemple du monachisme byzantin dans le territoire sud-apulien se trouve à Corigliano dont l'origine du nom a sa propre histoire. Selon l'administration byzantine⁵⁹ du VI^e siècle, jusqu'à la fin de la domination byzantine Corigliano était aux mains des Byzantins grâce à la vie cénobitique des moines basilien sous le nom de *Sinodia*, consacré à saint Georgios. Situé à une distance de deux kilomètres environ du village actuel, ce monastère est daté du début du IX^e siècle. C'est un des plus riches monastères de la Terre d'Otrante et on peut le comparer à celui de Casole près d'Otrante et à celui de Nardo en ce qui concerne la correspondance des lettres durant les siècles d'une obscurité générale⁶⁰. Le monastère a joué un grand rôle dans la propagation de la langue, de la culture et de la civilisation grecque et plus précisément dans la copie des manuscrits qui ont été véhiculés dans toute l'Italie⁶¹. Otton I vers 969 s'aperçut que les moines de Corigliano contribuaient au retour des Grecs. Il les a persécutés et il les a forcés à se disperser. Après dix ans de mésaventures, les moines sont rentrés et se sont mis en coalition avec les moines grecs du monastère de Saint-Nicolas de Casole, près d'Otrante, avec qui ils ont partagé la passion des lettres et de l'enseignement. Ces moines, itinérants, se sont réunis au monastère cénobitique de Saint-Nicolas où ils cultivaient les terres du village offertes généreusement par le peuple, sous la condition que les moines procurent de la nourriture et un abri à tous ceux qui se trouvaient sous leur protection⁶².

Un des exemples de la multiculturalité à l'époque de la domination byzantine pendant le règne de Nicéphore Phocas (963-969) fut présenté

⁵⁹ P. STOMEIO, *Cognomi greci e civiltà bizantina nel Salento*, vol. II, Ed. Salentine, Galatina, 1979, p. 79. En réalité, il explique que le nom de Corigliano est issu de grec Chorion, qui s'est transformé plus tard en raison du dialecte griko, Cho(r)iana, Corigliano.

⁶⁰ C. DE GIORGI, *La provincia di Lecce*, Bozzetti di viaggio, Lecce, 1882, rééd. en 1975, Galatina, p. 347. En effet, à Corigliano, le 23 Avril de chaque année, une liturgie est consacrée à saint Georges (selon le calendrier byzantin).

⁶¹ On pourrait supposer que cet essor du monastère est dû à l'arrivée des Grecs au VI^e siècle. L'empereur distribuait des parcelles de terres pour les cultiver. Les Grecs seraient aussi responsables des populations locales. De cette façon, on supposera que les choria (d'où le nom de Corigliano), représentait une première forme d'habitat basée sur la famille même monastique. Les moines grecs, comme propriétaires de terre ont fondé une *casale* et plus tard une sorte de *masseria* sur place.

⁶² G. GIANFREDA, *Iconografia di Otranto tra Oriente e Occidente*, Lecce, 1994; P. P. RODOTA, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, Consenza, Brenner, 1986, 3 Vol. Rome, Salomoni, 1758-1763 l'édition originale, ici vol. I, Chap X, §6, pp. 381- 383; G. MOROSI, *Studi sui dialetti greci della terra d'Otranto*, Ed. Salentine, Lecce 1870, p. 208.

comme un Castro ou Castello sous le nom de « Massafra » dirigé par un *gastaldi* qui réunit toutes les fonctions de la ville. Trifilio fut le *gastaldi* d'origine grecque, avec Ioannis selon une décision judiciaire de l'an 970 de Trifilio⁶³. Dès l'an 967, dans la région reconquise par les Byzantins, on peut observer une nouvelle colonisation de Tarente et de Massafra par des populations de langue grecque qui vinrent des côtes orientales de l'Empire byzantin comme la Cappadoce. Selon la dernière décision mentionnée, la population de Massafra se compose de Grecs et de Latins bien que l'administration se trouve parmi les Grecs. Du coup pendant cette période, le ravin de Massafra accueillit des moines byzantins, probablement des moines d'origine de la Cappadoce qui créèrent dans les grottes et les cavernes une communauté monastique de qualité unique. Ils ont emporté avec eux l'art de l'iconographie dont le peintre de la Vergine de la Scala fit son œuvre dans de nombreuses églises rupestres de la région. L'origine orientale fut bien évidente par les fresques des saints comme des frères martyrs d'Élasippe et de Mélésippe ou de Speusippe et de Néonille. De même, les villages rupestres ont une certaine ressemblance avec le modèle des colombiers de la Cappadoce (de Zelbe)⁶⁴. D'après les fouilles archéologiques de la région, Caprara découvrit des inscriptions grecques dans des églises rupestres incrustées au rocher comme l'église de Saint-Siméon à Famosa, indice que la plupart des habitants parlaient le grec malgré leur minorité par rapport aux Latins, ce qui explique la vie monastique⁶⁵. On rencontre aujourd'hui encore un autre exemple du modèle oriental dans l'Italie du Sud, dans le village de Mottola.

Des chercheurs performants se sont penchés sur ce phénomène comme Gregorovius, Diehl, Bertaux, Medea en nommant ces cryptes *les grottes de Dieu*. Mottola pourrait très facilement constituer l'exemple d'une continuité et d'une histoire multiculturelle malgré l'élément chrétien de la région. La population y vécut du V^e siècle sans interruption jusqu'à l'époque moderne. Dès l'époque de la première colonisation byzantine et

⁶³ G. MASTRANGELO, *Le Vergine, la cerva e la Scala*, Comitato Festa Patronale Madonna della Scala e Archeogruppo, E. Iacovelli, Massafra 2004, pp. 43-47, archive du Monastère de Mont-Cassin; ID., *Un giudicato longobardo del 970 in Terra d'Otranto*, dans «Annali della II Facolta di Giurisprudenza di Taranto», Anno IV, Cacucci, Bari, 2011, pp. 299-321.

⁶⁴ R. CAPRARA, *Societa ed economia nei villagi rupestri*, Schena Editore, Fasano, 2001, p. 245; C. DEMENGE, *Pigeonniers et rochers byzantins de Cappadoce*, dans «Archeologia» 311 (1995), pp. 51-52.

⁶⁵ Ivi p. 71.

des incursions des barbares, après avec la domination lombarde (VII^e-IX^e siècle), par la suite sous l'occupation de Tarente par les Arabes (IX^e siècle), pendant la reconquête byzantine (IX^e-XI^e siècle), sous la domination normande (XI^e-XII^e siècle), sous les Souabes (XII^e-XIII^e siècle) jusqu'à l'époque des rois angevins (XIII^e-XIV^e siècle) et finalement sous les Aragonais (XV^e siècle). Il était assez fréquent de rencontrer, surtout à Mottola, des églises souterraines qui ont été construites selon les besoins du culte proche du modèle architectural oriental byzantin. Ces églises ont été construites dans un style très simple et pauvre avec un couloir qui menait à une aile/monocli, situé à l'intérieur⁶⁶.

On rencontre un autre exemple oriental, une autre Cappadoce au milieu de la Terre d'Otrante dans l'église pariétale de Saint-Angel à Mottola avec deux espaces souterrains⁶⁷. Du point de vue liturgique (Typikon) l'église aurait dû suivre le Typikon orthodoxe vu que le sanctuaire se termine à l'est par un arc en plein cintre. Selon Diehl sur un arc, on peut distinguer les traces d'une fresque datée de l'an 800 qui représente Pandokrátor entre les Archanges saint Michel et Gabriel, une des plus belles fresques parmi les églises rupestres de la Pouille⁶⁸. Dans l'église souterraine, on y découvre la Prière avec Pandokrátor, et saint Basile, le pionnier du monachisme oriental, ainsi que saint Andreas le protecteur de l'église byzantine. Parmi les saints, on y découvre aussi une fresque bien-aimée de l'iconographie latine, celle de saint Pierre. La présence de tous ces saints démontre l'effort d'un équilibre continu surtout à partir du XI^e siècle entre le rite oriental byzantin, bien enraciné dans la Pouille depuis la domination byzantine (IX^e-XI^e siècle) et le rite occidental transmis par les Longobards au début et par la suite avec les Normands. De cette façon, les inscriptions latines se mélangent à celles inscrites en grec et les saints latins s'entremêlent aux saints orientaux (orthodoxes) de sorte que la Terre d'Otrante dans le premier millénaire entretient deux cultures bien conservées jusqu'à nos jours⁶⁹.

⁶⁶ Mottola. *Le grotte di Dio, Tra Storia, Arte e Natura*, POP Puglia, 1994-1999, Comune di Mottola Assessorato alla Cultura, Mottola, 2000, p. 11.

⁶⁷ La seule église avec deux niveaux souterrains, où le premier servait de cimetière selon le modèle oriental. Sur le terrain, on peut distinguer deux tombeaux enterrés.

⁶⁸ C. DIEHL, *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*, Paris, 1894, rééd. à Rome, 1967.

⁶⁹ Voir photos de l'église de Saint-Ange de Mottola; MEDEA, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*, cité, pp. 214-216; ID., *La Puglia tra Bisanzio ed Occidente (civiltà e culture in Puglia, II)*, Milano 1981, pp. 37-116.



L'église de Saint-Ange à Mottola



Les fresques de l'église souterraine de Saint-Ange



L'église de Saint-Ange à Mottola



Les deux niveaux de l'église de Saint-Ange

Le monastère de Saint-Nicolas de Pergolète un peu plus loin de Galatone, nous rappelle son origine basilienne vu que ce monastère a été construit pendant l'époque de Basile I. On rencontre des parchemins datés de l'an 879 avec le rapport sur un prêtre Dionysios. Jusqu'au X^e siècle, l'endroit était un culte de la liturgie byzantine ainsi qu'un lieu d'enseignement pour les moines. Par la suite, ce monastère a été transmis aux Bénédictins par l'intermédiaire des Normands⁷⁰.



Le monastère de Saint-Nicolas de Pergolète

Sur ce territoire purement byzantin, du moins au niveau politique, Lucanie par sa recherche archéologique, nous découvrons trois cryptes à Melfi, (Madonna delle Spinelle, Sainte-Lucie et Sainte-Marguerite), d'origine occidentale *latine*.

⁷⁰ K. KRUMBACHER, «Byzantinische Zeitschrift: Bibliographische Notizen und kleinere Mitteilungen», Vol. IV, Teubner, 1895, p. 65.



Crypte de Sainte-Lucie à Melfi

Le plus ancien monastère apulien qui ait été mis à jour est celui de Saint-Pierre de Tarente d'où le plus ancien document grec s'élève à l'an 975: le catépan d'Italie, Michel, confirme des privilèges au monastère et il décide de laisser libre de toute servitude certaines possessions. Concernant l'Apulie latine, dont la ville offrait une grande diffusion du monachisme byzantin, Bari devint le centre de colonie grecque⁷¹.



Fresque de l'église de Saint-Pierre à Otranto

Jésus-Christ lave les pieds de ses disciples (saint Pierre). L'inscription grecque écrit ce que Pierre dit à Jésus-Christ: «ου μη νίψεις τούς πόδας μου εις τον αιωνα» Jésus répond: «εάν μην νίψω σε, ουκ έχεις μέρος μετ'εμού». Pierre répond: «Κύριε μη τους πόδας μου μόνον αλλά και τās χείρας και την κεφαλήν»⁷².

⁷¹ *Il Codice diplomatico barese I G. B. Nitto de Rossi-F. Nitti, 1964, Le pergamene del Duomo di Bari (952-1264), Bari, 1897. Cette source contient beaucoup de cartes latines signées en grec dont le document le plus ancien remonte à l'an 963.*

⁷² Il est remarquable de pouvoir contempler les couleurs du visage de Jésus-Christ, avec

Dans la ville de Gérace (en grec Ierakas, la sainte Kyriaki des Byzantins) qui se situe presque au sud-est de Calabre dans la ville-Kastello, on rencontre l'église de Jean-Chrysostome datée du IX^e siècle qui représente le signe de la multiculturalité de l'époque. L'église se trouve entre deux autres églises: celle de Saint-François d'Assise et celle du Cœur de Jésus-Christ. L'église de Cattolica, de Santa Severina, de Rossano ou de l'église de Patir sont des monuments incontestables de l'époque byzantine: Léon le Philosophe ou le Mathématicien dans *Diatyposis* (886-911): [...erat et Sancta Severina Metropolis...] une métropole qui, de sa position (un surnom bien connu comme le bateau de la pierre) constituait la ville-kastello des Byzantins. On n'est pas certain de l'existence d'une sainte avec un tel prénom, mais ce qui est certain, c'est que Nicéphore Phocas l'avait aussi surnommée comme Nicopolis, ville qu'on rencontre aussi dans l'Épire. Mais en Calabre, la ville la plus fameuse des grottes érémitiques des moines était à Meliccouca où se trouve la crypte de Saint-Élie le Spéléote, vers le X^e siècle⁷³.



Cattolica di Stilo (Reggio) et l'intérieur de Cattolica di Stilo.

les yeux grands ouverts. Cette fresque nous évoque les fresques du X^e siècle dans les églises grecques comme celles de Saint-Luc et de Protothronos de Naxos: M. F. CASTELFRANCHI, *Influenza bizantina nel Salento, La pittura monumentale*, Ed. Salentine, Galatina 2001, pp. 22-23.

⁷³ Simposio su *Sant'Elia il Giovane (Siculo) e San Filareto l'Ortolano simboli di pace, amore, speranza, preghiera e unità*, Sacra Arcidiocesi Ortodossa d'Italia e Malta presso il Monastero dei Santi Elia il Giovane e Filareto l'Ortolano, 5-7 aprile 2013.



Saint Phantinos passe une grande majorité de sa vie à Melicucca aux côtés de saint Élie le Spéléote.

Conclusion

Au niveau religieux, le monachisme semble le seul remède sur l'échiquier des pouvoirs surtout sur la terre Calabraise dépourvue des saints anciens contrairement à la Sicile. De l'autre, il y a un nombre bien limité de saints du sanctoral byzantin ancien qui fut introduit en Calabre et un nombre encore moins important de saints calabrais dont la renommée atteignit Byzance avant l'aube du X^e siècle. Ceux qui reconnaissent la supériorité et le prestige de l'habit monastique sont les représentants de la population rurale qui est la moins protégée, de toute part vulnérable face aux raids des Sarrasins, aux superstitions et aux pratiques magiques, ainsi qu'à l'autoritarisme des puissants et des représentants du pouvoir politique⁷⁴.

⁷⁴ A. GUILLOU, *Grecs d'Italie du Sud et de Sicile au Moyen-Âge: les moines*, dans «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome» 75, pp. 79-110, repris dans «Culture et société en Italie byzantine, VI^e-XI^e siècle» XIII. Variorum Reprints CS 76, London, pp. 88-97.



Saint Élie le Spéléote et la grotte Saint-Élie le Spéléote (X^e siècle)

Si *le moine est un livre vivant* comme le décrit Saint Cyrille Philéote⁷⁵, c'est par les *bioi* des saints italo-grecs qui prouvent la particularité de leur monachisme toujours tout près des deux mondes.

Les saints d'Italie méridionale apparus au fil d'une continuité qui met en évidence plus de permanences que de ruptures entre les deux périodes byzantine et normande constituent sans aucun doute l'expression d'idées dont les traits majeurs se retrouvent dans des contextes différents et se développent au sein du christianisme paléochrétien et médiéval⁷⁶. «On n'est saint que pour les autres et par les autres. On est saint pour servir les humbles, l'emporter sur les forces du mal et rétablir un équilibre

⁷⁵ E. SGOLOGOS, *La vie de saint Cyrille Philéote*, Bruxelles, 1964, p. 272.

⁷⁶ Les découvertes archéologiques dans les sanctuaires italo-grecs datent de 1990 et leurs résultats affirment une présence monastique assez forte à partir de la domination byzantine durant la dynastie macédonienne. Les régions monastiques les plus habitées étaient la province de Saline, Mercurio en Calabre et Latiniano en Basilicate: V. VON. FALKENHAUSEN, *I monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia dopo l'avvento dei Normanni: continuità e mutamenti*, dans *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale*, Atti del II Convegno Internazionale di Studi (Taranto - Mottola, 31 ottobre-4 novembre 1973), Taranto 1977, pp. 197-219; F. ZAGARI, *L'eparchia delle Saline. Archeologia e topografia nel territorio dei Brutti tra la tarda Antichità e l'alto Medioevo*, Roma, 2006.

perdu»⁷⁷. J. M. Sansterre observe que les textes hagiographiques révèlent des traits caractéristiques du monachisme italo-grec, comme «la mobilité voire l'instabilité, la diversité des genres de vie, la flexibilité des parcours individuels et la fluidité institutionnelle»⁷⁸. L. R. Ménager a présenté d'une façon remarquable la situation multiculturelle sud-italienne:

Quant au substrat, il avait ceci d'original, il participait à trois types de civilisation aussi hétérogènes que les sociétés lombardes, byzantine et arabe établies sur des territoires latins et réunifiées sous l'égide de conquérants nordiques eux-mêmes assimilés depuis peu aux normes franques⁷⁹.

Alors la région méridionale de par sa position territoriale démontre un héritage culturel de diverses civilisations installées depuis longtemps.

Guistino Fortunato soutient que même en Italie, on rencontre deux civilisations, une civilisation nordique et une méridionale: c'est la géographie et l'histoire qui différencient les sociétés⁸⁰. En tant qu'historien, il disait que toutes les périodes politiques et historiques de l'Italie du Sud avec leurs éléments supplémentaires (monachisme byzantin, latin, période normande, frédéricienne, angevine, aragonaise) avaient abouti à ce que:

*Dopo tutto, ben altro è stato il mio intendimento: questo, cioè, che lo studio della storia valga un bel nulla, quale che sia il suo campo, se essa non serve a farci ritrovare nel passato e apprendervi la ragione del presente*⁸¹.

⁷⁷ A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen-Âge*, Paris, 1999, pp. 19-25.

⁷⁸ J. M. SANSTERRE, *Le monachisme bénédictin et le monachisme italo grec au X^e et dans la première moitié du XI^e siècle: relations et distinctions*. Disponible sur: https://www.academia.edu/5057600/Le_monachisme_benédictin_et_le_monachisme_italo-grec_au_Xe_et_dans_la_premiere_moitie_du_XIe_siecle_relations_et_distinctions_2006. Lien consulté le 19 février 2017.

⁷⁹ L. R. MENAGER, *La législation sud italienne sous la domination normande*, dans «Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo» XVI, pp. 439-496, 1968, ici p. 439.

⁸⁰ Les villages, les campagnes, les ethnicités, les groupes ethniques et religieux ont des cultures différentes à des niveaux d'hétérogénéité différents. En réalité, la culture d'un village dans le sud de l'Italie pourrait se différencier de la culture d'un village dans l'Italie du Nord, mais tous les deux appartiennent à une culture italienne commune qui la différencie des villages allemands.

⁸¹ «Après tout, je comprenais mieux que l'étude de l'histoire quel que soit son domaine

Mots clés

Empire Byzantin, Italie du Sud, monachisme gréco-byzantin, cultures, multiculturalité, coexistences, œcuménisme.

Keywords

Byzantine empire, South Italy, byzantine-greek monasticism, cultures, multiculturalism, coexistence, oecumenism.

Parole chiave

Impero bizantino, Sud Italia, monachesimo greco-bizantino, culture, multiculturalismo, convivenza, ecumenismo.

**I DOGMI MARIANI
NELLA TEOLOGIA DI JOHN HENRY NEWMAN**

**THE MARIAN DOGMAS
IN JOHN HENRY NEWMAN'S THEOLOGY**

István Füleczi*

Abstract

John Henry Newman was born on February 21, 1801 in London. He died at the age of 89 on August 11, 1890. In this paper we have tried to outline the specific doctrine of Mary that Newman addressed: Mother of God; Perpetual virginity of Mary; Immaculate Conception of Mary; Assumption of Mary. In his theology, the Blessed Virgin Mary occupies a significant role. If we look at his Anglican and Catholic period it is clear: he has always searched for the figure of Mary, so inasmuch that we find the Marian dogmas in his theology. Newman has written many books. It may be said: Newman was a Father of the Church.

John Henry Newman è nato il 21 febbraio 1801 a Londra. Morì all'età di 89 anni, il 11 agosto 1890. In questo studio abbiamo delineato la dottrina specifica di Maria di cui si occupò Newman: Madre di Dio; Verginità di Maria; Immacolata Concezione; Assunzione di Maria. Nella sua teologia la Beata Vergine Maria era molto importante. Se esaminiamo il suo periodo anglicano e cattolico è chiaro: ha cercato la figura di Maria. Quindi nella sua teologia troviamo i dogmi mariani. Newman ha scritto molti libri. Si può dire: Newman era un Padre della Chiesa.

Introduzione

Il presente lavoro intende presentare la figura della Beata Vergine Maria così come emerge negli scritti teologici del cardinale San John Henry Newman. In particolare, esso vuole esaminare i dogmi mariani così

* Docente di teologia dogmatica presso il Pontificio Istituto Ecclesiastico Ungherese.

come sono trattati nella teologia di Newman¹. Dal punto di vista metodologico, si tenterà di esaminare anzitutto le opere principali di Newman che fanno riferimento alla Vergine Maria. Inoltre, si prenderanno in considerazione anche quei Padri della Chiesa citati da Newman, nonché alcuni studi particolari, come punti di riferimento nella sua mariologia. Circa la scelta del tema del presente lavoro, si ritiene che la figura del santo Cardinale inglese sia di particolare attualità. Ciò è stato ulteriormente rilevato a partire dalla sua recente canonizzazione (2019), grazie alla quale la Chiesa lo propone come modello di conversione per tutti i fedeli cattolici grazie alla sua accettazione della volontà di Dio e la sua profonda devozione alla Vergine Maria, vissute nel suo itinerario intellettuale e riscontrabili dalla sua produzione scientifica nell'ambito teologico.

San John Henry Newman personifica inoltre la passione per il dialogo con le altre confessioni cristiane, che ai nostri giorni necessita di essere ulteriormente promosso di fronte alle sfide che il mondo contemporaneo impone all'uomo, il quale sembra aver perso ogni riferimento alla sfera del religioso e anche a quei valori che dovrebbero essere alla base di ogni civiltà. In un simile contesto, Newman di certo potrebbe essere considerato una figura di riferimento per un dialogo aperto, sincero, onesto ed equilibrato. Egli aborrisce gli estremismi e i fanatismi, cercando sempre il bene che riteneva venisse da Dio in qualunque confessione o religione si trovasse.

La sua personalità, già di per sé, risulta esemplare, e ciò traspare anche dalle sue opere: uomo moderato, del tutto contrario ad ogni forma di estremismo, ma anche pratico, nel senso che ogni questione oggetto della sua investigazione scientifica nonché attinente all'ambito pastorale e al campo dell'insegnamento, è stata affrontata e pensata per dare una risposta ad un problema concreto. Uomo onesto, sia dal punto di vista della sua esistenza, ma anche come teologo. Sempre equilibrato e appassionato. La sua opera teologica, la sua investigazione, riflettono interamente, senza mai discostarsi, la sua personalità e la sua traiettoria spirituale di convinto cristiano, figlio della Chiesa, anglicana prima e cattolica dopo, senza però mai rinnegare le sue origini o vergognarsi di esse. È innegabile che lo studio dei Padri della Chiesa abbia portato Newman alla convinzione profonda di dover abbracciare la scelta cattolica. Ciò si è realizzato con un

¹ John Henry Newman nacque nel 1801 a Londra e morì nel 1890 a Birmingham. Fu il primogenito di una benestante famiglia, il padre era banchiere. La famiglia Newman visse e pensò in modo anglicano e tradizionale.

esercizio puramente intellettuale, accompagnato però da una preghiera intensa, che ha illuminato ulteriormente i suoi i passi. Sembra di dover dire che con Newnam si realizza ancora una volta quanto ebbe ad affermare Evagrio Pontico (345-399): “teologo è colui che prega”, nel senso che nella figura del Santo inglese possiamo intravedere un formidabile intreccio dei frutti dello studio e dello spirito di un’esistenza vissuta all’insegna di una fede limpida, totalmente “umana” e profondamente appassionata della ricerca di Dio.

1. Maria, Madre di Dio

Se vogliamo prendere in esame il tema *Maria come Madre Dio* nella teologia di Newman, possiamo dire all’inizio della trattazione di questo paragrafo che «non dobbiamo mai separare Gesù dalla Madre, da cui lo riceviamo; né la Madre da Gesù, il Salvatore, a cui Maria ci conduce»².

Il mistero centrale di Maria, ma anche il più arduo, è il mistero della sua “maternità divina”. Diversi e fra loro differenti piani ontologici vi si incrociano e quindi è necessario districarli se vogliamo cogliere il senso semplice ma anche profondo di questo titolo. [...] Come premessa a un unico fondamento di ogni ulteriore affermazione sta il fatto che “Gesù di Nazareth è il figlio carnale di Maria”³.

Per Newman fu molto importante l’apporto dei Padri della Chiesa anche per il termine “evangelico” di “Maria come Madre di Dio”:

Nel saggio sullo sviluppo e nella lettera a Pusey (1800-1882) si incontrano numerosi titoli della Beata Vergine attribuiti da Newman a San Proclo di Costantinopoli. Questi sono presi dalla *Oratio Sexta*: “*Laudatio Sancta Dei Genitricis Mariae*”. Questo sermone ha una lunghezza insolita e ha lo scopo di ritrarre la scena dell’Annunciazione, che è intervallata da lunghi dialoghi tra Maria e Giuseppe, e tra Maria e Gabriele. L’intero sermone presenta alcune peculiarità che lo differenziano dalle altre opere di Proclo, ritenute autentiche. Questo sermone deve essere probabilmente respinto come interpolazione e come appartenente a un periodo considerevolmente successivo. I dialoghi possono essere riferiti ai *Kontakia* di Romano o ad

² I. BIFFI, *Cristo, Maria e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 2014, p. 137.

³ J. AUER - J. RATZINGER, *Piccola Dogmatica Cattolica. Gesù il Salvatore. Soteriologia - Mariologia*, IV/2, Cittadella, Assisi 1993, pp. 610-611.

altri personaggi. In generale, i sermoni di Proclo richiedono ancora un esame molto critico per testare la loro autenticità⁴.

Per Newman la definizione di Theotokos è una verità fondamentale sulla Vergine Maria. La base di ciò risiede nel fatto che Newman accettò che esistevano dogmi che determinavano la dottrina della Chiesa e la retta fede. Un'altra questione che ha condotto Newman verso l'interesse per la maternità divina della Vergine Maria è stato il tema dell'incarnazione. Nelle Chiese protestanti infatti l'incarnazione di Cristo si focalizza sulla redenzione, senza prendere in considerazione la maternità e il ruolo di Maria, non ritenendola una tematica importante per la fede. Newman citò nella sua lettera a Pusey, a riguardo della maternità, Sant'Epifanio:

Di conseguenza, nel sermone che segue (se è suo), continua, illustrando il suo ufficio di Madre-Universale, come le è stato attribuito da Sant'Epifanio: Venite voi vergini da una Vergine, vieni tu che concepisci da lei che ha concepito, tu che hai partorito da colei che ha partorito, (voi) madri da una madre, tu che allatti da colei che ha allattato, (voi) fanciulle dalla fanciulla. È per questo motivo che la Vergine Maria ha assunto su di lei il nostro Signore Gesù Cristo con tutte queste divisioni della natura, sì che per tutte le donne che le fanno ricorso, può essere un soccorritore, e così ripristinare l'intera progenie della donna che viene a lei, essendo la Nuova Eva; mantenendo la verginità, come il Nuovo Adamo, il Signore Gesù Cristo, guarisce l'intera progenie (stirpe) degli uomini⁵.

Nel 1832 Newman così predicò su Maria: «Oggi celebriamo l'Annunciazione, poiché l'angelo Gabriele è stato inviato per dirle che dovrebbe essere la Madre di nostro Signore e che lo Spirito Santo è venuto su di lei e l'ha adombrata con il potere dell'Altissimo»⁶. Per Newman fu veramente molto importante il titolo di Theotokos, ciò si intravede anche nell'opera del filosofo Andrews, in cui viene riportata la lettera a Pusey:

Nella lettera di Pusey, Maria come Theotokos era per Newman il titolo mariano che riconosceva pienamente la santità e la grandezza di Maria. È

⁴ J. F. FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, Mediatrix Press, Post Falls 2019, p. 148.

⁵ J. H. NEWMAN, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey D.D. On his Recent Eirenicon*, Longmans, London 1866, p. 46.

⁶ L. GOVAERT, *Kardinal Newman's Mariologie und sein persönlicher Werdegang*, Pustet, Salzburg-München 1975, p. 33.

questo un titolo impressionante, scrisse Newman, che illustra e collega insieme le due prerogative di Maria, su cui mi sono ultimamente dilungato, la sua santità e la sua grandezza. È la questione della sua santità, è l'origine delle sue grandezze. Quale dignità può essere troppo grande per attribuire a lei che è strettamente legata, così intimamente, alla Parola eterna, come la Madre è con un figlio? [...]. Gli uomini a volte si chiedono perché la chiamiamo Madre della vita, della misericordia, della salvezza; che cosa sono tutti questi titoli rispetto a quel nome, Madre di Dio⁷?

L'accettazione del mistero dell'incarnazione aiutò i cristiani, vissuti all'epoca dei Padri della Chiesa, a capire che la natura umana era capace di portare Dio in sé. Ciò costituiva un pericolo nella dottrina degli gnostici, secondo la quale le cose materiali erano cattive, mentre quelle spirituali erano buone. Con l'incarnazione Dio prese realmente la nostra natura umana, ma non solo in apparenza, come insegnavano i docetisti, per i quali Gesù ebbe un corpo fittizio. Incarnandosi, Gesù santificò la nostra natura umana, in tal modo il ruolo di Maria assunse un'importanza fondamentale, avendo Ella portato il Figlio di Dio nel suo grembo. Così Maria mise alla luce non soltanto un essere umano, ma fu anche genitrice di Dio⁸. «Dio santificò la natura umana rovinata dal peccato»⁹.

La maggior parte dei teologi anglicani non si occupò della persona della Vergine Maria perché questo tema era troppo vicino alla Chiesa cattolica. Newman invece ruppe i costumi dell'epoca e tramite la Sacra Scrittura e la dottrina dei Padri della Chiesa cercò di descrivere la persona della Vergine Santa e il suo ruolo nella redenzione. Visto che durante la traduzione delle opere dei Padri della Chiesa si occupò anche di Sant'Atanasio, in cui era presente la venerazione della Vergine Maria, Newman stesso prestò sempre più attenzione alla conoscenza del pensiero patristico sulla Madre di Dio. I Padri della Chiesa orientale veneravano Maria come Theotokos, invece in Occidente soltanto Sisto III (432-440) ne istituì l'obbligo per la Chiesa dopo la definizione di Efeso, che proclamò il dogma affermando prima di tutto l'integrità dell'umanità e divinità di Gesù. Sant'Atanasio, «che partecipò al concilio in qualità di diacono e segretario del vescovo Alessandro di Alessandria d'Egitto e che

⁷ M. R. ANDREWS, *Apologia pro Beata Maria Vergine. John Henry Newman's defence of the Virgin Mary in catholic doctrine and piety*, Academica Press, Dublin 2017, p. 94.

⁸ Cf. FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, cit., p. 148.

⁹ J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, University of Notre Dame Press Leominster 1989, p. 401.

divenne egli stesso il vescovo della diocesi, disse verso la fine della sua vita, e avendo prima elencato altre diverse personalità, che vi presero parte 318 vescovi»¹⁰. Secondo Atanasio eravamo noi il motivo della sua discesa, e le nostre attività chiamarono l'amore della gente al mondo. Noi fummo la base della sua incarnazione¹¹. San Leone Magno, invece, affermò che Gesù è il Figlio di Dio, non solo dopo l'incarnazione, ma anche prima di quella. Non divenne figlio, ma fu da sempre e rimase il Figlio di Dio¹².

Queste affermazioni aiutano a capire meglio il mistero dell'incarnazione. Gesù non perse la sua sostanza divina nell'incarnazione, ma rimase lo stesso di prima, per questo Maria divenne genitrice di Dio. Il Figlio infatti non divenne Figlio dall'incarnazione. Così Maria fu veramente genitrice di Dio che si portò nel grembo il Signore del Mondo.

L'opera *Parochial and Plain Sermons* Newman la scrisse prima della sua conversione; essa consta in tutto di 6 volumi: nel marzo 1834 il I volume; nel 1835 il II volume; nel 1836 il III volume; nel 1839 il IV volume; nel 1840 il V volume e infine nel 1842 il VI volume. Nel 1842, in *Parochial and Plain Sermons Volume VI*, Newman scrisse:

Ora, in terzo luogo, procediamo a considerare la Sua misericordia nel prendere la Sua natura e ciò che implica quell'atto di misericordia. Il testo parla di un tabernacolo più grande e più perfetto, cioè più grande di qualsiasi cosa terrena. Questo significa che la sua carne pura e senza peccato, che era miracolosamente formata dalla sostanza della Beata Vergine, e quindi chiamata non di questo edificio, o più letteralmente, non di questa creazione, era una nuova creazione, poiché era formata anche dalla discesa dello Spirito Santo. Questo era il nuovo e perfetto tabernacolo in cui entrò, ma non si limitò, non si fece circoscrivere da esso¹³.

Newman voleva risolvere questo problema che derivava dall'eresia di Nestorio e contro la quale lottò Cirillo, il quale, tra l'altro affermava che "c'è una natura nel Verbo incarnato di Dio". Quest'affermazione fu citata spesso per dimostrare che quelli di Alessandria erano monofisiti. I monofisiti erano eretici che insegnavano e credevano in una sola natura theantropica, e non in una natura divina e in una umana. Nei primi secoli

¹⁰ P. N. TANNER, *I Concili della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2007², p. 21.

¹¹ Cf. J. H. NEWMAN, *Select treatises of S. Athanasius, archbishop of Alexandria in controversy with the Arians*, Rivington, London 1842, p. 188.

¹² Cf. J. H. NEWMAN, *Tracts for the Times*, III, Published by Charles Henry, London 1840, p. 367.

¹³ J. H. NEWMAN, *Parochial and plain Sermons*, VI, Rivington, London 1868, pp. 61-62.

esistevano ancora i termini esatti per definire tali espressioni, furono i Padri della Chiesa a creare le parole tecniche necessarie. La natura umana di Gesù è più comprensibile se si tiene in considerazione la persona di Maria. Nei primi secoli c'era la tentazione di vedere Gesù come qualcuno che non era totalmente uomo, cioè non era simile a noi in ogni cosa in quanto la sua dimensione corporea era qualcosa di temporaneo. L'inno cristologico della lettera ai Filippesi mette bene in luce la dottrina della Chiesa relativa al mistero dell'incarnazione¹⁴.

Questa dottrina è stata un punto di riferimento nei primi secoli in quanto proclamava Gesù come un uomo vero, ma senza peccato.

Newman menzionò in tante sue opere e nelle sue lettere la divina Maternità, ma nella lettera scritta a Pusey si interessò dettagliatamente della questione. In questo scritto cercò di riassumere tutta quella dottrina che aveva esposto nei suoi discorsi precedenti, prima di tutto appoggiandosi alle opere dei Padri della Chiesa.

Ora ho detto tutto ciò che intendo dire su quello che ho chiamato l'insegnamento rudimentale dell'antichità sulla Santa Vergine; ma dopo tutto non ho insistito sulla visione più alta delle sue prerogative, che i Padri ci hanno insegnato. Tu, mio caro amico, che conosci così bene le antiche controversie e i Concili, potresti essere stato sorpreso dal motivo per cui non avrei ancora dovuto parlare di lei come Theotokos; ma desideravo mostrare su quale base poggia la sua dignità, indipendentemente da quel meraviglioso titolo; e di nuovo mi è stato imposto di allargare la forza di una parola, che è piuttosto questione di pensiero devozionale che di disputa polemica. Tuttavia, potrei anche non scriverti affatto, tacendo sulla questione¹⁵.

In questa lettera in un capitolo a parte si interessò della questione della divina Maternità, citando quei Padri della Chiesa che avevano trattato della venerazione della Vergine Maria: Origene, Teodoro e Giovanni di Antiochia, Archelao di Mesopotamia, Proclo, Eusebio di Palestina, Alessandro di Egitto, Atanasio, Cirillo di Palestina, Gregorio di Nissa e Gregorio Nazianzeno, Ammonio, Ambrogio, Vincenzo e Cassiano. Newman scoprì la figura della Vergine Maria nelle opere dei Padri della Chiesa del II secolo. Al riguardo, Ignazio di Antiochia scrisse: «Il nostro Dio fu portato nel grembo di Maria, mentre Ippolito affermò che il corpo

¹⁴ Cf. Fil 2,6-11.

¹⁵ NEWMAN, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey D.D.*, cit., p. 66.

della Vergine portò il Dio del mondo»¹⁶. Le definizioni dei dogmi derivano spesso dalla necessità di chiarire la dottrina su alcune tematiche messe in discussione da affermazioni erronee ed eresie. Era tale l'affermazione di Alessandro, discepolo appassionato di Nestorio, secondo il quale gli ortodossi davano un'interpretazione sbagliata della dottrina della Theotokos:

Ancora una volta Alessandro, uno dei più strenui partigiani di Nestorio, permette l'uso della parola, sebbene la ritenga pericolosa; "Che nelle solennità festive", dice, sia nella predicazione sia nell'insegnamento, i protocolli dovrebbero essere dichiarati non salvaguardati dagli ortodossi senza spiegazione, non è una colpa, perché tali affermazioni non erano dogmatiche né dette con significato malvagio¹⁷.

L'affermazione Theotokos ha avuto diverse interpretazioni fuorvianti, come ad esempio, per alcuni, l'idea che la nascita di Gesù sia stata una vera nascita, in cui Dio era presente, ma Maria partorì soltanto un uomo e non Dio. D'altra parte, costituiva un pericolo vedere nella Vergine Maria colei che partorì Dio perché così ella poteva occupare un posto superiore a Dio al livello della venerazione. La base di questo malinteso è che Maria non "creò" Dio, ma nel suo grembo ha portato la seconda persona della Trinità, concependolo per grazia dello Spirito Santo. In conclusione, possiamo dire che:

Non dobbiamo, però, considerare la maternità di Maria come un fatto puramente fisico, importante solo per la storia della salvezza, solo nelle sue conseguenze, mentre per Maria stessa sarebbe stato puramente esteriore. In realtà, l'autocomunicazione di Dio lega tra loro profondamente la vita trinitaria, comunicata nella forma della filialità, alla realtà umana, strutturata in maniera personale. Proprio per questo, perché intende impegnare in modo profondo l'umanità, cioè la sua dinamica spirituale, l'incarnazione non avviene in modo miracoloso, ma impegnando la vita di una persona, Maria. Chiamata a diventare madre di Gesù, Maria fa una singolare e sorprendente esperienza di Dio: nella sua maternità Dio non è solo causa efficiente, ma anche termine personale del suo generare¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 68-69.

¹⁸ G. COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Milano 2013⁵, p. 184.

2. Verginità perpetua

Newman studiò anche la verginità di Maria, indagando questo tema nei testi dei Padri della Chiesa; scrisse così sulla verginità nella sua lettera a Pusey:

I Padri, al loro tempo, presentano la Beata Maria come nobile Signora Romana, a cui si stanno rivolgendo, come modello di vita verginale; e l'argomentazione a loro favore è che è superiore allo stato matrimoniale, non di per sé, dal semplice punto di vista naturale (visto in un semplice aspetto naturale), ma come atto libero di autoconsacrazione a Dio e dal fine religioso personale, che (ciò) implica. San Girolamo: "Il pregio (valore) più elevato", dice, "è dovuto al fatto che non è una costrizione, ma un'offerta; poiché se fosse stata imposta la verginità, il matrimonio sembrerebbe essere messo fuori discussione; e sarebbe molto più crudele forzare gli uomini contro natura e strappare da loro la vita di un angelo¹⁹."

Quando Newman parlò della Vergine Maria nella sua lettera a Pusey sottolineò due cose: la santità e la grandezza della Beata Vergine: «E ora procedo a soffermarmi per un po' su due inferenze, che è ovvio trarre dalla stessa dottrina del tudimantel; il primo si riferisce alla Santità della Beata Vergine, il secondo alla Sua Grandezza»²⁰. Se vediamo i fondamenti biblici della verginità di Maria, troviamo alcuni passi biblici importanti: Is 7,14; Mt 1,22-23; Lc 1,34-35; Lc 2,7; Gv 1,13; Gv 19,25-27.

Dai primi secoli, quando Maria è stata chiamata "la Vergine" (Giustino), "la Vergine perpetua" (Epifanio), "la Vergine eterna" (Girolamo), la fede nella verginità di Maria è pervenuta fino al nostro tempo. Oggi, però "la credenza nella partenogenesi di Maria comincia a disgregarsi", divenendo per qualche strato di fedeli "una realtà del tutto marginale in rapporto alla fede cristiana". Il concepimento verginale di Gesù sembra aver perduto d'importanza sia nel contesto teologico che nell'ambito della vita contemporanea²¹.

«La storia della mariologia nel contesto della fede e del culto della chiesa è oltremodo ricca perché l'approfondimento della cristologia [...]

¹⁹ NEWMAN, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey D.D.*, cit., pp. 43-44.

²⁰ *Ibid.*, p. 47.

²¹ S. DE FIORES, - S. MEO, *Nuovo dizionario di mariologia*, Edizioni Paoline, Milano 1985, p. 1418.

apre sempre nuovi orizzonti anche sul “mistero di Maria” che si sostanzia e si determina nell’intreccio storico-salvifico tra Dio e l’uomo»²². Di fatto la verginità è attuale anche oggi, e il nostro autore se ne occupò ampiamente. Anche il pensiero dei Padri della Chiesa sulla verginità è stato interpretato in modo ancora più completo nel corso dei secoli. Newman si accorse di un processo che era costantemente presente nella dottrina della Chiesa. La persona di Maria aiuta a comprendere il rapporto della divinità e dell’umanità di Cristo. Sembra del tutto opportuno e pertinente fare menzione, in tale contesto, anche a Georg Söll (1913-1997), il quale nel suo libro sui Padri della Chiesa, citando l’Omelia sul Natale di Gregorio di Nissa, afferma:

Cosa fa Maria? Porgi ascolto alla parola della Vergine pura! L’Angelo le annuncia la nascita e lei si aggrappa alla verginità, perché ritiene il rimanere intatta superiore al messaggio dell’angelo. Non nega né la fede all’angelo, né si tira indietro dalla sua decisione per la verginità²³.

Anche Sant’Agostino sottolinea questo tema, scrivendo a proposito della verginità di Maria: «Come potrebbe la santa Vergine dire: Come accadrà questo? [...]. Ma ella è memore del suo proposito, del suo santo voto. [...] Tu sei vergine; tu sei santa; tu hai fatto un voto»²⁴. San Leone Magno scrisse nel 449: «La sua natività dalla carne dimostra l’origine della sua natura umana; ma il parto della Vergine è segno della sua onnipotenza divina»²⁵. Studiando la tematica della Verginità di Maria nei Padri della Chiesa Newman si accorse che

l’affermazione della verginità di Maria nelle sue varie fasi si fa strada in mezzo a contestazioni rinascenti e insieme in un ambiente favorevole alla scelta verginale. Nel coro dei Padri si distinguono alcune voci, che testimoniano una matura riflessione sulla Vergine e fanno avanzare il discorso circa il dato di fede trasmesso²⁶.

Per comprendere meglio il pensiero patristico bisogna tenere in considerazione anche ciò che ritenevano importante i pensatori successivi

²² AUER, - RATZINGER, *Piccola Dogmatica Cattolica*, cit., p. 583.

²³ G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, LAS, Roma 1981, p. 107.

²⁴ *Ibid.*, p. 140.

²⁵ S. DE FIORES, *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Dehoniane, Bologna 2008⁶, p. 337.

²⁶ *Ibid.*, p. 129.

e ciò che in modo duraturo è stato sempre presente nella dottrina della Chiesa. Certe affermazioni, certe espressioni, con l'andare del tempo avevano altri significati, l'epoca di oggi non riesce a capire precisamente tutte le dottrine dei Padri della Chiesa perché alcune questioni/problematiche non sono più trattate dalla dogmatica. La venerazione della Santa Vergine era una tematica continuamente presente, e alcuni dettagli erano espressi sempre più chiaramente. L'interpretazione dei Padri della Chiesa del III-IV secolo aiuta a capire meglio le affermazioni dei primi due secoli sulla Santa Vergine. I Padri della Chiesa scrivevano:

Ha fatto la bussola senza circoscrivere il Sole di giustizia, perché è nato l'Eterno", dice Crisostomo. "Dio ha dimorato nel grembo", dice Proclo. "Quando sentì che Dio parla dal rovo", chiede Teodoro, "nel rovo non vedi la Vergine?". Cassiano dice: "Maria portava il suo Autore". "L'unico Dio unigenito", dice Ilario, "è introdotto nel grembo di una Vergine." "L'Eterno", dice Ambrogio, "venne nella Vergine". "La porta serrata", dice Girolamo" per mezzo della quale solo il Signore Dio di Israele entra, è la Vergine Maria. "Quell'uomo dal cielo", dice Capriolus, "è Dio concepito nel grembo". "È nato", dice Agostino, "in colei che Lui ha creato"»²⁷.

Newman cominciò a interessarsi di tale tematica già come teologo anglicano, e successivamente dopo la conversione essa si riscontra nelle sue opere. Bisogna considerare il fatto che la verginità in sé non era ritenuta dai protestanti un carisma da seguire né considerato uno stato di vita superiore o più consono alla vita sacerdotale. Contrariamente, nella Chiesa cattolica, lo stile di vita plurisecolare per il clero è il celibato, ed anche l'istituzione del monachesimo evidenziò il privilegio della verginità. Nella Chiesa anglicana era permesso ai ministri di culto di sposarsi; malgrado ciò, Newman sentì di vivere in celibato.

Newman così si esprimeva sul celibato a soli 15 anni di età, mostrando già una certa maturità spirituale ed anche teologica:

Devo ricordare, anche se mi costa un grande sforzo, un'altra grande immaginazione che in quel periodo (autunno 1816) s'impadronì incontrovertibilmente di me: l'idea che Dio mi volesse in una vita di

²⁷ J. H. NEWMAN, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey D.D. On his Recent Eirenicon*, Longmans, London 1866, pp. 69-70.

celibato. Questa previsione che da allora fu quasi costantemente fissa in me, con qualche mese d'interruzione, ogni tanto prima del 1829, ininterrottamente dopo quella data si riallacciava più o meno alla convinzione che la vocazione della mia vita esigesse quel sacrificio che è implicito nel celibato, quale, ad esempio, l'avrebbe richiesto un'attività missionaria tra i pagani, da cui mi sentii molto attratto per alcuni anni. Così si rafforzò in me quel senso di distacco dal mondo visibile, di cui ho già parlato²⁸.

Dunque, fin dalla giovinezza egli si sentì chiamato ad abbracciare il celibato, e di fatto servì la Chiesa come celibe. Questa pratica non era vietata nella Chiesa anglicana ma era piuttosto rara nel clero. In ogni caso, con questa scelta Newman mise la verginità al centro della sua vita, evidenziando che essa è un sacrificio fatto per Dio e con questo si avvicinò anche alla questione della verginità di Maria che la Chiesa anglicana venera come Vergine che in un modo soprannaturale concepì per opera dello Spirito Santo.

La Chiesa anglicana accetta pertanto il credo niceno-costantinopolitano, in cui, tra gli articoli, si recita: «si è incarnato nel grembo della Vergine Maria». Nella liturgia era presente anche l'espressione *Virgin Mary*. La differenza è però nella parola inglese “*ever*” ossia che si deve rispettare Maria come vergine non soltanto prima della nascita di Gesù, ma anche durante e dopo.

è Maria, la piena di grazia, a permettere di comprendere la figura mariana della verginità, non il contrario. Espressione della realtà personale di Maria, la verginità non può ricavare il suo contenuto dai dibattiti storici, ma dall'insieme della figura di Maria; anche l'eventuale dato biologico non va messo innanzitutto in rapporto con il tema della sessualità, ma con la sua realtà personale, con il compito materno che le è destinato nella storia della salvezza: è questo il senso ultimo della sua persona e, in forza di esso, Maria, ricolma dello Spirito e libera dalla concupiscenza, è una persona unica e singolare²⁹.

La questione della Verginità di Maria è stata trattata nel Concilio di Costantinopoli II (5 maggio - 2 giugno 553) e nel Sinodo Lateranense (5-31 ottobre 649).

²⁸ J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Sheed and Ward, London 1984, p. 5.

²⁹ COLZANI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, cit., pp. 207-208.

Constantinopoli II è un concilio piuttosto misero. Il suo solo decreto, che condanna vari scritti dei tre antichi seguaci di Nestorio - cioè Teodoro di Mopsuesita, Teodereto di Cirro e Ibas di Edessa - fu esito del desiderio dell'imperatore Giustiniano di placare la chiesa egiziana, mai riconciliatasi con il concilio di Calcedonia. Il nocciolo del decreto era stato pubblicato come un editto di Giustiniano nel 543/4 e una decade più tardi, per insistenza di Giustiniano, venne adottato dal secondo concilio di Constantinopoli³⁰.

Nel 553, nel Constantinopoli II, furono proclamati come dogma le tre dimensioni della verginità di Maria.

A questa affermazione relativa alla verginità prima del parto (*virginitas ante partum*) si aggiunge la dottrina che Maria ha partorito il proprio Figlio come vergine (*virginitas in partu*) e che è vissuta verginalmente anche dopo la nascita di Cristo sino alla fine della propria vita (*virginitas post partum*)³¹.

Per Newman lo studio dell'espressione sempre vergine significò un tema che era più vicino alla dottrina della Chiesa cattolica che alle Chiese protestanti, così prima di tutto si pose la domanda se tale espressione esisteva già nella tradizione apostolica e se sia stata tramandata in modo continuativo dall'antichità. Secondo il nostro autore era del tutto importante e fondamentale che l'incarnazione del Figlio fosse avvenuta in un modo sovranaturale, cioè fosse un miracolo. Quest'affermazione fu accettata anche dai teologi anglicani³². Ne consegue che la Vergine Maria non soltanto ha portato il Figlio nel suo grembo in modo naturale, ma anche in modo sovranaturale. La manifestazione di quest'avvenimento è stato il concepimento virginale e il mantenimento della verginità durante e dopo il parto. Newman ha scoperto nella Sacra Scrittura l'accostamento di personaggi dell'Antico Testamento con quelli del Nuovo. Così come l'apostolo Paolo paragonò Adamo con Cristo nella lettera ai Romani, così anche i Padri della Chiesa paragonarono Maria con Eva³³.

Newman fu rafforzato dall'interpretazione delle opere dei Padri della Chiesa nell'attenzione rivolta a Maria e questo lo aiutava a definire più radicalmente il suo punto di vista sulla purezza e verginità di Maria.

³⁰ TANNER, *I Concili della Chiesa*, cit., p. 40.

³¹ G. L. MÜLLER, *Dogmatica Cattolica*, Edizioni San Paolo, Milano 1999, p. 583.

³² Cf. FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, cit., p. 225.

³³ Cf. Rm 5,12-15

3. Immacolata Concezione

Il rapporto di Newman con Maria e dunque le sue idee sulla Madre di Dio ebbero una grande evoluzione. Anche nella Chiesa cattolica vi furono alcuni eventi rilevanti. Nel 1854 fu proclamato il dogma dell'Immacolata Concezione. Nella definizione del dogma da parte di Pio IX (1846-1878) si afferma che: «La beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale»³⁴.

Newman considerava Maria come una persona senza colpa già nella sua epoca anglicana, così questo dogma non cambiò il suo punto di vista al riguardo. Le comunità protestanti reagirono con sdegno a questa dottrina che accentuò ulteriormente il divario tra la Chiesa cattolica e le varie confessioni nate dalla Riforma. Da una lettura di Boyce si intravede che Newman si riferisce semplicemente al dono soprannaturale della grazia: «Maria venne in un mondo caduto e si piegò alle sue leggi; assieme al Figlio che generò fu esposta alla sofferenza dall'anima e del corpo e andò soggetta alla morte; però non fu posta sotto il potere del peccato»³⁵.

Nella Chiesa anglicana il monarca non esercitò la sua prerogativa di proclamare un dogma mariano, invece il Papa, nella Chiesa cattolica, proclamò per due volte un dogma. Oltre al dogma dell'Immacolata Concezione il Concilio Vaticano I proclamò infatti anche il dogma dell'infalibilità del Papa. Se studiamo le idee della Chiesa anglicana relative a Maria, si presenta la questione se l'annuncio del dogma dell'Immacolata Concezione fosse attuale e se questo ostacolasse il riavvicinamento delle comunità anglicane alla Chiesa cattolica.

I teologi appartenenti al movimento di Oxford accolsero la notizia con sentimenti vari. L'avversario più grande del dogma era l'amico di Newman, Pusey³⁶. Secondo lui quest'affermazione accentuò il divario tra Roma e le altre Chiese. Sperava che il Concilio Vaticano discutesse e vigilasse su questa questione e cambiasse la forma del dogma.

³⁴ AUER - RATZINGER, *Piccola Dogmatica Cattolica*, cit., p. 627.

³⁵ PH. BOYCE, *Maria*, Edizioni Paoline, Milano 1999, p. 49.

³⁶ Cf. J. F. FRIEDEL, *The Mariology of Cardinal Newman*, Mediatrix Press, Post Falls 2019, p. 295.

Soprattutto la festa dell'Immacolata Concezione si ferma a contemplare Maria come creatura d'intatto splendore e, mentre ne fa motivo di lode e di gioia, innalza la preghiera per chiedere di comprendere, di desiderare e di ottenere la liberazione dal peccato e la guarigione dalle ferite della colpa. La stessa festa ci pone sulle labbra altre invocazioni alla Madonna: Guidaci a te, Vergine immacolata: attratti dalla grazia che ti adorna, noi seguiremo il tuo cammino, o Maria³⁷.

Risulta a riguardo che Newman non ebbe alcun dubbio sulla dottrina dell'Immacolata Concezione, neanche quando era ancora anglicano, per cui non ebbe alcuna difficoltà ad accettare tale dogma, anzi si meravigliò piuttosto che ciò costituisse un problema per gli altri:

È così difficile per me entrare nei sentimenti di chi pur comprendendo la dottrina dell'Immacolata Concezione, continua ad obiettare su di essa; perciò io sono diffidente nel tentare di parlare sull'argomento. [...] Non rendiamo la sua natura diversa dalle altre. Anche se, come dice Sant'Agostino, non ci piace nominarla nello stesso respiro riguardo al peccato, certamente senza la grazia di Dio sarebbe stata un essere fragile come Eva. Un dono di grazia più abbondante le ha reso ciò che era fin dal principio. Non è stata la sua natura a garantire la sua perseveranza, ma la sovrabbondanza di grazia che ha impedito alla natura di agire come non mai. Non c'è differenza di natura tra lei e noi, sebbene (ci sia) un'inconcepibile differenza di grado. Lei e noi siamo entrambi semplicemente salvati dalla grazia di Cristo. Quindi, sinceramente, non vedo davvero quale sia la difficoltà, e mi piacerebbe che si spiegasse chiaramente a parole. Aggiungerò che la precedente affermazione non è una mia dichiarazione personale. Non ho mai sentito parlare di nessun cattolico che abbia mai avuto una concezione diversa in merito³⁸.

Quando Papa Pio IX, con l'enciclica *Ubi primum* (17 giugno 1847) volle consultarsi sull'Immacolata Concezione, scrisse nel suo diario: «è una notizia gioiosa - strano che ai nostri giorni dovrebbe alla lunga essere definito ciò che per molti secoli è stato controverso - ma è un tempo stupendo»³⁹. La maggior parte dei vescovi si sorprese che il Papa avesse chiesto il parere su una questione di questo tenore, ma si trattava della

³⁷ BIFFI, *Cristo, Maria e la Chiesa*, cit., pp. 140-141.

³⁸ J. H. NEWMAN, *Mediations and Devotions*, Burns & Oates, London 1964, pp. 80-81.

³⁹ J. H. NEWMAN, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, XIII, Oxford University Press, Oxford 1945, pp. 84-85.

proclamazione di un dogma. Newman criticò questa consultazione del Papa nelle sue opere successive. Al riguardo, egli scrisse:

Newman ebbe il permesso di organizzare il Movimento Oratoriano in Inghilterra, e nel 1851, tre anni prima dell'annuncio del dogma consacrò la chiesa oratoriana di Birmingham dedicandola all'Immacolata Concezione. Andava fiero del fatto che la sua Congregazione religiosa di appartenenza avesse contribuito ad aggiungere la parola concezione dopo la parola immacolata nel prefazio della Messa⁴⁰.

Secondo i cattolici la natura umana in origine non è cattiva, e nemmeno in seguito fu totalmente danneggiata dalla caduta. Anzi, la grazia di Dio si riversò su ogni uomo in conseguenza della caduta. Certamente il peccato di Adamo fu trasmesso a ogni discendente. Questo peccato violò la natura umana, ma essa non divenne totalmente cattiva, come asserivano i protestanti. Anche Maria è la discendente di Adamo così, senza la grazia di Dio, anche lei sarebbe stata una persona fallibile come gli altri. I cattolici affermano che Maria fu preservata dal peccato originale che fu trasmesso a tutto il genere umano⁴¹. Eva fu senza peccato fino alla fine dell'azione del peccato originale; anche Maria fu senza peccato. Così paragonando Maria con Eva, i Padri della Chiesa la chiamarono "la seconda Eva". Newman scrisse a questo proposito: «Maria fin dal principio fu rivestita della grazia di Dio (santità), predestinata ma perseverante, splendente e gloriosa alla vista di Dio e incessantemente impegnata in atti meritori che continuò fino all'ultimo respiro»⁴².

Che cosa c'è di difficile in questa dottrina? Cosa è insolito? Possiamo chiamare Maria, come era, una figlia di Eva senza peccato. Voi credete con noi che San Giovanni Battista aveva avuto la grazia datagli tre mesi prima della sua nascita al tempo in cui la Vergine benedetta fece visita a sua madre. Di conseguenza Giovanni non fu concepito senza macchia, poiché era già vivo prima che la grazia venisse a lui, ma il caso della nostra Signora è diverso dal suo solo in questo: che la grazia di Dio venne a lei non semplicemente tre mesi prima della sua nascita, ma dal primo momento della sua vita, poiché ciò era stato dato ad Eva⁴³.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 82.

⁴¹ Cf. J. H. NEWMAN, *Discourses addressed to Mixed Congregations*, Longmans, London 1909, p. 49.

⁴² *Ibid.*, p. 354.

⁴³ J. H. NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, II, Christian

Nella Bibbia, in Gen 3,20, si parla di Eva: «L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi». La parola Eva significa “vivere”. In Sir 25,24 troviamo: «Dalla donna ha inizio il peccato e per causa sua tutti moriamo». «Allusione al primo peccato. Anche San Paolo sottolinea la colpa di Eva in 2Cor 11,13 e in 1Tm 2,14»⁴⁴.

Tanti pensarono che l'annuncio del dogma approfondì il divario tra i cattolici e i protestanti, mettendo fine ad un possibile dialogo, anzi questo dogma è stato interpretato come un'imposizione del Pontefice per esprimere la sua supremazia sulla Chiesa. Newman era invece del parere che tale dogma non era qualcosa di “estraneo” al corpo della Chiesa. Difatti, ciò era un'evidenza strettamente collegata ad altre dottrine della Chiesa: una cosa dipende dalle altre e così sono necessarie tutte per mantenere una all'altra⁴⁵. Per Newman l'insegnamento dell'Immacolata Concezione era una questione importante, ancor prima della proclamazione. A seguito della proclamazione egli se ne interessò anche per le implicazioni ecumeniche che il dogma poteva avere, pertanto, cercò di spiegarlo ai protestanti e agli anglicani.

Nel 1120, Eadmer (1055-1124), discepolo di Anselmo, affermò la non colpevolezza di Maria, e in ciò fu contestato da San Bernardo, il quale collegò il peccato alla concezione secondo l'idea dell'epoca, affermandolo anche nel caso di Maria.

Newman pensava che coloro che apparentemente lo avevano negato, o che per lo meno pensavano che non fosse necessario, avevano in mente un'idea diversa. Nel medioevo la difficoltà di uomini come San Tommaso e San Bernardo sembrava “vertere su parole, idee e argomenti”, non vedevano come si armonizzasse con le altre dottrine⁴⁶.

Papa Pio IX, nel 1846, nella sua enciclica *Qui Pluribus* trattò dell'infalibilità papale, preannunciando ciò che la persona del Papa può proclamare come dogma anche senza il concilio. Il papa costruì un comitato teologico il 1° giugno 1846, poi nell'enciclica *Ubi Primum* consultò l'intero Episcopato sull'opportunità di una definizione del dogma

Classics, Westminster 1969, p. 47.

⁴⁴ A. FILIPPI, *Le Chiavi della Bibbia. Vocabolario della Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehonaiane Bologna, Bologna 2013³, p. 322.

⁴⁵ Cf. NEWMAN, *Discourses addressed to Mixed Congregations*, cit., pp. 360-361.

⁴⁶ PH. BOYCE, *Maria*, Edizioni Paoline, Milano 1999, p. 56.

dell'Immacolata Concezione, chiedendo al riguardo il loro parere personale e il sentimento del clero e dei fedeli delle loro rispettive diocesi. Alla consultazione 546 dei 604 vescovi consultati si dichiarano a favore del dogma, 18 furono contrari, 40 consigliarono una definizione indiretta non ritenendo opportuna una proclamazione del dogma⁴⁷. Questo dogma era importante nella vita della Chiesa da due punti di vista. Da una parte il Papa esercitò la sua prerogativa di pronunciarsi *ex cathedra* per la prima volta, rafforzando il dogma dell'infalibilità pontificia. D'altra parte, si definì un dogma riguardante la venerazione a Maria.

4. Assunzione di Maria

L'Assunzione di Maria fu proclamata dogma da Pio XII il 1° novembre 1950, con la Costituzione Apostolica *Munificentissimus Deus*⁴⁸.

Newman nella sua opera *Mediations and Devotions* scrisse sull'Assunzione di Maria: «[...] elevata da nostro Signore a una nuova ed eterna vita di gloria celeste»⁴⁹. Mentre in altro scritto affermò:

[...] diciamo con fiducia che nostro Signore, dopo averla preservata dal peccato e dalle conseguenze del peccato con la sua Passione, non ha perso tempo nel riversare tutti i meriti di quella Passione sul suo corpo e sulla sua anima⁵⁰.

Cent'anni dopo l'annuncio del dogma dell'Immacolata Concezione, il Papa Pio XII (1939-1958) proclamò il dogma dell'Assunzione di Maria. Al termine della vita terrestre di Maria Dio la prese con sé. Maria non ricevette un privilegio unico e particolare, ma con la sua vita segnala quella sorte che spetta anche a noi. La Vergine Maria fu esente dal peccato originale e con la sua ubbidienza diventò uno strumento particolare di Dio, poiché partorì il Salvatore.

L'espressione di questa relazione particolare si riconduce al fatto che poiché Maria fu preservata dal peccato originale, di conseguenza il suo

⁴⁷ Cf. I. ELÖD, *Katolikus dogmatika*, Szent István Társulat, Budapest 1983, p. 630.

⁴⁸ Cf. H. BOURGEOIS, - B. SESBOÛÉ, - P. TIHON, *Storia dei Dogmi. I segni della salvezza XII-XX secolo. Sacramenti e Chiesa, Vergine Maria*, III, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 525.

⁴⁹ NEWMAN, *Mediations and Devotions*, cit., p. 62.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 63.

corpo non poteva conoscere la corruzione a causa dalla morte; pertanto, Ella fu glorificata da Dio.

La Vergine ebbe un rapporto stretto con Gesù sia perché era sua madre, sia come una che credette nelle parole del Figlio e fu presente agli avvenimenti importanti della sua vita. Maria fu esente dal peccato originale, così nella purezza assomigliò a Gesù. Siccome Dio la riservò dal peccato originale e anche dal peccato personale, a causa di ciò la morte, in quanto conseguenza del peccato, non la penalizzò. Cristo la ricevette nella sua vita, per questo giunse alla vita eterna senza aver bisogno della purificazione⁵¹. Newman usò un parallelo, paragonando Maria ad una rosa, quando scrisse sull'Assunzione: «Innanzitutto, la rosa appartiene a questa terra, ma lo stelo è posto in alto verso il cielo. Maria ora non ha parte in questo mondo inferiore»⁵².

«La Sacra Scrittura non parla dell'assunzione della Madonna, ma la Chiesa ne fu ben presto persuasa: come poteva Maria, “piena di grazie”, conoscere la corruzione del sepolcro?»⁵³. Nemmeno le opere dei Padri della Chiesa dei primi secoli riportano elementi circa l'Assunzione della Vergine. La prima testimonianza scritta sull'Assunzione di Maria è il libro intitolato *Liber Requiei Mariae* che è pervenuto solo in traduzione etiope. Se ne parla anche nell'opera intitolata *Transitus Mariae*, che trattava della vita di Maria. Detta opera fu riportata da San Melitone di Sardi, ed anche dal *Decretum Gelasianum*⁵⁴.

Già in una sua omelia Modesto di Gerusalemme parlava dell'Assunzione di Maria: «Come gloriosissima Madre di Cristo, nostro Salvatore e Dio, donatore della vita e dell'immortalità, è da lui vivificata, fu rivestita di un corpo in un'eterna incorruttibilità con lui, il quale la risuscitò dal sepolcro e la assunse a sé, in modo conosciuto a Lui solo»⁵⁵.

Nel trattare dell'Assunzione di Maria, in alcuni casi Newman ha collegato la tematica con la questione della mediazione di Maria: «La nostra gloriosa Regina, sin dalla sua Assunzione in alto, è stata ministro di innumerevoli servizi per gli eletti di Dio sulla terra e per la Sua Santa Chiesa»⁵⁶.

⁵¹ Cf. MÜLLER, *Dogmatica Cattolica*, cit., pp. 613-616.

⁵² NEWMAN, *Mediations and Devotions*, cit., p. 77.

⁵³ BIFFI, *Cristo, Maria e la Chiesa*, cit., p. 126.

⁵⁴ Un'opera di Papa Gelasio I (492-496) in cui elencò il canone della Santa Scrittura e altri libri.

⁵⁵ SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, cit., p. 196.

⁵⁶ NEWMAN, *Mediations and Devotions*, cit., p. 72.

Infine, se vediamo la spiegazione del dogma dell'Assunzione di Maria, troviamo alcuni punti di riferimento:

Maria già possiede la pienezza della beatitudine che, secondo quanto ci dice Gesù, a tutti coloro che la ottengono verrà concessa solo all'ultimo Giorno [...]. Questa beatitudine di Maria è una realtà storica come la risurrezione del Signore. A differenza di quanto è constatabile nel racconto della risurrezione di Cristo e della tomba vuota, qui non si dice nulla sull'identità del corpo glorioso presentata semplicemente come glorificata anzitempo [...]. Questa nuova dogmatizzazione ripropone anche la questione escatologica se il messaggio biblico del "risveglio dei morti" debba essere preso alla lettera, come lascia intendere il racconto del sepolcro vuoto nella risurrezione di Cristo⁵⁷.

Conclusioni

In generale, si può affermare che il nostro Autore pur non avendo scritto un trattato nuovo di mariologia, tuttavia offre, in tutta la sua produzione letteraria, riferimenti in merito. Si è già fatto cenno al fatto che la Lettera all'amico Pusey costituisce il contributo più chiaro del Santo Cardinale nel presentare la dottrina cattolica sulla Vergine Maria.

In tali opere difatti egli quasi "codifica" la fede e la devozione mariana cattolica, presentando una profonda analisi dei principi su cui basare la venerazione, e apportando una distinzione tra fede e devozione, in cui si sottolinea che la fede rimane immutabile, mentre la devozione assume aspetti vari che rispecchiano il modo di incarnarsi della fede localmente. In sostanza Newman, opponendosi al suo amico Pusey che condannava la dottrina cattolica su Maria, asserisce che la dottrina dei Padri su Maria è identica a quella della Chiesa di oggi, e se Pusey condanna la dottrina della Chiesa condanna al contempo quella dei Padri. A riguardo, egli chiarisce al suo amico che la Chiesa cattolica nel suo insegnamento non sostituisce i Padri, ma, in continuità con essi e con l'intera Tradizione, li spiega e li commenta.

Il percorso mariologico di Newman è stato possibile grazie all'interesse e l'amore suo, e della stessa Chiesa Anglicana del tempo, per lo studio dei Padri della Chiesa, che hanno fatto di lui un "nuovo Padre della Chiesa".

⁵⁷ AUER - RATZINGER, *Piccola Dogmatica Cattolica*, cit., pp. 638-640.

Newman viene considerato da molti teologi “un Padre della Chiesa nel XIX secolo”. Il motto di Newman (“*Cor ad cor loquitur - Il cuore parla al cuore*”) accompagnava la sua vita, la sua teologia e la sua attività. È sicuro che non si può interpretare la sua attività pubblica, senza la conoscenza della sua spiritualità.

István Füleczi
Egri Hittudományi Főiskola és Érseki Papnevelő Intézet
H-3300 Eger Foglár György, utca 6.
Ungheria
fuleczi89@gmail.com

Parole chiave

Newman, mariologia, dogmi mariani, Madre di Dio, verginità perpetua, Immacolata Concezione, assunzione.

Keywords

Newman, mariology, Marian dogmas, Mother of God, perpetual virginity, Immaculate Conception, The Assumption.



DANTE ALIGHIERI'S CONCEPT OF *NOBILTATE*

IL CONCETTO DI *NOBILTATE* IN DANTE ALIGHIERI

Dalia Marija Stančienė*

Abstract

The article analyses Dante Alighieri's concept of *nobiltate*. In the framework of cosmology and Christian theology, Dante defines *nobiltate* as the ability to think given to human from the First Cause, and not as titles inherited from parents or a phenomenon marked by blood kinship. Intellectual aristocracy, which is the basis of *nobiltate*, is associated with virtues on the one hand, and philosophical contemplation on the other. Virtues, which are the qualities given to the soul by the First Cause, form a noble human who strives for a happy life and universal well-being. Philosophy helps human to develop and realize justice and happiness on earth, whereas ultimate and perfect happiness can only be achieved by contemplating the First Cause. According to Dante, a happy life can be given to human by a state whose form of government is a monarchy. Such a state has two rulers: the monarch king and the monarch pope who rule different worlds. A noble and righteous Monarch is responsible for the earthly happiness of people, whereas the pope is responsible for heavenly bliss of people. The article also reveals Dante's approach to *the influence of stars* on the bodies of the lower world and the development of a noble personality.

Nell'articolo viene analizzata la concezione della *nobiltate* in Dante Alighieri. Basandosi sulla cosmologia e sulla teologia cristiana Dante definisce *nobiltate* non qualcosa simile ai titoli ereditati dalla famiglia, non un fenomeno segnato dalla parentela di sangue, ma la capacità di pensare concessa all'uomo dalla Causa Prima. L'aristocrazia intellettuale che è alla base della *nobiltate*, da una parte è associata alle virtù, e dall'altra alla contemplazione filosofica. Le virtù, qualità date all'anima dalla Causa Prima, formano un uomo nobile che aspira ad una vita felice e al benessere universale. La filosofia aiuta l'uomo ad elevarsi e a realizzare

* Docente stabile di filosofia sistematica presso la Klaipėdos Universitetas della Lituania.

la giustizia e la felicità sulla terra; invece, la felicità ultima e perfetta può essere raggiunta solo contemplando la Causa Prima. Secondo Dante la forma di governo che può garantire all'uomo una vita felice è la monarchia. Un tale stato ha due sovrani: un re monarca e un papa monarca che governano mondi diversi. Un monarca nobile e giusto è responsabile della felicità terrena del popolo, mentre il papa è responsabile della sua beatitudine celeste. L'articolo rivela anche la posizione di Dante a proposito dell'*influenza delle stelle* sui corpi del mondo inferiore e lo sviluppo di una nobile personalità.

Introduction

Dante Alighieri's concept of *nobiltade* (nobility) is one of the most interesting medieval theories that linked Aristotle's physics and Arabic cosmology to the Christian concept of intellect. The noble man of Dante strives for the highest virtues, thanks to which he finds himself in a state of special happiness. Following the same path as Aristotle, Dante defines a state of special happiness as 'mental happiness' or, in other words, philosophical contemplation.

A prerequisite for philosophical contemplation is *nobiltade*: the seed of happiness that God has planted in the human soul. Describing the process of planting the seed of happiness as the descent of the noble spirit from above into the human soul, Dante thereby emphasizes the special place of a human in the hierarchy of God's creations. The noble spirit combines the intellectual quality of the human soul with the divine quality, and thus a human becomes a horizon for two worlds: spiritual and material.

In the chapter XX of the book IV of the treatise *Convivio*, when discussing intellectual aristocracy, Dante, like Aristotle, states that «to those who have intellect, who are but few, it is evident that human Nobility is no other than the seed of Happiness»¹. Dante was the only philosopher in the Middle Ages who exalted the intellectual *nobiltade* emphasizing that *nobiltade* is not passed on by inheritance and it has no social origin, but is individual. It is not belonging to a family of high origin that makes a person noble, rather a noble person makes a family noble.

¹ DANTE ALIGHIERI, *The Banquet*, 1887, translated by Elizabeth Price Sayer. The Project Gutenberg Ebook, The Fourth Treatise, Chapter XX. <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/12867/pg12867.html>>

Dante defines a medieval intellectual not as a representative of a noble family, not as a university professor, but as a person who has received the ability to think from the First Cause, i.e., possible intellect who potentially has all forms of intelligibility. Through cognition, the intellect, by means of *nobiltadé*, is able to merge with the First Cause. During this merger, transcendental enlightenment takes place, as a result of which the human soul opens up to forms of intelligibility. Thus Dante perceives the intellectual as a witness to the understanding of the world.

Nobiltadé helps people achieve universal well-being and a happy life. Based on Aristotle's philosophy and Plato's ideas, Dante states that universal well-being can be achieved in a state whose form of government is a monarchy: «The radical foundation of Imperial Majesty, according to the Truth, is the necessity of Human Civilization, which is ordained to one end, that is, to a Happy Life»². In the idealized monarchy of Dante there are two rulers: the monarch king and the monarch pope. They are not subordinate to each other because they rule different worlds: the monarch is responsible for the earthly happiness of people, and the pope is responsible for heavenly bliss of people.

At the junction of the 13th and 14th centuries, i.e., the time when Dante lived, a university crisis began in Western Europe: the conflict between theologians and philosophers and the conflict between philosophers and theologians. The bishop of Paris Stephan Étienne Tempier warned lecturers of the Faculty of Arts of the University of Paris about the danger that Averroes' (*Arabic* Abu'l Valid Muhammad ibn Ahmed ibn Muhammad ibn Rushd, 1126-1198) works posed to Christian teaching, and on December 10, 1270 he issued an ordinance prohibiting the publication of thirteen false and two heretical statements³ (he referred to the study programs of the Faculty of Arts, which reflected the rationalist tendencies of Aristotelianism and Latin Averroism).

As the ideas of Aristotle increasingly penetrated in various fields of science, on March 7, 1277 the bishop of Paris Étienne (Stephen) Tempier published *Syllabus*⁴, in whose title he noted that the Council of Doctors of Scripture condemned 219 statements which were inconsistent with Christian teaching. The prohibited statements cover a wide range of

² *Ibid.*, the Fourth Treatise, Chapter IV.

³ See. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol I, H. Denifle O.P., A. Chatelain (eds.), Paris 1889, pp. 486-487.

⁴ *Ibid.*, pp. 543-558.

problems in philosophy and theology: the unity of the intellect for all people, the human nature and origin, the effects of celestial bodies on human and nature, the eternity of the world, and the power of God. The publication of these statements sparked fierce controversy between masters and theologians at the Faculty of Arts. Treatises were written on certain issues, public debates were announced, and there was disagreement over philosophical and theological concepts. The problems touched in one way or another on the question of the compatibility of ancient philosophy, patristics, Arab commentators, and the truths of Revelation.

Dante became acquainted with these problems while studying in Florence, the Dominican School of Revelation of Saint Mary (Santa Maria Novella). Remigio Girolami, a pupil of Thomas Aquinas, taught at this school, and he commented on the texts of Albert the Great and Thomas Aquinas. Dante also attended the Franciscan School of the Holy Cross (Santa Croce), where he studied the works of Aurelius Augustinus and Bonaventure, trying to understand the connection between the material and spiritual worlds and astral influences. He was interested in art and the metaphysics of light, he applied symbolic and allegorical methods in his work to interpret the universe and biblical characters, he also interacted closely with the artist Giotto who painted his portrait. This portrait is in the Bargello Chapel, Florence.

1. Exaltation of virtues

The *nobiltade* theory of Dante is constructed on the basis of moral and intellectual virtues that help a person to achieve *humanum bonum*. Since virtues are qualities of the soul or, in other words, certain powers granted by the First Cause, they form a noble human as they mature in time. Having adopted Aristotelian theology about the First Mover, the concept of Avicenna's emanation, the concept of the universe of Thomas Aquinas, and the theory of cognition, Dante argues that a noble human, who is also wise, unites the order of all beings and their connection and experiences a state of happiness. While agreeing with Thomas Aquinas that the First Cause provides His works with reality, goodness, truth, beauty and value, makes them similar to themselves and instils in them a desire to return to the place where they originated, Dante states that a human can achieve ultimate and perfect happiness only by contemplating the First Cause.

Defining *nobiltadé* as the seed of Happiness, Dante recalls that a man is composed of Soul and body, therefore the seed of Happiness «comes [into the soul] by the Natural way, and then by the Theological way, that is to say, the Divine and Spiritual»⁵. Dante refers to the works of Aristotle and the Peripatetics while explaining the origin of the human soul. He states that the human seed having entered the uterus «bears with it the virtue or power of the generative Soul, and the virtue or power of Heaven, and the virtue or power of the aliments united or bound together, that is the involution or complex nature of the seed»⁶. As the seed matures, its matter is ready to receive the heavenly power that forms the soul and brings it to life. The born soul «receives from the power of the Mover of the Heaven the passive intellect or mind, which potentially brings together in itself all the universal forms»⁷.

Having established the connection of the soul with the First Cause, Dante describes *nobiltadé* as the perfection of the nature of all things. The perfection of human nature is inseparable from virtues, therefore, his nobility, according to Dante, is determined by moral and intellectual virtues: «is to be seen by the fruits, which are the moral and intellectual virtues of which this Nobility is the seed»⁸.

From Dante's point of view, moral virtues depend entirely on human's actions, his consciousness, and his will. Referring to Aristotle, Dante distinguishes eleven moral virtues: courage, temperance, liberality, magnificence, magnanimity, love of honour, mildness, affability, truth, eutrapelia and justice. Each virtue is surrounded by two vices: excess and defect. All moral virtues lie in the middle between those two vices and all of them spring from one root, that is to say, from the habit of our own good choice. Dante, like Aristotle, thinks that the choice of virtues guarantees human happiness.

Having noted that the expression of moral virtues and nobility is similar, Dante concludes that virtues arise from nobility as a consequence of their own cause and, at the same time, «Nobility, which comprehends each and every Virtue (as the cause contains the effect) and many other actions or operations of ours which are praiseworthy, it ought to be held for such»⁹. In this way, the earthly happiness of human can be attained

⁵ DANTE ALIGHIERI, *The Banquet*, cit., the Fourth Treatise, Chapter XXI.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, the Fourth Treatise, Chapter XVI.

⁹ *Ibid.*, the Fourth Treatise, Chapter XVIII.

with the help of the mind and good will by the realization of the eleven moral virtues.

Dante defines *Mind* as «the perfect and most precious part of the Soul in which is God»¹⁰; as far as deeds that bring us closer to earthly happiness are concerned «sufficiently clear ought to appear the good-will, which alone we should regard in respect to merits that are human»¹¹. However, as Dante notes, the reasoning function of mind should not be considered as one of the virtues, since it is the unifying element of all virtues.

Dante agrees with Thomas Aquinas that reasoning takes care of the establishment of measures that meet the purpose of virtue, and the will takes care of their application in the realization of virtue. Good will, the nature of which lies in the good soul, manifests to human as «virtuous action, which is his own goodness, by which the greatness of true dignity and of true honour, of true power, of true riches, of true friends, of true and pure renown»¹².

According to Dante, reasoning has two different functions practical and speculative:

The use of the Practical is to act in or through us virtuously, that is to say, honestly or uprightly, with Prudence, with Temperance, with Courage, and with Justice. The use of the Speculative is not to work or act through us, but to consider the works of God and of Nature¹³.

While describing these two functions of reasoning, Dante states that the speculative function is more full of bliss than the practical one and that such operation of the speculative function is the most noble ability of human that is called intellect.

Everyone can develop virtues by seeking happiness and knowing the value of virtues as well as having a correct understanding of the requirements of moral values. However, as Dante argues, the earthly happiness that is attained through moral virtues is not entirely perfect.

Perfect happiness is achieved through intellectual virtues and is the path that leads to «the Supreme Bliss, which it is not possible to have

¹⁰ *Ibid.*, the Third Treatise, Chapter II.

¹¹ *Ibid.*, the Third Treatise, Chapter IV.

¹² *Ibid.*, the First Treatise, Chapter X.

¹³ *Ibid.*, the Fourth Treatise, Chapter XXII.

here»¹⁴. Intellectual virtues are superior to moral ones, however, in Dante's opinion, people are more familiar with moral virtues in the pursuit of earthly happiness. He therefore emphasizes that it must be borne in mind that:

we can have in this life two happinesses or felicities by following two different roads, both good and excellent, which lead us to them: the one is the Active Life and the other is the Contemplative Life, which (although by the Active Life one may attain, as has been said, to a good state of Happiness) leads us to supreme Happiness, even as the Philosopher proves in the tenth book of the *Ethic*¹⁵.

Dante refers to an episode from the Gospel of Luke to confirm the correctness of his reasoning of *two happinesses in this life*. Martha approached Christ with a request to allow her sister Mary to help her with household tasks. At that time Mary was sitting at the feet of Christ and listening to his words. Christ said to her: «Martha, Martha, you are anxious and upset about many things; one thing only is required. Mary has chosen the better portion and she shall not be deprived of it» (Lk 10, 41-42). According to Dante, this passage from the Gospel shows that Christ wanted to tell us that the Contemplative Life was supremely good, although the Active Life might be good.

While analysing Dante's approach to Active and Contemplative life, Etienne Gilson concludes that

Dante has thought first of the honest folk engaged in the active life whom the *Banquet* was to win over to philosophy. He has therefore suggested to them as an aim their beatitude, in other words the kind of felicity which may normally reward the kind of life they lead¹⁶.

Philosophy is important to Dante as a path to a happy life, therefore, he emphasizes that «Philosophy is born when the Soul and Wisdom have become friends, so that the one is loved by the other»¹⁷.

Like Aristotle and Thomas Aquinas, Dante thinks that philosophy is first and foremost ethics that, driven by the wisdom of love, transitions into

¹⁴ *Ibid.*, the Fourth Treatise, Chapter XXII.

¹⁵ *Ibid.*, the Fourth Treatise, Chapter XVII.

¹⁶ E. GILSON, *Dante and Philosophy*, translated by D. Moore, Harper and Row, New York 1963, p. 131.

¹⁷ DANTE ALIGHIERI, *The Banquet*, cit., the Third Treatise, Chapter XII.

an ontology. According to Gilson, Dante wants to prove that «philosophic reason suffices to give us the almost perfect beatitude to which our human nature is susceptible»¹⁸, therefore, he places ethics at the highest point of the scale of wisdom.

Thus, according to Dante, virtues that make human nature virtuous and noble are more accepted by people who are inclined to philosophy because it helps human to develop and realize justice and happiness on earth.

2. *Nobiltade* and universal well-being

The universal well-being of people is realized in a state which, according to Dante, is cleverly ruled by a noble monarch who combines the requirements of natural law and politics. Since, in accordance with the concept of Dante, *nobiltade* is not inherited, and collective nobility is only an abstract concept, the intellectual is seen as a noble person who can give *nobiltade* to a family:

let not those men who are of the Uberti of Florence, nor those of the Visconti of Milan, say, “Because I am of such a family or race, I am Noble,” for the Divine seed falls not into a race of men, that is, into a family; but it falls into individual persons, and, as will be proved below, the family does not make individual persons Noble, but the individual persons make the family Noble¹⁹.

Dante considered Frederic II of Hohenstaufen (1194-1250) as an example of intellectual ruler (Frederic II of Hohenstaufen studied the works of Greek and Arab philosophers, financed their translations, became interested in sciences and founded the University of Naples in 1224).

On the basis of Aristotle’s work *Politics*, Dante emphasizes that the intellect, as the power of the intelligent soul, is important to the man of the state in mastering the art of state governance that helps citizens achieve a happy life. «If we consider the individual man, we shall see that this applies to him, for, when all his faculties are ordered for his happiness, the intellectual faculty itself is regulator and ruler of all others; in no way else

¹⁸ GILSON, *Dante and Philosophy*, cit., p. 142.

¹⁹ DANTE ALIGHIERI, *The Banquet*, cit., the Fourth Treatise, Chapter XX.

can man attain to happiness»²⁰. According to Dante's vision, a monarch is a thinking man and an intellectual aligning his decisions with the advice of philosophers, therefore, he agrees with Aristotle who stated that «the vigorous in intellect naturally govern other men»²¹. As Alain de Libera observes, «Dante is not afraid to present philosophical contemplation as the goal of any human order, which he considers to be the ultimate basis of a monarchical idea»²².

Acknowledging that justice is a virtue, Dante argues that having this virtue makes human activity right. The more powerful the virtue of justice is, the greater justice will be exercised in the activity. In the administration of justice in the world, Dante sees the Monarch as the most powerful accomplisher of this task: «Justice is most effective in the world when present in the most willing and powerful man; only a Monarch is such a man; therefore Justice subsisting in a sole Monarch is the most effective in the world»²³. In the administration of justice, the Monarch directly cares for all and strives for the good for all citizens.

According to Dante, «The radical foundation of Imperial Majesty, according to the Truth, is the necessity of Human Civilization, which is ordained to one end, that is, to a Happy Life»²⁴. A person cannot achieve a happy life without the help of others, therefore, Dante agrees with Aristotle that «man is naturally a companionable animal»²⁵ and pursues his goals in a civil society, i.e., in the state. Having stated that the state is best ruled by a monarch, Dante concludes: «Thus it becomes obvious that for the well-being of the world there is needed a Monarchy, or Empire»²⁶.

According to Dante, historically the existence of a monarchy has also been very successful. From the fall of our first parents, looking back at various people management systems, stories of wars and natural cataclysms, it is obvious that «we shall find no perfect Monarchy, nor the world everywhere at peace, save under the divine Monarch Augustus»²⁷

²⁰ DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, 1904, translated by A. Henry, Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company. Book I, Chapter V (2). <<https://oll.libertyfund.org/title/reinhardt-de-monarchia>>

²¹ *Ibid.*, Book I, Chapter III (3).

²² ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris 1991, p. 272.

²³ DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, cit., Book I, Chapter XI (4).

²⁴ DANTE ALIGHIERI, *The Banquet*, cit., the Fourth Treatise, Chapter IV.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, cit., Book I, Chapter V (3).

²⁷ *Ibid.*, Book I, Chapter XVI (1).

According to Dante, all the documents of that epoch testify to the perfect reign of Augustus: historiographers, poets, and even the writer of the gentleness of Christ. Therefore, Dante concludes that small states ruled by rulers who base their activities on greed no longer have future, and the abundance of power is an evil that causes discord.

As Dante postulates, the monarchy will help bring about universal peace which is a necessary means to achieve the ultimate human goal. Only a strong and noble monarch can guarantee people universal peace which is the best thing for human happiness. The establishment of universal peace is hampered by a lack of *nobiltade*, i.e., human flaws like cowardice, betrayal, hypocrisy, and so on. According to Dante, universal peace is possible in a global state where universal laws that help the human race to be happy are observed.

The law is understood as a direct rule of life which is applied according to local conditions and customs this is how different laws are created. However, as Dante states, it must be remembered «that the human race will be governed by him in general matters pertaining to all peoples, and through him will be guided to peace by a government common to all. And this rule, or law, individual princes should receive from him [Monarch]»²⁸. The idea of a world state is associated with “*universalis civilitas humani generis*”, i.e., with universal citizenship of mankind. As Gilson notes, Dante

had attempted the theoretical justification of a universal Empire of mankind united and pacified under the authority of a single individual, but because in effect the very way in which he justified such an Empire for the first time set up, above the Christian ideal of a universal Church, the human ideal of a single universal temporal order with the Emperor playing the part which the Pope fills in the Church²⁹.

Developing the concept of the origin of power, Dante argued that the power of the emperor came directly from God and was independent of the Church. He stressed that only God is the absolute sovereign of the spiritual and natural worlds, and neither the monarch nor the pope can claim to rule these worlds.

According to Gilson,

²⁸ *Ibid.*, Book I, Chapter XIV (2).

²⁹ GILSON, *Dante and Philosophy*, cit., p. 164.

only the Emperor can ensure to human communities the order and peace without which neither of these two goals can be attained. Such is the special function which God has assigned to him; such, too, is the authority which he owes to God alone, and to no one else³⁰.

Thus, Dante not only defends the autonomy of secular power, but also preserves the spiritual authority of the Church, since the relationship of the Church with the faithful is based on faith and not on the power of the law. Spiritual power opens up a meaningful world of truth, introduces moral values, and points the way to salvation. The power of the monarch gives legal forms of action and the power to defend them because «Monarchy is indispensable for the best ordering of the world»³¹.

3. *Nobiltadé* and cosmology

Reflecting philosophically on the nature of *nobiltadé*, Dante focuses on cosmology: ideas about *the influence of stars* on the bodies of the lower world that are set out in the book *Liber de causis*. This treatise was wrongly attributed to Aristotle. Dante was also interested in the Neoplatonic theory of emanation, Pseudo-Dyonisius's works, and the concept of the universe and intelligences of Thomas Aquinas and Albert the Great. Medieval researcher Professor Maria Luisa Ardizzone states that «since the 1290s, he [Dante] projects the cognitive problem onto a cosmic dimension and proposes the celestial contemplation of the angel-intelligences»³².

According to Dante, the merger of the world *from above* with the world *from below* takes place thanks to the angelic substances: «angelic Minds which build up and shape, with Heaven, things that exist below»³³. Proclaiming the unity of human and the universe, Dante states that separate angelic substances give the human soul a noble spirit which helps the human intellect to become “all things” and, thus, to preserve the universality of being.

According to Libera, without considering Tempier's *Syllabus* which condemned astral determinism, Dante,

³⁰ *Ibid.*, p. 197.

³¹ DANTE ALIGHIERI, *De Monarchia*, cit., Book I, Chapter VI (10).

³² M. L. ARDIZZONE, *Reading as the Angels Read: Speculation and Politics in Dante's Banquet*, University of Toronto Press, Toronto 2006, p. 12.

³³ DANTE ALIGHIERI, *The Banquet*, cit., the Third Treatise, Chapter XX.

as a disciple of Albert the Great, defines the type of cosmic human who, through his intellect, *becomes all things*, arises from *the image of the substantive reality of the world*, and considers himself *a microcosm* that preserves *the universality of being* through thinking³⁴.

As Ardizzone notes, Dante tries to show the connection «between the angelic vision of the divine ideas and the theory of the human intellect»³⁵. Thus, the *nobiltade* seed, according to Dante, comes from the celestial spheres, and this reflects the theory of metaphysics formulated by Avicenna.

The Cosmos of Avicenna is the result of a conversion movement that encourages each individual intelligence to think about the principle of its being. Rational souls emanate from the last intelligence, intellectual thinking, i.e., the creative act, also arises from movement that encourages the soul to return to its principle. In an emanation-based system, receptivity is a sign of an ontologically inferior position; it also expresses the ability of the inferior to be enlightened by his principle: it shows that their natures are similar. The concept of thinking presented by Avicenna and the cosmological hypothesis of the creator of forms substantiate the theory of enlightenment, which pays special attention to the separated substances, i.e., to the intelligences that control the celestial spheres and transmit cognition from the first emanation to the last. In the 5th century, St. Augustine also used a similar concept while interpreting cognition in the divine way of illumination (*illuminatio*) of the soul, when the mind sees the truth directly without reasoning. For Avicenna, emanation is a thinking process, and what emanates is intelligence. According to philosopher Alpina Tommaso, «Avicenna's celestial realm is structured after Ptolemy's astronomical theories, which are integrated into an Aristotelian and Neoplatonic framework»³⁶. Based on the Greco-Arab tradition, Dante presents a cosmological vision in his treatise *Convivio* arguing that the sky consists of nine moving spheres³⁷.

³⁴ DE LIBERA, *Penser au Moyen Age*, pp. 289-290.

³⁵ ARDIZZONE, *Reading as the Angels Read: Speculation and Politics in Dante's Banquet*, cit., p. 20.

³⁶ A. TOMMASO, *Is the Heaven an Animal? Avicenna's Celestial Psychology between Cosmology and Biology*, in *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy. From Thales to Avicenna*, R. Salles (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 263.

³⁷ See. DANTE ALIGHIERI, *The Banquet*, cit., the Second Treatise, Chapter III.

Such a concept corresponds to the interpretation of the medieval sublunar and supralunar worlds, in which the celestial spheres have their own planets and stars. Since the seed of *nobiltadé* comes from the celestial spheres, Dante discusses their influence on the development of a noble man.

The first seven spheres are identical to a program of seven liberal arts (*trivium* and *quadrivium*) that consists of grammar, dialectics, rhetoric, arithmetic, music, geometry, and astrology. Dante compares the eighth sphere, i.e., the Star sphere, with the sciences of metaphysics and nature (physics). He placed ethics above all sciences and put it in the ninth sphere, i.e., the Crystal sphere, which contains *Primum Mobile*. Thus, ethics takes over the powers of the First Mover and regulates the order of the Universe, because, according to Dante, there would be chaos and no life in the Universe without the science of ethics. Dante assigns theology to the tenth sphere, i.e., the immovable sphere of the Universe, the Empyrean.

Having adopted a unified theological-philosophical concept that explains the dual nature of human, i.e., spiritual and carnal, Dante established the influence of the celestial spheres on human thinking, since human could not attain full knowledge of the world, the universe, and God by using his mind alone. On the other hand, according to Dante, since the celestial spheres are linked to sciences, the Cosmos is also endowed with the powers of intellectual nobility, not human alone.

Conclusions

In the framework of cosmology and Christian theology, Dante constructs a model of the world structure, highlighting the phenomenon of *nobiltadé* that seeks to reveal the connection of innate powers of human with the First Intelligence as the pursuit of perfection and its embodiment.

The structure of being constructed by Dante reveals *nobiltadé* as an integral virtue which is concretized by intellectual and moral qualities helping regulate human relations and contemplate heavenly bliss.

The cosmological vision of the Dante universe, in which the divine powers lie, is associated with the development of a noble personality. It is based on the medieval theory of seven liberal arts which allows one to look at human in the structure of the universe entity on the earthly and transcendent levels.

Dalia Marija Stančienė
Panevežis 25C-17
92310 Klaipėda, Lithuania
dalia.marija.stanciene@ku.lt

Keywords

Dante Alighieri, *nobiltade*, intellectual aristocracy, First Cause, First Intelligence, separate angelic substances, virtues, happiness, philosophical contemplation, monarchy, cosmology.

Parole chiave

Dante Alighieri, *nobiltade*, aristocrazia intellettuale, Prima Causa, Prima Intelligenza, sostanze angeliche separate, virtù, felicità, contemplazione filosofica, monarchia, cosmologia.

SEZIONE “EVENTI”



**THE *FIRMANA* REVIEW THIRTY YEARS
AFTER ITS FOUNDATION (1992-2022):
BETWEEN MEMORY AND REALITY**

**LA RIVISTA *FIRMANA* A TRENT'ANNI
DALLA SUA FONDAZIONE (1992-2022):
TRA MEMORIA E REALTÀ**

Tarcisio Chiurchiù*

Thirty years have passed since the first issue of *Firmana*, released in 1992 following the highly successful conference held in the Aula Magna at the Fermo branch of the Theological Institute of Marche on “Justice and Violence”, whose papers were later published. Prominent names from the biblical world (P. Bovati, R. Penna, G. Barbaglio, L. A. Schokel) immediately gave prestige and relevance to a journal that was taking its first steps, and that already seemed to be at the level of the prestigious theological publications of more ancient foundation. The journal was born with the intention of building a bridge between the Institute’s branch in Fermo, at the time simply affiliated with the Pontifical Lateran University, and the Archdiocese of Fermo. The title “Firmanà”, which replaced the provisional attempt to title the journal “Exodos”, was conceived by the dean *Msgr. Gabriele Miola*, with the support of *Msgr. Rolando Di Mattia*, and some young professors at the Institute, in the full vigour of their academic activity marked by acquaintances and friendships with the most renowned theologians and biblicists of the time. *Sapientia Firmana* was actually the original name designed for the journal, inspired by the first name given by the bishop of Fermo Capranica to the late 15th-century Roman college: the title was then simplified including the subtitle “Quaderni di Teologia e Pastorale”.

The work of the contributors had to combine scientific rigour with a pastoral approach as desired, especially the latter, by those who thought of the periodical as an update for the diocesan presbytery or those interested in the theological field such as religion teachers or pastoral workers. The local clergy, despite the subscription campaign promoted by director

* Docente di storia della Chiesa presso l’Istituto Teologico Marchigiano.

Miola, did not immediately become involved with the journal release. Quite a disappointment for the director himself who in the first issue had wished: “The project is neither ambitious nor beyond the available forces: it is achievable if we work on it with commitment and seriousness”. This, however, did not deter the editorship from the intention of placing theological reflection within the diocesan pastoral context. Moreover, it is worth remembering that the time the journal was born had not known the “social communication revolution” and the amount of “online” information occurred since the 2000s, which have caused such a surge as to transform the publishing approach to writing on paper, until then the only means of scientific updating for teachers and students of various disciplines.

In the first issues, the journal goes hand in hand with the academic proposal of the Institute, especially the conferences, proposing in written form the interventions of the speakers always selected among the major theologians: “Theology, interpretation, communication” - with interventions by C. Militello, A. Rizzi, P. Grech -, “Bioethics and culture of Life”, “The Future of work and the Future of man”, “The reception of Vatican II 30 years after the Council”, “The ecclesial and theological twentieth century”, and “Between modern and post-modern: crisis or decline of ideologies” are interspersed with monographic issues on selected themes such as the “Local Church”, the interesting excursus on “Ecclesial Movements and Aggregations in the Local Church”, “Family”, “Marriage” and “Charity”.

With its first issues as a precious reminder, *Firmana* has never ceased to remind its readers of the centrality of the application of Vatican II as a way of dialogue with the world and with the Christian Churches, in a fruitful ecumenical itinerary that the journal has always promoted, frequently hosting articles by professors from Waldensian and Orthodox Churches (P. Ricca, T. Valdman). Despite such lively debate, the journal does not lose its “firmanitas”, asking for contributions also from simple priests not teaching in the Institute, providing texts of spiritual meditations from personalities linked to the diocese, and publishing excerpts of noteworthy theses written by students at the Institute’s branch of Fermo. Over time, “I Supplementi di Firmana” have been published as supplements to the journal: the first one, entitled “The Archdiocese of Fermo. Hints of history” and written by prof. Rolando Di Mattia, is the only existing history of the Diocese of Fermo. Other supplements are real essays of high scientific value and the result of careful research carried out

by professors at the Institute itself. Obviously, the succession of various editors has changed *Firmana's* perspectives but not its direction. The periodical continued to propose its stimulating conferences in order not to lose dialogue with the world and remain a stimulus to the pastoral life of the archdiocese: the issue on preaching and the one on the Acts of the Ecumenical Conference on the Primacy of the Pope are the last works of the editorial board chaired by director Don Gabriele Miola, *Firmana's* first and unforgettable engine. To him, who passed away almost four years ago, the journal has dedicated three miscellaneous items in his honour during his life and posthumously.

Since 2002, the periodical has been directed by the new vice-dean of the Institute Msgr. *Luigi Valentini*, also recently deceased. The themes "Freedom", "Education", and "The episcopal ministry" (dedicated to the archbishop of Fermo Gennaro Franceschetti who suddenly died in 2005) give us the sense of a new orientation, as can also be seen from the graphics introducing a modified silver-coloured cover no longer printed on a red background. *Rev. Enrico Brancozzi* recalls with pleasure his time as the journal's editor since 2007:

For me, the direction and coordination of the *Firmana* journal, traditionally entrusted to the vice president of the Fermo branch of the Theological Institute of Marche, was an experience rich in numerous points of view and culturally very stimulating. I could highlight at least three reasons for expressing my gratitude. The first is the fruitful ecclesial experience: born as inextricably linked to a particular Church, *Firmana* was a lively training ground in which teachers were confronted with the major urgencies of the believing community today: evangelisation, youth ministry, family, bioethical issues, cultural and political challenges linked to democracy and its implications, new forms of poverty and marginalisation. A second reason for gratitude is the passing of the baton that has involved me and other younger colleagues. I remember entering the editorial office at the invitation of the late prof. Luigi Valentini and hearing from him the first indications of method and merit on the programming of the journal. I owe a lot to prof. Gabriele Miola, prof. Paolo Petruzzi, prof. Gianfilippo Giustozzi, and prof. Antonio Nepi for being willing to pass on their academic experience and their well-tested working method to a young editorial staff that included newly appointed teachers. I also recall the papers of a theological-pastoral conference on the family coordinated by prof. Luca Tosoni that were published in issue 44/45. No. 46 was a particularly prestigious issue of philosophical matrix ("The technique and the human in question"), coordinated by prof. Giustozzi who several years

before had already addressed the crucial problem of the relevance of technology in today's cultural panorama. I am always indebted to prof. Giustozzi for the idea that led to issue 49 ("Autobiography of a diocese"), in which an analysis of the reception of Vatican II in the diocese of Fermo was attempted: an articulated examination of a complex and partly incomplete experience. Similarly, the implementation of a "lexicon" of the council (volumes 51 and 52) was prof. Petruzzi's ambitious project. Vatican II introduced new categories in theological language, or rather: it brought to light concepts in vogue in patristics and in the first millennium that, for historical reasons, had lost their relevance in the Middle Ages and throughout the modern era. It may be useful to investigate the extent to which images are received in ecclesial theology and practice. A third gain of those years was being able to work collegially in an attempt to connect two sometimes distant fields in a theology faculty: the strictly academic one, linked to lectures and formal programs to be completed, and that of reading of today's reality in the light of the Gospel, in the perennial effort to trace in history those signs of the times that Vatican II invites us to discern. In this sense, *Firmana* was undoubtedly a precious connection opportunity.

From 2012 to 2017 the new director *rev. Giordano Trapasso* diligently maintained the original inspiration of the journal, which now continues in the footsteps of his predecessors, although aware that time had changed and the direction to offer to the readers was becoming specifically scientific, without indulging too much in explicit references to the situation and personalities of the Fermo archdiocese or to the students at the Institute. In 2013 Msgr. Cleto Bellucci, archbishop of Fermo under whose episcopate *Firmana* was born, died. In the meantime, the publication had again changed its graphics and publishing house (Cittadella Editrice - Assisi) from issue 46.

Issue 64/65 was dedicated to the seventy-fifth birthday of Archbishop Luigi Conti, recently passed away, and marked the last handover to the new editor of the journal, that is to me. In the same year 2017, many events took place as I wrote in issue 66 editorial:

As 2017, the year of the 25th anniversary of the journal, is drawing to an end, some events in the diocesan life have marked the change that was taking place: at the beginning of December, H. E. Mons. Rocco Pennacchio was appointed new archbishop of Fermo, and on December 2 the outgoing bishop H. E. Mons. Luigi Conti handed over his pastoral staff and guidance of the Fermo diocese. Later this month, Msgr. Gabriele Miola has passed

away: he was the co-founder of our journal and historical guide of our Theological Institute, to which he consecrated his entire life teaching Sacred Scripture and directing it as Vice-Dean and Secretary.

On the thirtieth anniversary of *Firmana's* first release, we can certainly say that the initial times and motivations that prompted the publication of the journal have greatly transformed due to the rapid pace of the famous "era change" we are all experiencing. We are certainly grateful to all the collaborators who made this long journey intense, offering an important contribution to reflection on topics that anticipated their times and kept alive a debate on what theological reflection was questioning. However, despite the uncertainty of its future, we cannot doubt the importance of the Council, in the footsteps of which the journal will continue to inspire its articles. An irreplaceable dialogical dimension has given longevity to the journal as well as the will not to fall behind on what engages the Church during its wandering in this world.

Sono passati trent'anni dal primo numero di *Firmana*, uscito nel 1992 in seguito al riuscitissimo convegno tenutosi nell'Aula Magna dell'Istituto Teologico Marchigiano di Fermo su "Giustizia e Violenza" di cui vennero riportati gli atti. Nomi di spicco del mondo soprattutto biblico (P. Bovati, R. Penna, G. Barbaglio, L. A. Schokel) diedero subito lustro e rilevanza ad una rivista che muoveva i primi passi e che sembrava già a livello delle prestigiose riviste teologiche di più antica fondazione. La rivista in realtà nasceva con l'intento di costruire un ponte tra l'Istituto Teologico Marchigiano di Fermo, all'epoca semplicemente affiliato alla Pontificia Università Lateranense e l'Arcidiocesi Fermana. Il titolo della rivista "Firmana", che sostituiva un provvisorio tentativo di rivista chiamata *Exodos*, fu pensata dall'allora preside *mons. Gabriele Miola*, con il supporto di *mons. Rolando Di Mattia*, e alcuni giovani docenti dell'Istituto, nel pieno vigore della loro attività accademica con conoscenze e amicizie con i migliori teologi e biblisti del tempo. *Sapientia Firmana* era in realtà il nome originario pensato per la rivista, ispirato al primo nome dato dal vescovo di Fermo Capranica, all'omonimo collegio romano alla fine del Quattrocento: si pensò poi a semplificare il titolo col sottotitolo di "Quaderni di Teologia e Pastorale".

Il lavoro degli articolisti doveva tenere insieme il rigore scientifico

e l'indirizzo pastorale, voluto, soprattutto quest'ultimo, da chi pensava al periodico come un aggiornamento del presbiterio diocesano o comunque di quanti erano interessati al lavoro teologico perché insegnanti di religione o operatori pastorali. Il clero locale nonostante la campagna di abbonamenti promossa dal direttore Miola non si coinvolse immediatamente. Una piccola delusione per lo stesso direttore che nel primo numero aveva auspicato: "Il progetto non è ambizioso né al di là delle forze a disposizione: è realizzabile se ci si lavora con impegno e serietà". Questo non distolse la direzione della rivista a trascurare l'intento di collocare la riflessione teologica all'interno del contesto pastorale diocesano. Vale la pena di ricordare, inoltre, che il tempo in cui la rivista nacque non aveva conosciuto la "rivoluzione social" e la mole di informazione "on line" che dagli anni Duemila conobbe un'impennata tale da trasformare l'approccio con lo scritto cartaceo delle riviste, fino ad allora unico mezzo per l'aggiornamento scientifico dei docenti e degli studenti delle varie discipline.

Nei primi numeri la rivista cammina di pari passo con la proposta accademica dell'Istituto, soprattutto dei convegni, riproponendo in forma scritta gli interventi dei relatori, sempre selezionati tra i maggiori teologi: "Teologia, interpretazione, comunicazione" - con interventi di C. Militello, A. Rizzi, P. Grech -, "Bioetica e cultura della Vita", "Futuro del lavoro e Futuro dell'uomo", "La recezione del Vaticano II a 30 anni dal Concilio", "Il Novecento ecclesiale e Teologico", "Tra moderno e post-moderno: crisi o tramonto delle ideologie", sono intervallati da numeri monografici su temi scelti come la "Chiesa locale", l'interessante excursus su "Movimenti ed aggregazioni ecclesiali nella Chiesa Locale", "La Famiglia", "Il Matrimonio" e "La Carità".

In questi primi numeri, come prezioso richiamo, *Firmana* non smette di ricordare ai suoi lettori la centralità dell'applicazione del Vaticano II come via di dialogo con il mondo e con le Chiese cristiane, in un fecondo itinerario ecumenico che sempre la rivista ha promosso, ospitando frequentemente articoli di professori soprattutto della Chiesa Valdese e Ortodossa (P. Ricca, T. Valdman). Insieme a questo vivace dibattito nei primi numeri essa non perde la sua "firmanitas", chiedendo contributi a semplici sacerdoti-non docenti dell'Istituto, fornendo testi di meditazioni spirituali di personaggi legati alla diocesi e pubblicando stralci di tesi di studenti dell'Istituto Teologico Marchigiano di Fermo particolarmente interessanti. Nel tempo la rivista pubblicò "I Supplementi di Firmana": il primo che ha come autore il prof. Rolando Di Mattia si intitola

“L’Arcidiocesi di Fermo. Cenni di storia” ed è l’unica storia esistente della Diocesi di Fermo. Altri supplementi sono veri e propri saggi di alto valore scientifico e frutto di attenta ricerca di alcuni docenti dell’Istituto Teologico fermano. Ovviamente il succedersi di vari direttori della rivista ha mutato punto di vista ma non il suo indirizzo. Il periodico ha continuato a pubblicare i suoi stimolanti convegni per non perdere il dialogo con il mondo e restare di stimolo alla vita pastorale dell’arcidiocesi: il numero sulla predicazione e quello su Atti del Convegno Ecumenico sul Primato del Papa sono gli ultimi lavori del Consiglio di redazione, presieduto dal direttore don Gabriele Miola, primo ed indimenticabile motore di *Firmana*. A lui, scomparso quasi quattro anni fa, la rivista ha dedicato in vita e *post-mortem* ben tre miscellanee in suo onore.

Dal 2002 la rivista viene diretta dal nuovo vice-preside dell’Istituto, *mons. Luigi Valentini*, anch’egli recentemente scomparso. Le tematiche “La libertà”, “L’Educazione”, “Il ministero episcopale” (dedicato all’arcivescovo di Fermo Gennaro Franceschetti improvvisamente scomparso nel 2005) ci danno il senso di un orientamento nuovo, come si evince anche dalla grafica, con una copertina modificata e non più stampata su sfondo rosso ma color argento. *Don Enrico Brancozzi* ricorda con piacere il tempo della sua direzione della rivista dal 2007:

La direzione e il coordinamento della rivista *Firmana*, tradizionalmente affidata al vicepreside della sede di Fermo dell’Istituto Teologico Marchigiano, è stata per me un’esperienza ricca da numerosi punti di vista e culturalmente molto stimolante. Sottolineerei almeno tre motivi per esercitare una memoria riconoscente. Il primo è la feconda esperienza ecclesiale. Nata come indissolubilmente legata ad una Chiesa particolare, *Firmana* è stata una palestra vivace nella quale i docenti sono stati confrontati con le maggiori urgenze della comunità credente nel nostro oggi: l’evangelizzazione, la pastorale giovanile, la famiglia, le questioni bioetiche, le sfide culturali e politiche legate alla democrazia e alle sue implicazioni, le nuove forme di povertà e di marginalità. Un secondo motivo di gratitudine è dovuto al passaggio di testimone che si è cercato di operare nei miei confronti e in quelli di altri più giovani colleghi. Ricordo di essere entrato nella redazione invitato dal compianto prof. Luigi Valentini e di aver ascoltato da lui le prime indicazioni di metodo e di merito sulla programmazione della rivista. Devo molto al prof. Gabriele Miola, al prof. Paolo Petrucci, al prof. Gianfilippo Giustozzi, al prof. Antonio Nepi per essere stati disponibili a trasmettere la loro esperienza accademica e il loro ben collaudato metodo di lavoro ad una giovane

redazione che includeva docenti appena incaricati. Ricordo, ad esempio, gli atti di un convegno teologico-pastorale sulla famiglia coordinato dal prof. Luca Tosoni confluiti nel numero 44/45. Mi sembra di pregio il numero 46 di matrice filosofica (“La tecnica e l’umano in questione”) coordinato dal prof. Giustozzi, che già diversi anni fa poneva un problema divenuto nel frattempo cruciale, ossia quello della rilevanza della tecnica nel panorama culturale odierno. Sono debitore sempre al prof. Giustozzi dell’idea che ha condotto al numero 49 (“Autobiografia di una diocesi”), nel quale si tentava un’analisi della recezione del Vaticano II nella diocesi di Fermo: un’articolata disamina di un vissuto complesso e in parte incompiuto. Si deve invece al prof. Petrucci l’ambizioso progetto di definire un “lessico” del concilio (volumi 51 e 52). Il Vaticano II, si è detto, ha introdotto categorie nuove nel linguaggio teologico, o meglio: ha riportato alla luce concetti in auge nella patristica e nel primo millennio che per motivi storici avevano perso di rilevanza nel medioevo e per tutta la modernità. Può essere utile indagare fino a che punto siano immagini recepite nella teologia e nella prassi ecclesiale. Un terzo guadagno di quegli anni è stato poter lavorare collegialmente nel tentativo di collegare due ambiti talvolta un po’ distanti in una facoltà di teologia: quello strettamente accademico, legato alle lezioni frontali e ai programmi formali da dover portare a termine, e quello della lettura della realtà odierna alla luce del vangelo, nel perenne tentativo di rintracciare nella storia quei segni dei tempi che il Vaticano II invita a discernere. In questo senso, *Firmana* è stata indubbiamente una preziosa occasione di raccordo.

Dal 2012 al 2017 il nuovo direttore *don Giordano Trapasso* ha continuato con competenza e grande lavoro l’ispirazione originaria della rivista, che oramai prosegue sulla scia dei suoi predecessori, pur cosciente che il tempo è ormai cambiato dagli inizi e l’indirizzo da offrire ai lettori è oramai quello specificatamente scientifico, senza più indulgere troppo a riferimenti espliciti alla situazione e a personaggi dell’arcidiocesi fermana o a studenti dell’Istituto. Nel 2013 muore mons. Cleto Bellucci che è stato l’arcivescovo fermano sotto il cui episcopato è nata *Firmana*. Essa, nel frattempo, aveva di nuovo mutato dal numero 46 la sua veste grafica e casa editrice (Cittadella Editrice - Assisi).

Il numero 64/65 di *Firmana* dedicato al Settantacinquesimo compleanno dell’arcivescovo Luigi Conti, anch’egli recentemente scomparso, segna l’ultimo passaggio di testimone, al nuovo direttore della rivista e cioè al sottoscritto. Nello stesso anno 2017 molti eventi si sono succeduti come scrivevo nell’editoriale del numero 66:

Mentre si concludeva l'anno 2017, anno appunto del Venticinquesimo della Rivista, alcuni eventi nella vita diocesana hanno segnato il cambiamento in atto: all'inizio di dicembre ha fatto il suo ingresso in diocesi il nuovo arcivescovo di Fermo, S. E. Mons. Rocco Pennacchio, a cui il vescovo uscente S. E. Mons. Luigi Conti, il 2 dicembre consegna il pastorale e la guida della diocesi fermana. Alla fine di dicembre ci ha lasciato mons. Gabriele Miola, co-fondatore della nostra rivista e guida storica del nostro Istituto Teologico a cui egli ha consacrato l'intera vita tra insegnamento della Sacra Scrittura e direzione come Vice-Presidente e Segretario dell'Istituto stesso.

Nel trentesimo anniversario della prima uscita di *Firmana* possiamo certamente affermare che i tempi e le motivazioni iniziali che spinsero a pubblicare la rivista sono molto cambiate a motivo della velocità del famoso "cambiamento d'epoca" che tutti stiamo vivendo. Siamo grati certamente a tutti i collaboratori che hanno reso intenso questo lungo cammino, offrendo un contributo importante per la riflessione su temi che hanno anticipato i tempi e hanno tenuto vivo un dibattito su quanto nell'attualità interrogava la riflessione teologica. Tuttavia possiamo, pur nell'incertezza del suo futuro, non dubitare sull'importanza dell'ispirazione Concilio, sulle cui orme vorrà continuare ad ispirare i propri articoli. La sua insostituibile dimensione dialogica di cui non potrà mai fare a meno ha dato longevità alla rivista e volontà di non rimanere indietro su quanto interessa la Chiesa nel suo peregrinare in questo mondo.

Tarcisio Chiurchiù
Piazza Giovanni XXIII, 7
63821 Porto Sant'Elpidio (FM) - Italia
sisiotarr@gmail.com



SEZIONE “RECENSIONI”



RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, LEV, Città del Vaticano 2021, pp. 174, EAN 9788826605593, € 8.

Guida alla lettura¹

Premessa

La Commissione Teologica Internazionale ha di recente pubblicato, con l'approvazione del suo Presidente e Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e il parere favorevole del Santo Padre, un testo interamente dedicato alla questione del rapporto tra fede e sacramenti. Si tratta di uno studio preparato per il 50° anniversario della stessa Commissione nel corso del suo nono quinquennio (cf. *Nota preliminare*, p. 3) da un gruppo di teologi membri di una Sottocommissione della CTI, discusso nelle Sessioni Plenarie tra il 2014 e il 2019 e poi approvato in maniera specifica dalla maggioranza dei membri nella Plenaria del 2019.

Nel corso di questo contributo si intende offrire una presentazione del Documento, delineandone poi i punti più rilevanti per il dibattito teologico contemporaneo sul tema.

Struttura, natura e scopo del Documento

Quanto viene proposto all'attenzione del vasto pubblico dei teologi e dei pastori in questo Documento della CTI è frutto del lavoro di uno staff internazionale costituito da una decina di teologi. L'elaborazione del testo ha richiesto un quinquennio (2014-2019). Dopo la breve *Nota preliminare* la riflessione proposta si articola in quattro capitoli a cui segue una *Conclusione* che riprende il tema fondamentale del Documento enunciato nel titolo. Una prima osservazione merita di essere evidenziata a proposito del titolo stesso. Il legame inscindibile tra fede e sacramenti è di per sé un *teologumeno* tradizionale nella teologia e nel magistero della Chiesa Cattolica. L'elemento di novità sembra a nostro avviso essere costituito

¹ La prima edizione ufficiale del Documento in varie lingue è stata pubblicata nel sito ufficiale del Vaticano il 3 marzo 2020 (12 ottobre in lingua italiana). Seguiamo la traduzione ufficiale in lingua italiana pubblicata in forma di fascicolo presso l'Ed. Vaticana nel 2021.

dalla scelta della prospettiva di approccio al tema: *la reciprocità*. Questa focalizzazione segnala in anticipo che si vuole procedere a porre in luce il costante mutuo relazionarsi di queste due dinamiche imprescindibili dell'esperienza ecclesiale. Una seconda osservazione concerne l'uso analogico della categoria di sacramento nelle sue molteplici variazioni semantiche: il titolo ne esplicita una delle più ricorrenti nel testo quando fa riferimento alla nozione di *economia sacramentale* (ben 43 volte)².

I primi tre capitoli mi sembra possano essere considerati come uno sviluppo teologico-sacramentale unitario e allo stesso tempo propedeutico al capitolo quarto che costituisce il vero approdo e snodo finale della questione della reciprocità. In un certo senso si può affermare che la finalità principale del Documento stia propriamente nella questione affrontata al capitolo quarto: *La reciprocità tra fede e matrimonio* (cf. §§ 132-182). «Si tratta di un caso particolare nel quale, l'articolazione della reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia, è realmente messa alla prova, come sostiene il secondo capitolo» (Cap. 1 § 12; cf. anche Cap 4 § 132). Ritornando ai primi tre capitoli essi si presentano così strutturati: il *primo*, dal titolo *Fede e sacramenti: rilevanza e attualità*, affronta e colloca la questione di fondo nel contesto della cultura contemporanea con i segni di crisi che attraversano o mettono in discussione la reciprocità tra fede e sacramenti, il *secondo* - *Natura dialogica dell'economia sacramentale della salvezza* - riprende la questione alla luce della divina rivelazione ponendosi nella prospettiva dell'economia salvifica come *economia sacramentale*, il *terzo* si concentra su *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'iniziazione cristiana*. La partizione seguita nella trattazione del settenario è quella desunta dal Catechismo della Chiesa Cattolica: sacramenti dell'iniziazione cristiana, sacramenti di guarigione, sacramenti al servizio della comunione (cf. Cap. 2 §§ 72-77).

Circa la natura del Documento nel *Capitolo primo*, dopo averne precisato la finalità ovvero l'esigenza di contribuire a sanare la frattura tra fede e sacramenti nelle diverse occorrenze in cui si manifesta (liturgiche e non) arrecando così una ferita grave e preoccupante alla pratica e logica sacramentale (cf. § 10), si afferma che si tratta di un testo «chiaramente dottrinale» (§ 13). Il punto di partenza è la prassi pastorale relativa ai

² Altre ricorrenze: *sacramentario* (3 volte), *sacramentalità* (64 volte), *sacramento* (191 volte), *sacramenti* (218 volte), *sacramentale* (222 volte in posizione aggettivale con vari sostantivi quali ad es. *celebrazione, economia, orizzonte, ...*) o anche in altre occorrenze, meno frequenti, nella forma sostantivale al plurale *sacramentali* o aggettivale al plurale con vari sostantivi quali ad es. *segni, parole, simboli, doni, momenti, specie...*

singoli sacramenti con le sue stonature rispetto ad una corretta visione dottrinale. Occorre ripartire da questa per enucleare i criteri generali orientativi per una azione pastorale rinnovata (cf. *ibid.*), senza entrare nei dettagli o casistiche delle varie problematiche. Da qui anche la selezione di alcune situazioni particolari relative alla iniziazione cristiana e al matrimonio (cf. § 14). Il *Capitolo primo* costituisce inoltre, come accennato più sopra, un punto di partenza dell'insieme del Documento per la breve analisi di alcuni elementi di criticità che segnano la cultura contemporanea in relazione alla concezione simbolico-sacramentale dell'esistenza. Vengono passate in rassegna tre fratture che hanno attraversato la cultura occidentale moderna e contemporanea: la prima ha la sua radice in un presupposto o fattore filosofico che, in base ad un dualismo antimetafisico già presente nel nominalismo, «dissocia il pensare dall'essere e rifiuta categoricamente ogni tipo di pensiero di carattere rappresentativo» (§ 4), la seconda rivendicando un «orientamento radicale verso la certezza di tipo empirico e naturalistico si contrappone non solo alla conoscenza metafisica, ma anche alla conoscenza di tipo simbolico» (§ 5) e la terza, più interna alla cultura massmediatica e digitale contemporanea, si appoggia sul potere performativo delle immagini sul piano della sola sfera emotiva con la riduzione dell'intelligenza simbolica a puro godimento estetico e rituale senza l'adesione interiore e razionale della persona (cf. § 6). Tre pregiudizi che incrinano o limitano l'integralità dei fattori umani implicati nella dinamica (conoscenza ed esperienza) simbolico-sacramentale. Si potrebbero nominare questi tre pregiudizi nei termini seguenti: pregiudizio *antimetafisico* della filosofia, pregiudizio *antirealistico* del simbolo, pregiudizio *antietico* del sacramento. Nella descrizione proposta non si menziona mai esplicitamente il fenomeno della secolarizzazione - salvo al § 7 con un cenno al *secolarismo* come fattore di erosione della fede - anche se le tre fratture ricordate ne descrivono alcuni tratti portanti.

L'impianto dialogico/responsoriale dell'economia sacramentale

Stando le questioni emerse nel *Capitolo primo* l'avvio al complesso percorso di riflessione proposto prende le mosse dal dato basilare che viene offerto dalla divina Rivelazione: la sua natura dialogica di chiamata e risposta. È questo il quadro in cui viene rivisitato il dinamismo della fede nella sua natura responsoriale. Il *Capitolo* si articola in due sezioni, abbastanza ampie, strettamente interconnesse: la prima sonda le radici trinitarie, creazionali, cristologiche ed ecclesiologiche dell'economia

sacramentale (cf. 2.1 *Il Dio trinitario: fonte e culmine dell'economia sacramentale*), la seconda entra più direttamente nel merito del tema del Documento affrontando il rapporto tra fede e sacramenti (cf. 2.2 *La reciprocità tra fede e sacramenti della fede*). Segue un paragrafo di sintesi dei dati emersi (cf. 2.3 *Conclusione: dinamismi della fede e sacramentalità*).

Un primo elemento di valore consiste nel presentare al lettore all'inizio della riflessione una descrizione analitica del concetto di *sacramentalità*. Si tratta del § 16. La coppia concettuale utilizzata in partenza è rappresentata da due lemmi: realtà *significante* e realtà *significata*. Così viene descritto il rapporto tra dimensione esterna e visibile e dimensione soprannaturale, invisibile e santificante: il caso emblematico è reperito nella cristologia in cui si dà l'umanità di Cristo nella sua inseparabile correlazione con la sua divinità. Da questo primo registro di tipo semiotico che pone al centro il concetto di *segno* in cui si opera l'*inseparabile* correlazione tra *significante* e *significato*, si passa in un secondo momento a quello di *simbolo* sacramentale in cui questa relazione inseparabile è il presupposto perché il *simbolo* contenga e comunichi la realtà *simbolizzata*. Questo slittamento nello sviluppo argomentativo dal *segno* (*significante* e *significato*) al *simbolo* (*simboleggiante* e *simboleggiato*) non è di poco conto se si tiene presente che è al secondo, al simbolo sacramentale, che si ascrive la capacità di accogliere lo specifico contenuto teologico delineato nella chiarificazione terminologica: «Questo presuppone che tutta la realtà sacramentale includa in sé una relazione inseparabile con Cristo, fonte di salvezza, e con la Chiesa, depositaria e dispensatrice della salvezza di Cristo» (Cap. 2.1 § 16). La realtà sacramentale è quindi intesa come realtà che simbolizza sul piano storico e visibile non solo la realtà simboleggiata che è Cristo, fonte di salvezza, ma *una relazione inseparabile* con Cristo e con la Chiesa. La realtà simboleggiata è dunque una relazione inseparabile non più o non solo tra visibile e invisibile, tra storico e soprannaturale ma tra la realtà simboleggiante e dunque visibile e la realtà simboleggiata che *include in sé una relazione inseparabile* con Cristo e con la Chiesa. Si tratta di un passaggio teologicamente molto impegnativo dal momento che nel definire il concetto di *sacramentalità* si evidenzia come presupposto e nesso inscindibile il rapporto con Cristo e con la Chiesa. Nella mediazione sacramentale è all'opera la relazione inscindibile con Cristo e con la Chiesa, quale depositaria e dispensatrice della salvezza di Cristo. Il nesso Cristo/Chiesa ha un posto principale nella chiarificazione proposta rispetto

ad altri nessi che saranno successivamente esplorati: il nesso trinitario, quello cristico/pneumatico e quello cristico/antropologico.

Lo sviluppo successivo contiene una visione sintetica della teologia della rivelazione svolta sotto *due* prospettive complementari: la manifestazione/comunicazione di Dio in parole ed eventi storicamente connotati (sacramentalità originaria, cf. § 17) e l'*accoglienza o recezione credente* di questa comunicazione da parte dell'uomo come soggetto singolo e come soggetto collettivo (sacramentalità derivata, cf. § 18). La fede, come risposta all'iniziativa divina, emerge in tal modo come dato co-costituente dell'esperienza sacramentale della rivelazione di Dio. Il filo rosso della visione sintetica proposta è propriamente dato dalla evidenziazione di questo secondo aspetto: la recezione, accoglienza nella fede della comunicazione del Dio uno e trino. Un passaggio tratto dal Documento è sufficiente ad illuminare l'insieme: «Se Dio Padre ci avesse parlato in Gesù Cristo e nessuno avesse ascoltato il suo messaggio (fede), la comunicazione tra Dio e l'umanità non avrebbe avuto luogo» (§ 17).

Questo approccio fondativo in chiave teologico-trinitaria si prolunga in tre corollari: *Diffusione della sacramentalità* (cf. § 19), *Correlazione della sacramentalità con l'antropologia* (cf. § 20) e *Sacramentalità della fede* (cf. § 21). Si passa poi ad alcuni luoghi classici della *sacramentalità* riletti alla luce della responsorialità della fede: *creazione e storia* (cf. §§ 22-29), *l'incarnazione del Verbo come sacramento primordiale* e il suo culmine pasquale (cf. §§ 30-32), la Chiesa come *sacramento fondamentale, i sacramenti, la grazia sacramentale e i sacramentali* (cf. §§ 33-40) nell'economia sacramentale, con un paragrafo specifico, in parte nuovo, dedicato alla *grazia sacramentale e i non cristiani* (cf. § 37). Una breve sintesi *I cardini dell'economia sacramentale* (cf. §§ 41) prepara lo svolgimento della seconda sezione di questo capitolo non senza aver prima enucleato come ultima riflessione un asserto fondamentale per la comprensione di tutto il Documento. «In altre parole: *poiché l'economia trinitaria, in quanto sacramentale, è dialogica, non si può comprendere l'azione di grazia che in essi si manifesta come una sorta di automatismo sacramentale*» (*ibid.*).

La seconda sezione, specularmente alla prima, riprende l'intera prospettiva sacramentale nella sua natura dialogale a partire dall'*accoglienza di fede: dei discepoli* (cf. §§ 42-45), nelle sue *diverse modulazioni* (cf. §§ 46-54) con alcune note finali sulla *manca di fede* (cf. § 55). In questo contesto un breve paragrafo è dedicato a *La Riforma e la sua influenza* (cf. § 50) in cui si accenna alla tendenza alla

soggettivazione della verità e di riflesso ad un'unilaterale visione soggettivista della fede nello stesso pensiero teologico cattolico recente. L'itinerario, molto denso e serrato, procede attraverso quattro passaggi: *Reciprocità tra fede e sacramenti* (cf. §§ 56-64), *Natura dialogica dei sacramenti* (cf. §§ 65-71), *L'organismo sacramentale* (cf. §§ 72-77) ed in ultimo *La reciprocità tra la fede e i sacramenti nell'economia sacramentale* (cf. §§ 78). Il Capitolo secondo si conclude con una scheda riepilogativa sui *dinamismi della fede e sacramentalità* (cf. § 79). Di rilievo in questa sezione seconda un paragrafo sul concetto di sacramento (cf. § 56) senza particolari novità rispetto alla tradizione: sacramento come *segno efficace che trasmette la grazia*. Nuovo è tuttavia il contesto di comprensione del dato dogmatico a causa di una rilettura dello stesso nella direzione della reciprocità tra fede e sacramenti all'interno di una concezione allargata di sacramentalità. Sullo sfondo aleggia da una parte l'ombra lunga di una certa concezione soggettivista della fede, al limite senza la necessità di una mediazione ecclesiale e rituale, e dall'altra di una concezione oggettivista della grazia sacramentale in una lettura automatica e cosificante dell'*ex opere operato*, quasi senza la necessità della risposta di fede personale. La reciprocità nella sua forma ellittica - *fede e sacramenti* e viceversa ma anche fede *in* forma di sacramento e sacramento *in* stato di fede - è il vero caposaldo su cui appoggiarsi per una visione equilibrata dell'intero dinamismo sacramentale della rivelazione salvifica e della sua accoglienza in forma umana e storica. Nell'ambito del paragrafo 72 il discorso si fa più preciso nel declinare la reciprocità rispetto all'organismo sacramentale: i sacramenti della iniziazione (cf. § 73), quelli di guarigione (cf. § 74-75) ed in ultimo quelli al servizio della comunione (ordine, cf. § 76 e matrimonio, cf. § 77).

Fede e sacramenti dell'iniziazione cristiana

Anche il *Capitolo terzo* si muove nella direzione della *reciprocità*, quale criterio guida per la trattazione delle questioni in gioco. Lo si evince subito dal titolo del capitolo stesso. Se non è usuale una rilettura unitaria dei tre sacramenti nel quadro della iniziazione, tanto meno lo è una loro comprensione dall'angolatura visuale della *fede*. Nella riflessione proposta si intende valorizzare quanto già emerso nel *Capitolo secondo* a questo proposito (cf. Cap 3 § 80). Il percorso si svolge in tre tempi: *reciprocità fede e battesimo* (cf. §§ 81-94), *reciprocità tra fede e confermazione* (cf. §§ 95-101) e *reciprocità tra fede ed eucaristia* (cf. §§ 102-131). Di regola per ogni tema viene proposto una sequenza di passaggi che partendo dal

dato biblico (1), prosegue mettendo a fuoco la correlazione fede/sacramento per un'adeguata celebrazione (2), per poi inoltrarsi sugli attuali punti critici di questa correlazione (3), prospettare i criteri teologici per una risposta a partire dalla Tradizione (4) ed infine provare a delineare alcune linee teologiche per la pastorale «circa la fede necessaria per la celebrazione di ciascun sacramento» (§ 80).

Nel primo contesto, quello battesimale, prendono rilievo per un confronto problematico e fecondo le due figure della fede: quella implicata nel battesimo dei bambini e quella implicata in quello degli adulti nell'ambito del cammino catecumenale. Il primato quale modello di riferimento, proprio per la questione della reciprocità tra fede e sacramento, è il battesimo degli adulti, in analogia a questo con peculiarità proprie viene rivisitata anche l'altra forma di reciprocità, quella implicata nel battesimo dei bambini. La conclusione offre un punto fermo per un giudizio lucido ed esigente sulla prassi pastorale: «Nel caso dei bambini, si deve constatare se sussista la speranza che essi possano essere educati alla fede, grazie alla fede degli adulti che si assumono tale responsabilità. Senza alcuna speranza in una futura educazione alla fede, non sono soddisfatte le condizioni minime per una significativa ricezione del battesimo» (§ 94). Di per sé questo insegnamento è abbastanza tradizionale anche se nella prassi è spesso negletto a causa di una visione deformata dell'*ex opere operato*. Un'annotazione: più che parlare di condizioni minime per una *significativa* ricezione del battesimo non sarebbe meglio dire per una *valida* ricezione del battesimo?

Nel secondo contesto, la confermazione, si deve notare la felice ripresa del dato dogmatico, come espresso in *Lumen Gentium* (cf *LG* § 26) sul vescovo come ministro *originario* del sacramento (cf. § 98) e non *ordinario* (come nel vigente *CIC*). La dottrina di *Lumen Gentium* risulta più conforme al dato storico e ad una attenta sensibilità ecumenica. Nella descrizione della *Problematica attuale* viene inoltre offerto un giudizio importante sul rapporto di questo sacramento in relazione alla sfide della pastorale giovanile: da questo snodo sacramentale e dalla relativa prassi pastorale «non ci si può aspettare che risolva le difficoltà della pastorale giovanile né la disaffezione dei giovani, che sono stati battezzati a loro tempo, nei confronti dell'istituzione ecclesiale e della fede» (§ 99). Di importante valore teologico anche la ripresa del sacramento nel quadro della iniziazione cristiana e non come dato a se stante, per lo più distanziato dal battesimo: «Allo stesso modo in cui l'economia sacramentale non si chiude con la Pasqua, ma include la Pentecoste, anche l'iniziazione

cristiana non termina con il battesimo» (§ 101). Si può immaginare, anche a partire da questa affermazione, la notevole ricaduta ecumenica, specialmente in rapporto alle Chiese Orientali non cattoliche, di questa visione unitaria dei sacramenti dalla iniziazione cristiana, strutturata secondo l'ordine tradizionale.

Finalmente arriviamo al terzo contesto, quello eucaristico, in cui trova compimento l'intero percorso dell'iniziazione cristiana. Piuttosto ampio è lo spazio dedicato al legame tra fede ed eucaristia nella reciprocità e peculiarità che lo connota (cf. §§ 104-117); il § 117 è dedicato al rapporto dell'eucaristia con il sacramento della penitenza e alla dinamica di fede in essi implicata). L'ambito dei *Problemi attuali* è egualmente esteso: la situazione conclamata, a fronte di una prassi di comunione eucaristica in chiave devozionale, è descritta in termini di *ambivalenza* e di *fede debole* (cf. § 118). Da questa constatazione consegue una ripresa del tradizionale insegnamento della Chiesa sulle condizioni per ricevere l'Eucaristia con un rinvio significativo alla dottrina tomista in merito (cf. § 120) e a quella orientale (cf. § 121). Nell'ultima parte concernente la proposta pastorale (cf. §§ 122-131) vanno menzionati alcuni paragrafi di rilievo: *Fede sacramentale ed eucaristia* (§§ 123-126), *Incoerenza nella partecipazione eucaristica senza fede in ciò che si celebra* (§ 129). Sarebbe stato utile un paragrafo ulteriore - si veda l'accento alla fine del § 103 - che sviluppasse da una parte il valore di compimento che l'eucaristia ha nell'ambito del processo di iniziazione cristiana come vera introduzione alla *maturità della fede* del credente, dall'altra la rilevanza della dinamica eucaristica nella vita ordinaria del credente e della comunità cristiana con riferimento *alla celebrazione domenicale della Pasqua*.

Fede e matrimonio

Anche questo ultimo *Capitolo* si svolge nel segno della *reciprocità*. Come abbiamo accennato all'inizio di questa presentazione, si tratta, a nostro avviso per più di una ragione, della questione più complessa dell'intera riflessione e del vero nervo scoperto del dibattito in corso. Un primo segno di questa rilevanza è dato dall'omissione di un capitolo dedicato ai sacramenti della guarigione e di una trattazione, contestuale al matrimonio, riservata al sacramento dell'ordine che di per sé potrebbe essere prevista essendo anch'esso inserito come il matrimonio nel quadro dei sacramenti al servizio della comunione. Un secondo indizio è rappresentato dall'ampia attenzione dedicata a questo specifico sacramento nel suo rapporto con la fede (cf. Cap. 4, distinto in tre sezioni

e in 50 paragrafi in totale). Il concorso di altre discipline quali il diritto canonico e la teologia morale, oltre alla dogmatica e alla liturgia, rende l'itinerario ancora più impegnativo. Un terzo segnale riguarda il dato fenomenologico specifico che rileva una crescente distanza tra la fede e la specifica qualità sacramentale del matrimonio, pur nel contesto della vigente normativa canonica in base alla quale tra i battezzati non vi può essere un valido contratto matrimoniale che non sia *per ciò stesso* (lat: *eo ipso*) sacramento (cf. *CIC*, can. 1055, § 2 e *CCOE*, can. 776, § 2; cf. Cap 4 § 143). La *reciprocità* in questo caso è messa fortemente in questione, fino ad arrivare al caso limite della mancanza di fede nel matrimonio come sacramento oppure alla perdita o rinnegamento della fede da parte dei nubendi battezzati che pure si sentono in diritto di chiedere il sacramento e (forse) vogliono solo il contratto (cf. § 144).

Il Documento vuole offrire un aiuto per un corretto discernimento e per favorire una prassi che ristabilisca la reciprocità prevista (cf. § 134), contro la linea di un automatismo sacramentale ad oltranza insinuata anche da un'unilaterale comprensione e applicazione della normativa canonistica (cf. § 132). I termini della questione sono chiaramente esposti al § 145: «Pertanto, la domanda che si pone è: se due “battezzati non credenti”, non sposati di diverso sesso appartenenti ad una delle due tipologie descritte, sono uniti in matrimonio da una celebrazione sacramentale o da qualche altra valida forma di unione, ha luogo un sacramento? L'argomento è oggetto di dibattito e ha generato una abbondante letteratura. La sua soluzione non è chiara, in quanto entrano in gioco simultaneamente diversi elementi di grande importanza. Successivamente, analizzeremo alcuni passaggi importanti del suo sviluppo negli ultimi anni, negli insegnamenti degli ultimi pontefici, così come nelle istanze ecclesiali ufficiali, al fine di affrontare responsabilmente i termini della questione». Possiamo ora considerare l'insieme dello sviluppo della trattazione che intende concentrarsi principalmente sulla comprensione latina, pur valorizzando anche alcuni aspetti distintivi di quella orientale (cf. Cap. 4 §133).

La prima sezione (cf. §§ 135-142) presenta la dottrina del sacramento del matrimonio partendo dal fondamento biblico, percorrendo alcuni momenti salienti della tradizione per arrivare ad una visione sistematica del matrimonio come sacramento con un corollario su *La fede e i beni del matrimonio* (cf. § 142).

Nella seconda sezione si entra nel merito della *quaestio dubia* ovvero la qualità sacramentale del matrimonio dei “battezzati non credenti” (le virgolette sono nel testo, cf. §§ 143-167): il primo paragrafo offre una

definizione sintetica della questione in base all'attuale dottrina teologica e prassi canonica con la possibilità del prospettarsi di una messa in discussione della reciprocità tra fede e sacramenti (cf. § 143); un secondo passaggio prova a descrivere la variegata fisionomia dei "battezzati non credenti" in due tipi fondamentali: coloro che non sono arrivati a compiere un atto personale di fede e coloro che invece rinnegano la fede in modo esplicito e non si considerano credenti cattolici né cristiani (cf. § 144); segue un paragrafo in cui viene formulato il quesito teologico a cui trovare una soluzione (cf. § 145). Da qui in avanti la seconda sezione procede attraverso la ricognizione della recente dottrina teologica e magisteriale sul tema: il contributo specifico della CTI alla luce di precedenti documenti (in particolare quello del 1977, cf. §§ 146-150), il contributo di San Giovanni Paolo II (in particolare l'Esortazione postsinodale *Familiaris Consortio*, cf. §§ 151-153 e alcuni interventi alla Rota Romana, cf. § 154), il contributo del nuovo *CIC* (cf. § 155), la giurisprudenza della Rota Romana (cf. § 156), il contributo di J. Ratzinger – Benedetto XVI (cf. §§ 157-161) e di Papa Francesco (cf. §§ 162-165). Si arriva così a riformulare in chiave aggiornata i termini della questione (cf. § 166) e a prospettare le *possibili alternative teoriche per risolvere la questione* (cf. § 167).

La terza ed ultima sezione formula alcuni criteri per una possibile soluzione teologica della *quaestio dubia* nei termini seguenti: *L'intenzione e la costituzione del vincolo matrimoniale in assenza di fede*. Un primo sviluppo concerne la necessità dell'intenzione per il darsi del sacramento (cf. §§ 168-169) ed un secondo valuta la comprensione culturale predominante sul matrimonio (cf. §§ 170-182). Nel primo momento quanto viene alla luce riguarda il contenuto dell'intenzione di contrarre matrimonio da parte dei ministri che sono gli stessi nubendi. Prima del contenuto strettamente sacramentale l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa deve includere *almeno* l'intenzione di realizzare un matrimonio naturale le cui proprietà essenziali sono l'indissolubilità, la fedeltà, l'apertura al bene degli sposi e della prole. Mancando questa intenzione, almeno implicita, si è in presenza di un grave difetto di intenzione che mette in discussione l'esistenza stessa del matrimonio naturale «fondamento necessario per il matrimonio sacramentale» (§ 168). Il punto successivo riprende, in questa luce, la interrelazione tra fede ed intenzione dove per fede, alla luce del magistero dei tre pontefici menzionati più sopra, si deve intendere una fede viva ed esplicita e l'intenzione di contrarre un vero matrimonio naturale con le caratteristiche appena dette. La mancanza di una tale qualità della fede, viva ed esplicita, nei nubendi

sembra di conseguenza porre una seria ipoteca sull'intenzione di celebrare veramente un matrimonio, senza escludere in radice la possibilità che ciò avvenga secondo le caratteristiche che competono ad un tale patto (le proprietà essenziali menzionate). Il che porta a concludere: «In nessun caso emerge un semplicistico automatismo sacramentale» (§ 169). Nel momento successivo della riflessione si constata che la cultura predominante ha, in linea pratica e anche teorica, molteplici visioni del matrimonio che si discostano dal cosiddetto matrimonio naturale, venendo così meno alcune o tutte le proprietà essenziali che lo qualificano e rendendo pertanto l'intenzione di contrarre matrimonio tale da non includere neanche implicitamente tali proprietà. In questo modo il difetto dell'intenzione riguarda più che il sacramento nella sua ottica di fede lo stesso sacramento nella sua necessaria base naturale/creaturale (cf. § 170). Nei paragrafi successivi (cf. §§ 171-172) si offre una breve sintesi di queste nuove tendenze culturali che inficiano il profilo integrale del matrimonio naturale, tra queste, l'ultima menzionata: «L'assenza di fede può compromettere l'intenzione di contrarre un matrimonio naturale» (*ibid.*, § 172). Questa ultima considerazione motiva lo sviluppo della chiarificazione successiva che va al centro della *quaestio dubia*: *L'assenza di fede può compromettere l'intenzione di celebrare un matrimonio che includa alcuni beni del matrimonio* (cf. § 173). Seguono come corollari alcuni approfondimenti circa l'incidenza dell'assenza di fede sui beni naturali del matrimonio alla luce degli insegnamenti del magistero recente (cf. §§ 174-178). Un principio cardine che viene fatto valere per il discernimento è il seguente: «Affinché sia donato l'amore specifico per il bene degli sposi, è necessaria l'apertura alla verità ultima dell'amore, cioè all'amore di Dio» (§ 176). La relazione tra dato strettamente sacramentale, il dono di grazia ai coniugi nel sacramento delle nozze, e il dato creaturale trova in tale contesto una sua comprensione unitaria nella distinzione dei livelli. La *grazia suppone la cultura* anche in questo caso, riprendendo una felice variazione dell'adagio scolastico da parte di Papa Francesco. Un travisamento culturale del matrimonio naturale o di alcune sue proprietà essenziali viene ad implicare un *vulnus* anche per la possibilità del dono soprannaturale: la reciprocità della fede nel rapporto con il sacramento è seriamente messa in questione, determinando così uno scivolamento esplicito o implicito verso una forma di automatismo sacramentale. Le conseguenze ultime sono tirate nei paragrafi conclusivi (cf. §§ 179 -181) con una postilla in direzione della cura pastorale (cf. § 182). Riprendiamo alcuni passaggi salienti della soluzione proposta.

179. In sintesi, abbiamo sviluppato questi punti. La fede determina alla base l'antropologia che si vive. La realtà sostanziale del matrimonio è di natura antropologica, creaturale. Una totale assenza di fede determina anche l'antropologia e, con essa, la realtà naturale del matrimonio, che è in balia dell'assioma culturale dominante. Una mancanza di fede di tale portata, in questo contesto, rende lecito dubitare, con fondatezza, circa l'esistenza di un vero matrimonio naturale, base imprescindibile su cui si fonda il matrimonio sacramentale. In altri termini: nel caso dei "battezzati non credenti" sopra descritti, a causa della mancanza di fede, l'intenzione di contrarre un matrimonio naturale non può essere considerata garantita, né può essere esclusa alla radice.

180. [*Dalla sacramentalità*]. Questo punto di vista è pienamente conforme alla concezione di sacramentalità che abbiamo difeso (cf. in particolare, § 16). Ricordiamoci che questa consiste nella *correlazione inseparabile* tra una realtà visibile, esterna, il significante, e un'altra di natura soprannaturale, invisibile, significata. La concezione del matrimonio cattolico si basa su questa comprensione della sacramentalità. Pertanto, perché ci sia un matrimonio sacramentale si richiede, quale realtà visibile esterna, un tipo di amore che, per le sue qualità particolari (beni del matrimonio: GS 48-50), insieme all'aiuto ricevuto attraverso la grazia, possa significare l'amore di Dio. In altre parole: un vincolo matrimoniale che non dovesse includere l'indissolubilità, la fedeltà, la disposizione oblativa verso l'altro coniuge e l'apertura alla prole, non sarebbe un segno capace di significare l'amore di Cristo per la Chiesa. La Chiesa è convinta che in questo tipo di vincolo non affiori la verità dell'amore coniugale.

Il *Capitolo quinto*, conclusivo per l'intero Documento, riprende i termini fondamentali della riflessione proposta, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, con alcune sottolineature: la visibilità sacramentale della grazia (cf. §§ 183-184), la crescita della fede e il catecumenato (cf. § 185), l'inserimento nell'economia sacramentale attraverso la fede e i sacramenti (cf. §§ 186-193), la natura sacramentale della fede (cf. §§ 194-195).

La lettura e lo studio del presente Documento, al cui servizio viene proposta questa guida, rappresenta un compito seriamente imprescindibile per coloro che teologi o pastori hanno a cuore la realtà sacramentale quale dinamica tipica della rivelazione e attuazione dell'amore di Dio nella storia.

MARIO FLORIO

E. SALMANN, *METHAPHOREIN. Passaggi aperti tra vita e sacramento*, a cura di G. De Candia, in Appendice: *Discorsi* di G. De Candia e Ph. Nouzille OSB per il 70° genetliaco di E. Salmann (*LEITOURGIA. Lectiones Vagagginianae*) Cittadella Editrice - Pontificio Istituto S. Anselmo, Assisi-Roma 2021, pp. 101, ISBN 978-88-308-1774-6, € 9.

Il testo che ci accingiamo a recensire si presenta come un piccolo gioiello, una vera perla della Collana *LEITOURGIA* dedicata alle *Lectiones Vagagginianae*. Si tratta di quattro *Lectiones* tenute dall'Autore e pubblicate in seguito all'atto accademico (22 novembre 2018) promosso dal Pontificio Ateneo S. Anselmo (Roma) per il suo 70° genetliaco. Il volumetto - a cura del Prof. Gianluca De Candia che firma anche l'*Introduzione* (cf pp. 5-13) e la *Laudatio* (cf. pp. 61-77) in onore del teologo benedettino, quest'ultima posta in calce al testo insieme all'altra *Laudatio* (cf pp. 79-88) tenuta dal Prof. Philippe Nouzille OSB per la stessa circostanza - raccoglie dunque le *Lectiones* tenute dal Prof. Salmann in occasione della ottava edizione delle *Vagaggini Lectures* il 21 novembre 2018 presso l'Ateneo benedettino. Il testo si chiude con una ricca *Bibliografia* (cf. pp. 89-98) relativa alle stesse *Lectiones* proposte dall'Autore.

Veniamo dunque al corpo del volumetto, le quattro *Lectiones*, che secondo il curatore «rappresentano una sorta di “mistagogia” per il nostro tempo, in cui Salmann, con quello stile che in molti hanno imparato ad apprezzare, attinge alla letteratura, alla fenomenologia della vita, alla filosofia, alle risorse della teologia classica e più recente, per proporre una introduzione al significato dei sacramenti e alla loro rilevanza per l'esistenza» (p. 9). In queste poche righe ci pare che venga centrato il *focus* delle lezioni del teologo benedettino: un'introduzione al significato dei sacramenti per la vita, come recita il sottotitolo della pubblicazione. La peculiarità della proposta a quattro tempi risiede nell'assumere il tratto del *metaphorein* che è poi richiamato anche nel sottotitolo: *passaggi aperti tra vita e sacramento*. La prima *Lectio* inizia questo percorso metaforico - che porta oltre, al di là - nel segno di un'esperienza umana comune e densa di valore simbolico: *Sostare sulla soglia*. La seconda prolunga il cammino verso il mondo della liturgia: *Dal rito alla liturgia*. Il procedere, come a seguire un andamento musicale in crescendo, entra nel vivo dell'esperienza sacramentale: *Dalla liturgia al sacramento*. Infine,

l'ultima *Lectio* riprende in forma di sintesi, come il largo in un componimento sinfonico, il tema iniziale del *metaphorein* quale cellula melodica di ognuno dei tre tempi precedenti: *Il metaphorein/transfert come gesto, ritmo, e logica della vita, del mistero, del rito sacramentale*. Ogni parola è pesata con cura, anzi un ulteriore aiuto per entrare nel vivo delle prime tre lezioni viene offerto da un sottotitolo (in latino) alle stesse, che come una chiave musicale rinvia ad un particolare accordo tratto dalla tradizione biblica e/o eucologica. L'intero percorso si conclude con un breve rilancio della riflessione nella forma di uno scherzo - *Doppia fuga metaforica* - ove le due figure simboliche evocate - il sonno e gli angeli - suggeriscono la posizione più idonea per stare con stupore di fronte *alla vita come mistero*.

La prima chiave musicale è attinta dalle *Orationes ante Missam* che il sacerdote diceva nel rito postridentino trovandosi appunto sulla soglia: *Introibo ad altare Dei*. E anche qui a seguire un sottotitolo che attualizza il senso della *Lectio*: *Il rito tra marginalità e liminalità*. La tessitura della riflessione, come si può già osservare da questi indizi, è piuttosto articolata e complessa (cf. pp. 15-28). La questione in gioco consiste nel volere mostrare in chiave sapienziale e dimostrare con stile argomentativo che rito e vita sono tra loro mutuamente embricati. Il procedimento teologico parte dagli *avvii antropologici*, passa poi agli *avvii attuali* e a quelli *biblici* per culminare con la messa a punto di alcune *prospettive*. Si tratta di un itinerario serrato, senza l'appesantimento dell'apparato delle note in fondo pagina ma con un ipertesto carico di molteplici risonanze ermeneutiche e fenomenologiche. Il *metaphorein* viene seguito come metodo, discostandosi così dal procedere argomentativo di tipo metafisico. Il movimento dall'antropologico al teologico viene perseguito con l'accortezza di chi intende segnalare insieme agli elementi di fecondità anche le insidie, tra queste la riduzione della liturgia e dei sacramenti a mere ritualità antropologiche (cf. p. 27).

La seconda chiave musicale, *Et eduxit me in latitudinem*, rinvia al Sal 17,20 a sua volta ripreso in una delle antifone dell'introito gregoriano. Il sottotitolo esplicita nuovamente in forma attualizzata il senso della *Lectio*: *Il rito sacramentale tra azione umana ed opus Dei*. Lo sviluppo è cadenzato in sei parti seguendo il medesimo filo conduttore: *Esistenza e rito presuppongono, qualificano e mettono in scena*. Ogni parte declina questa unità tematica in relazione ad un versante della vita: la dimensione temporale, la dimensione spaziale, la dimensione comunicativa, l'intercorporeità, l'evento linguistico e la dimensione sensuale-culturale-

estetica. Viene così tratteggiata una breve antropologia teologica in chiave rituale-liturgica. La strategia seguita risulta conseguente alla prima *Lectio*: mostrare il passaggio dalla vita nella sua portante struttura rituale verso la dimensione propriamente liturgica. «Assistiamo qui ad un incrocio fortemente fragile: la vita si esprime e si simboleggia in tanti riti e riveste così una pregnanza e un significato e il rito, come azione simbolica di “secondo grado”, fa sì che la vita possa cogliersi come simbolo aperto, come processo del *metaphorein* permanente. In questa alchimia il rito ci fa scoprire le dimensioni divino-umane della vita nonché del Cristianesimo e diviene dunque liturgia» (p. 29).

La terza chiave musicale, *Adoro te devote, latens Deitas*, non ha bisogno di presentazioni. Il raccordo con il Mistero eucaristico è diretto ed esplicito nel rimando al celebre inno. La piega della riflessione, espressa dal sottotitolo, svela la posta in gioco: *Il rito sacramentale come rappresentazione drammatica dell'abbandono teandrico*. Anche in questa *Lectio* un tema costante occupa tutto lo svolgimento distribuito in cinque passaggi: *Rito ed esistenza presuppongono, qualificano, percorrono e mettono in scena*. Cosa mettono in scena? La vita come processo di abbandono e di sacrificio, il dramma dei passaggi e metamorfosi della vita, l'idea limite della purezza, il gesto della preghiera, la presenza teandrica. Siamo entrati nella parte “molle” della proposta teologica: il Mistero crea un passaggio inedito con la vita dell'uomo e con il suo dramma. «In questo contesto la figura del Gesù emerge come archetipo, garante, salvaguardia, icona, protagonista drammatico e vittima che salva» (p. 44; “del Gesù” forse sta per “di Gesù”). Nel concludere questa *Lectio* l'Autore menziona il principio cardine della sua visione teologica del sacramento, quasi un ponte con la quarta ed ultima *Lectio*: «Una ontologia del “frammezzo”, del dare e ricevere, del dono come grazia e nuovo obbligo, [...]» (p. 51).

Nella *Lectio* conclusiva il movimento convulso e drammatico delle prime tre approda ad un punto di ricapitolazione disteso e pacificante, come il largo di una sinfonia. Una prima riflessione è dedicata alla ripresa del rapporto tra rito e vita nella prospettiva della dimensione ludica, una seconda pone in luce il carattere simbolico-metaforico della vita sempre con riferimento al rito, una terza approda ai misteri cristiani come opera di passaggio, eventi di metamorfosi, cambiamenti di prospettiva anche in questo caso con ancoraggio al rito inteso come rito sacramentale. In chiusura una breve sintesi: «Questo è il fascino intramontabile, ma anche la fragilità, la segnatura del rito cristiano. È un frammezzo esposto, un

passaggio tra due passaggi, un processo metaforico-simbolico-ontologico che non si ferma mai, se non nell'attimo sfuggente e garantito della presenza sacramentale» (p. 58).

Del finale *Doppia fuga metaforica*, abbiamo già detto più sopra. Qui ci limitiamo ad indicare il suo tono iperbolico con il richiamo alle «due figure di passaggio, di soglia, di leggerezza: il sonno e gli angeli» (p. 59). Sull'intera composizione scende infine la luce della poetica di Ungaretti e di alcuni suoi versi con cui l'Autore aveva introdotto l'intero percorso a quattro tempi (cf. pp. 17. 60). L'effetto provato dal lettore è quello di trovarsi come in un tempo "sospeso" dove la parola cede spazio alla vita con la sua drammaticità, contraddittorietà, bellezza e domanda di salvezza.

Abbiamo accennato più sopra alla voluta omissione nel testo delle *Lectiones* di note bibliografiche o critiche sia per rispettare la natura originaria della *Lectio* che, come tale, viene pronunciata, sia poi per non appesantire nel testo stampato la lettura che è già di per sé molto densa ed impegnativa. Va detto a questo proposito che ogni *Lectio* si caratterizza per la menzione di una sequenza ragionata di Autori rilevanti per il tema volta per volta trattato. Ne risulta un ricco *background* di rimandi a studi e saggi di cui la *Bibliografia* in calce al volume dà ragione con ampiezza e precisione di riferimenti. Il livello alto della riflessione, sapienziale e teologica insieme, conferma l'elevata qualità della Collana *LEITOURGIA* dedicata alle *Lectiones Vagagginianae* e nel caso specifico della ottava edizione delle *Lectiones* tenute dal teologo benedettino Elmar Salmann riesce ad offrire in modo sorprendentemente originale una visione sintetica ed aperta del rapporto tra vita e sacramento e viceversa. Come tale il testo può essere raccomandato come oggetto di meditazione da parte di tutti gli studiosi *in re sacramentaria* e da parte dei cultori delle discipline teologiche e, non ultimo, di quelle antropologiche.

MARIO FLORIO

R. TAGLIAFERRI, *Il "FATTORE A". L'antropologia dei sacramenti*, (Collana *Leitourgía* - Sezione Antropologica), Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 293, ISBN 978-88-308-1772-2, € 21,50.

Con questo testo l'Autore, presbitero della diocesi di Piacenza-Bobbio, apprezzato teologo, noto in Italia per una ricca produzione saggistica nell'ambito della sacramentaria colta dal punto di vista delle

antropologie contemporanee e da anni docente di teologia presso l'Istituto di Liturgia pastorale Santa Giustina di Padova, consegna ai lettori il suo sguardo sulle nuove frontiere della sacramentaria e sulle svolte che l'attendono, se essa vuole tenere debitamente conto del versante antropologico come suo originario e permanente *fattore* co-costituente. Il titolo del volume evoca esplicitamente la posta in gioco della riflessione proposta indicando nel "FATTORE A", il fattore *antropologia*, il punto di intersezione di una serie di scelte pratiche e teoriche che attendono di essere compiute per quella che potremmo chiamare una *Sacramentaria* 3.0, cioè oltre il suo profilo prevalentemente dogmatico (1.0) o anche prevalentemente liturgico (2.0). Come è detto chiaramente nella succosa *Introduzione*: «L'intenzione è di indagare nelle viscere della sinergia teandrica dei sacramenti per rimodulare questa offerta simbolico-pastorale della Chiesa» (p. 9). Riceviamo così fin dalle prime pagine una categoria fondamentale per l'intero percorso: *sinergia teandrica* ovvero il costitutivo darsi sinergico di dato antropologico e teologico, umano e divino, nella realtà del sacramento. Se non ché troppo spesso, in virtù di precise precomprensioni teoriche o pratiche da smascherare e rendere esplicite, il dato antropologico/umano non viene riconosciuto in tutta la sua rilevanza ma viene quasi assorbito nel dato teologico/divino dando luogo ad una sorta di perdurante cripto monofisismo sacramentale. Diamo invece la parola all'antropologia, anzi alle antropologie attuali, quelle del tempo della complessità, e verificiamone la pertinenza per rileggere, reinterpretare e rimodulare il dato sacramentale con il profilarsi di esiti prima impensati.

Le sorprese, se si consente a questa svolta metodologica, non mancano. Le prime tre parti del volume ce le presentano offrendone le ragioni. La *Parte prima*, articolata in due capitoli, presenta il nuovo quadro teorico e metodologico arrivando a prospettare il superamento della rigidità schematica del settenario sacramentale (cf. Cap. 2, pp. 33-41) in direzione di nuove forme di sacramentalità. Queste divengono oggetto nella *Parte seconda* e *Parte terza* di una trattazione distesa e argomentata sia rivedendo la prassi e teoria teologica e liturgica di alcuni riti dello stesso settenario (penitenza, matrimonio, unzione), sia proponendo nuovi riti che da sacramentali (in senso tecnico) potrebbero e dovrebbero accedere esplicitamente al rango di *sacramenti*: lo stato verginale, l'icona e la sua venerazione, le esequie, la lectio divina, il pellegrinaggio. Non a caso mentre la *Parte seconda* è intitolata *Le variabili antropologiche di alcuni sacramenti* (cf. pp. 47-107), la *Parte terza* con un titolo intrigante e

forse impertinente parla in chiave interrogativa di *Sacramenti mancati?* (cf. pp. 111-207). Ognuno di questi “sacramenti mancati”, tra i quali si poteva annoverare anche la *lavanda dei piedi* proprio per le implicazioni della sua portata antropologico-simbolica ed irrituale, è strettamente connotato da una situazione antropologica di base rilevante nel contesto culturale attuale, riletta alla luce del dato biblico, della tradizione (rivisitata con spirito critico) e della riflessione teologica e antropologica contemporanea: la condizione di verginità come categoria dello spirito indicante uno stato religioso di esperienza mistica totalizzante, la sacralità presente nella variegata espressione iconica della presenza del mistero sul piano mondano, l’esperienza del morire e i riti funerari connessi, l’antropologia sensoria legata all’ascolto, il pellegrinaggio come condizione dell’uomo alla ricerca di senso in un orizzonte sia religioso che secolarizzato. Un primo capitolo di questa ricca ed ampia *Parte terza* rivede in chiave critica la concezione cattolica dei sacramentali proponendone una ridefinizione in rapporto ai sacramenti in un quadro di antropologia rituale (cf. pp. 122-126).

Il lettore dopo questo itinerario mirabolante, come tante insenature nel mondo frastagliato del settenario, non ha però concluso le sue fatiche. Non vale in questo caso l’adagio *motus in fine velocior*. Lo aspetta la *Parte quarta*, a nostro avviso la più impegnativa dell’intero volume: *Nuova antropologia dei sacramenti* (cf. pp. 209-271). Questa parte è articolata in due capitoli: *Il dilemma antropologico dei sacramenti* (Cap. 12), *Antropologia sacramentale come antropologia rituale* (Cap. 13). Seguendo un approccio di tipo sistematico l’Autore riprende ed espone ordinatamente i postulati epistemologici e metodologici della sua proposta. Diciamo anche che in questa ultima parte l’Autore si toglie qualche sassolino dalla scarpa ponendo mano ad una serrata critica nei confronti del modello di sacramentaria elaborata da diversi esponenti della Facoltà teologica di Milano: A. Bertuletti, S. Ubbiali, G. F. Brambilla e, soprattutto, P. Sequeri, per il suo saggio del 2012 dedicato alle ritrattazioni del simbolico (cf. per l’insieme: pp. 232-241; cf. anche pp. 119-121). A questa rassegna critica inserita nel primo sottoparagrafo del punto 2 del Capitolo 13 del volume fa seguito un secondo sottoparagrafo molto lucido riservato alle prospettive di rinnovamento degli esponenti della Scuola padovana (A. Grillo, A. N. Terrin, G. Bonaccorso: cf. pp. 241-244) di cui lo stesso Autore fa parte. I titoli dei due sottoparagrafi lasciano facilmente intuire il loro rispettivo contenuto differenziato (alternativo?): il primo *Il trascendentale storico della sacramentaria* (Cap. 13, 2.1) e il secondo *Il*

rito a sfondo fenomenologico (Cap. 13, 2.2). Gli ultimi due paragrafi, il 3 *L'antropologia del corpo proprio e il sentire sacramentale* (articolato in due sottoparagrafi) e il 4 *Il sentire sacramentale della liturgia* (articolato in tre sottoparagrafi), presentano il contenuto fondamentale della proposta del nostro Autore: il primo di questi risalendo la china delle diverse correnti della fenomenologia contemporanea a cominciare dal suo fondatore E. Husserl, prendendo contestualmente le distanze dalla filosofia heideggeriana e prospettando alcune scelte teoriche basilari per l'impostazione della antropologia sacramentale; il secondo riposizionando queste scelte nel rapporto costitutivo con l'antropologia del rito: 4.1 *Il rito tra sacro e santo*, 4.2 *Il rito nella ricerca cognitivista e neuroscientifica*, 4.3 *Rito e gioco*. Dei due paragrafi il primo (cf. pp. 247-259) ci sembra il più complesso per i temi svolti (gli elementi portanti della fenomenologia) e talvolta arduo nella comprensione di alcuni passaggi delle argomentazioni proposte: 3.1 *La problematica del "corpo proprio"*, 3.2 *Il "corpo proprio" e la "sintesi passiva"* (concetto fondamentale per l'intera proposta formulata dall'Autore). La premessa argomentativa di questo paragrafo, già segnalata in apertura al primo paragrafo del Cap. 13 in quanto per lo più disattesa (cf. Cap 13, 1: p. 230), torna ad essere formulata in chiave positiva proprio nella premessa allo svolgimento del 3 paragrafo: «Se la teologia vuole uscire dalle secche delle "strategie di immunizzazione" deve accettare il dibattito epistemologico sul fondamento, sapendo che non si può procedere oltre l'immediatezza trascendentale della intenzionalità» (Cap. 13, 3: p. 245). Questa *Parte quarta*, come già più sopra accennato, comprende anche un primo capitolo (Cap. 12) davvero rilevante e per la discussione sulla svolta antropologica in teologia (la prima e, soprattutto, la seconda) e per una ricognizione critica del dialogo contemporaneo tra fenomenologia e teologia del sacramento (J.-L. Marion in particolare: cf. pp. 223-225). A questo proposito risulta fondamentale e programmatico il paragrafo 2. 1 del Cap. 12: *Il disaccordo sulla fenomenologia* (pp. 220-222).

La letteratura bibliografica che punteggia l'intero volume è davvero molto vasta, aggiornata e, specialmente nell'ultima parte, particolarmente accattivante e allo stesso specialistica per gli ambiti toccati dei vari fronti della antropologia contemporanea. Tra i vari studi si poteva annoverare anche il volume a più voci, espressione della ricerca di un gruppo di docenti dell'Istituto Teologico Marchigiano (AN) nell'ambito della specializzazione in sacramentaria: F. GIACCHETTA (a cura di), *Teologia sacramentaria. Una questione di Metodo. Studi seminariali dell'Istituto*

Teologico Marchigiano, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2015 (in particolare per il rapporto con la fenomenologia i saggi di V. De Marco e F. Giacchetta). Si sente la mancanza di un indice onomastico in parte colmata dall'ampio e aggiornato repertorio bibliografico collocato in calce al volume (cf. pp. 279-290), dopo la *Conclusione generale* (cf. pp. 273-278), e seguita dall'*Indice* nel quale tuttavia si potevano menzionare anche i titoli e le partizioni dei sottoparagrafi dei rispettivi paragrafi dei singoli Capitoli. Qualche espressione in latino poteva essere riportata in corsivo seguendo lo stile generale del testo (cf. ad es. pp. 129 e 130), così anche le abbreviazioni dei documenti magisteriali meglio se riportate in corsivo.

Sentiamo il dovere di ringraziare l'Autore per aver partecipato ai lettori il frutto di tante ricerche e di una riflessione teologica dal piglio originale e critico verso una certa "teologia di scuola" sul/i sacramento/i. Il "FATTORE A" sembra volere scuotere le fondamenta di un certo modo di sviluppare il pensiero teologico e la teologia sacramentaria in particolare. Sui fondamenti epistemologici le argomentazioni addotte meritano una ripresa pacata e meditata per non cadere nel rischio di fare della teologia (che ha un suo metodo) né un sapere avulso o "immunizzato" dalle provocazioni dell'antropologia contemporanea e neanche un mero sapere antropologico-religioso aperto al Mistero trascendente. Per più di una ragione il nuovo volume della Collana della Cittadella Editrice merita di essere proposto allo studio e alla riflessione critica degli esperti in materia, specialmente, ma non solo, per la sua ultima parte.

MARIO FLORIO

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

M. STRONA, *Il Dio pellegrino. La migrazione nel discernimento di papa Francesco: dall'esodo alla comunione*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 496, EAN 9788830817760, € 22,90.

Las migraciones y la trata de personas constituyen, sin sombra de duda, el problema mayor del mundo occidental hoy día. En un mundo globalizado donde las guerras, el hambre y la pobreza empujan pueblos enteros a buscar mejores perspectivas de vida en otras latitudes las fronteras se borran, pero las identidades se enrigidecen. Y eso resulta en un enorme problema mundial que produce además de millares de muertos en el mar mediterráneo o en el desierto de Arizona familias separadas, personas en situación de vulnerabilidad extrema e inestabilidad radical.

Un problema de esa magnitud que conmueve las entrañas del mundo entero no puede dejar de llamar la atención y provocar la reflexión de la Teología. Amiga de la vida y atenta a todo lo que la disminuye y amenaza, la Teología siempre se dispone a reflexionar sobre que dice la Revelación delante de cuestiones como la de la movilidad de personas hoy.

Por todo esto, saludamos con entusiasmo y alegría la publicación de este libro de Don Marco Strona. Constituye una contribución muy importante para la Teología de las migraciones, que se convierte en algo de muchísima relevancia en la vida de la Iglesia hoy. A pesar de la abundante literatura que existe en nuestros días sobre este tema, el presente texto trae algo original al construir una reflexión teológica sobre el fenómeno migratorio trayendo como telón de fondo no solamente el recorrido de la revelación y de la tradición de la Iglesia como igualmente la mística ignaciana y su articulación con el pontificado del Papa Francisco.

Lo primero que veo como importante en el presente libro es el rescate que hace de la cuestión del extranjero en algunos marcos de la historia del cristianismo. El hecho de traer a la reflexión la Carta a Diogneto, texto fundamental de la antigüedad cristiana y la reflexión sobre la categoría del cristiano *paroikoi*, incluyendo así todo fiel como extranjero permanentemente me parece especialmente feliz. Pasa no solamente por el magisterio oficial de la Iglesia, pero también por los Padres de la Iglesia y por grandes místicos, reafirmando la perspectiva de la reflexión en cuanto

teología rigurosa y conceptual inseparable de la espiritualidad. Esto es, a mi entender uno de los puntos importantes de la reflexión de este teólogo: el hecho de que no cae en la trampa de separar Teología de espiritualidad, reafirmando la identidad de la misma Teología, que es ser hermenéutica de la santidad. Santidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En coherencia con la afirmación arriba, llegamos al corazón del texto, que es la presentación de la doble matriz que configura el discernimiento del Papa Francisco en su incansable labor en favor de los migrantes: la mística ignaciana y la Teología latinoamericana en la cual Jorge Mario Bergoglio ha sido formado, actuando como sacerdote, obispo y cardenal del archidiócesis de Buenos Aires.

El capítulo 3, sobre la mística ignaciana, es uno de los más bien logrados de la obra, demostrando una penetración profunda de conocimiento de esa misma mística y de la Teología que es su trasfondo, Teología esa que es eminentemente trinitaria. El autor no se contenta en hacer un análisis rápido y ligero de los textos ignacianos y demuestra de forma robusta y consistente toda la experiencia de Ignacio de la Trinidad Económica que es la Trinidad Inmanente, como tan bien lo demuestra el axioma rahneriano. El teólogo Karl Rahner es quizás el más ilustre intérprete del santo en la historia de la Teología y su Teología trinitaria se encuentra aquí bien asimilada por el autor de este libro. Al final del capítulo encontramos un broche muy importante que rescata los elementos de la mística ignaciana - el éxodo del yo, la koinonia y la dinámica peregrinante del Amor - concluyendo que el Dios de Ignacio, que perpassa toda su experiencia y labor apostólica es un “Dios peregrino”, llevándonos al título mismo de la obra.

En seguida, en el capítulo 4, comentando la Teología latinoamericana post conciliar y resaltando su raigambre en la Constitución *Lumen Gentium* del mismo Concilio, el autor inserta una aguda y pertinente reflexión sobre la “Teología del pueblo”, rama de la Teología latinoamericana que floreció especialmente en Argentina. Y a pesar de ser un tan vasto tema, Strona redacta un excelente texto que a mi entender tiene dos logros principales en su confección. Primeramente, no separa la “Teología del pueblo” del resto de la Teología latinoamericana. En verdad, dicho por uno de sus más ilustres protagonistas, el recientemente fallecido Pe. Juan Carlos Scannone, la Teología latinoamericana es la Teología de la liberación, que contiene en sí cuatro vertientes: a) la de un tinte más sociológico, económico y político, que tuvo su eje sobretodo en Perú, Brasil y El Salvador en los años 70-80; b) la de un tinte más bien cultural,

vuelta hacia las expresiones religiosas del pueblo y la religiosidad popular, que floreció más en Argentina y algo en Chile; c) la Teología que opta claramente por el marxismo como herramienta hermenéutica, aceptando su método y sus principios; d) la Teología oficial y jerárquica.

Igualmente sitúa la “Teología del pueblo” de Argentina, de la cual ha bebido Bergoglio, a partir de sus dos maestros: Lucio Gera y Rafael Tello. Presenta, al mismo tiempo en que trabaja el aporte de esos dos teólogos, a partir del concepto de “pueblo”, los reflejos de esa Teología ya en el pontificado de Francisco, notadamente en la *Evangelii Gaudium*, programa de este mismo pontificado. Resalta bien las originalidades de la “Teología del pueblo”, subrayando que el pueblo no debe ser entendido como un concepto sociológico, sino teológico. La Teología del pueblo y la asimilación por parte de Bergoglio de sus líneas maestras, pero sobretodo de su “espíritu”, van a resultar en los puntos nodales de su pensamiento y su praxis teológico-pastoral, así como de su magisterio pontifical, tales como la Iglesia en salida, la cultura del encuentro etc.

Es esta Teología, inspirada y unida constantemente por la espiritualidad ignaciana, la que hace que el discurso del Papa apunte siempre a las víctimas de la sociedad, descartadas por la globalización de la indiferencia como desafío para todo ser humano que vive hoy en este mundo. La comunidad precede al individuo y todo aquél o aquella que no vive la dinámica de la alteridad que puede conducirlo a una mística del nosotros, todo aquel que no se percibe como parte de un pueblo, que no percibe su identidad como múltiple, pasa al largo de su humanidad.

Si esto es verdad para todos los seres humanos, igualmente lo es para todas las culturas. A partir de esa doble matriz, el autor nos hace entonces aterrizar en el discernimiento del Papa Francisco sobre la cuestión migratoria, que es como un “kairós” destinado a despertar las conciencias e iluminar los corazones de individuos y naciones en este momento de la historia. Los cuatro principios que Francisco ha propuesto con respeto a los migrantes: acoger-proteger-promover-integrar son profundizados en el restante del capítulo 5 del libro, seguidos por una reflexión sobre las diversas formas que adquiere la reciprocidad en el pensamiento de Francisco: la amistad, la hospitalidad, etc.

Todo apunta a la solidaridad y la comunión, corazón del misterio del Dios trinitario, centro ardiente y pulsante de la fe cristiana. Y la conclusión, que propone el Dios peregrino como un nuevo paradigma para decir Dios hoy culmina la reflexión alrededor de esa relación de amor fundante de toda vida: la de Dios con su pueblo.

Seguramente este libro, que felizmente vemos en la inminencia de su publicación, será de gran ayuda para todos aquellos y aquellas que deseen conocer mejor sea la cuestión migratoria mirada desde el punto de vista teológico, sea el magisterio del Papa Francisco. Igualmente será una potente herramienta de estudio para los que hoy asumen el desafío y la aventura del pensar teológico. A esos y esas, el presente libro podrá enseñarles nuevos rostros de la Teología trinitaria y del Dios sobre el cual piensa y habla la misma, en el mundo y la Iglesia de hoy.

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER

G. DI GESARO, *Resilienza e fede. Forza della vita e audacia della speranza nel libro delle Lamentazioni* (Comunità cristiana: linee emergenti - Nuova Serie), Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 151, ISBN 977-88-308-1764-7, € 14,90.

Sempre più frequentemente si sente parlare di resilienza. Il termine, proveniente dall'ambito della tecnologia dei materiali, è anche adottato in ambito psicologico, e oggi appare spesso sia nella letteratura specialistica che in quella più divulgativa, nonché nel linguaggio giornalistico per indicare iniziative e fenomeni di tipo sociale ed economico. Pensiamo solo all'attuale PNRR (Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza) che il governo italiano sta elaborando per far fronte alla crisi economica e sociale causata dalla pandemia. Anche in teologia e, specificamente, nell'ambito degli studi biblici, si usa la prospettiva della resilienza per ripensare, ad esempio, la storia dell'Israele biblico e delle prime comunità cristiane, con i relativi corpi letterari che da essi sono scaturiti, come accade nell'opera di David M. Carr, *Santa resilienza. Le origini traumatiche della Bibbia*, Queriniana, Brescia 2020, (l'originale in inglese è del 2014).

In tale contesto culturale il saggio di Giusy Di Gesaro si propone di declinare il dinamismo della resilienza, quale reazione alla sofferenza e al dolore causati da vicende storiche che minano l'esistenza di individui o collettività, nell'analisi di un libro della Bibbia.

Nell'introduzione l'Autrice espone esplicitamente l'ipotesi sulla quale fonda il suo progetto: verificare come "la sinergia tra resilienza e fede" possa suscitare la capacità di reagire davanti a situazioni drammatiche o tragiche e, a volte, assurde.

Punto di riferimento fondamentale per tale studio è il testo biblico

delle Lamentazioni, nel quale trova voce l'esperienza di Israele nella catastrofe della distruzione di Gerusalemme ad opera dei Babilonesi nel 586 a.C.

L'opera si articola in tre parti: *Parte prima* - Resilienza: la forza della vulnerabilità; *Parte seconda* - Il libro delle Lamentazioni: tra profondo lamento ed invincibile fiducia; *Parte terza* - Resilienza e fede. Un popolo resiliente e un Dio pieno di iniziativa.

Nella Prima parte (*Resilienza: la forza della vulnerabilità*, pp. 21-49) vengono presentate le linee fondamentali per comprendere il significato e il valore della resilienza in termini psicologici; essa viene subito così definita nel testo: «la resilienza psicologica si riferisce a tutti quei comportamenti di adattamento positivo che la persona mette in atto ogni qual volta si trova a dover affrontare difficoltà significative che minacciano la sua incolumità fisica e/o psicologica» (pp. 23-24). La prospettiva psicologica specifica che muove lo studio dell'autrice è quella della Gestalt, caratterizzata dalla "competenza al contatto" «con *l'altro significativo* e l'ambiente in genere come basi fondamentali per lo sviluppo della resilienza» (p. 24).

Per la Di Gesaro «parlare di resilienza non significa negare il dolore, ma asserire la possibilità di accoglierlo, trasformarlo, per non rimanervi incastrati» (p. 35). Mentre nel mondo culturale odierno la vulnerabilità viene allontanata e, a volte, umiliata, nel testo si vuole contribuire a dare un senso alle ferite e ai traumi della vita, che non devono essere fuggiti ma attraversati, sentiti non come danni ma come risorse.

In questo cammino di resilienza viene enfatizzato il ruolo della narrazione quale espressione di un lavoro di rielaborazione interiore della propria esperienza. È la proposta di un narrare che è un raccontarsi nel «ricordare il passato, gestire il presente e prospettare il futuro» (p. 37), recuperando così il filo della propria esistenza. La narrazione può avvenire a diversi livelli. È un narrarsi all'*altro* in quanto capace di ascolto e "facilitatore di narrazioni". Questo racconto può avvenire anche nella comunità ecclesiale tramite l'ascolto reciproco, e anche nella lettura orante della Bibbia in un accompagnamento spirituale di gruppo. Infine, viene indicato il valore della scrittura come «abilità di trascendere gli eventi e i relativi vissuti, nonché di trascendere la sofferenza stessa, potendola risignificare e dunque superare» (pp. 42-43).

Nelle ultime pagine di questa prima parte vengono indicati "gli elementi capaci di generare, sostenere e incrementare la resilienza" per essere capaci di scoprire "la forza della vulnerabilità". Essi vengono

individuati in questi elementi: consapevolezza, indipendenza, relazioni, iniziativa, creatività, humor, etica.

Nella Seconda parte (*Il libro delle Lamentazioni: tra profondo lamento ed invincibile fiducia*, pp. 51-110), la più estesa del libro, si presenta in modo serio, ma senza indulgere nello specialismo, il testo biblico delle Lamentazioni. Si danno innanzitutto alcune chiavi di lettura generali. Il libro biblico viene presentato come esposizione poetica di quanto narrato in 2Re 24,20-25,30: gli eventi tragici della caduta di Gerusalemme e il successivo esilio in Babilonia, visti come effetto delle colpe di Israele. Il libro delle Lamentazioni viene presentato come libro di preghiera in uno strenuo confronto tra il popolo di Giuda e il Signore considerato come il soggetto che punisce il suo popolo per la sua infedeltà.

A livello strutturale si rilevano all'interno del testo due domande, come cornice tematica; all'inizio: «Come?» (o «Come mai?», in traduzione letterale dall'ebraico, Lam 1,1) e alla fine: «Ma tu davvero ci hai rigettato, ti sei sdegnato con noi oltre misura?» (5,22). Tra questi due punti un incessante “domandare ragione” caratterizza infatti il testo, in bocca a diversi soggetti parlanti che formulano «domande su Dio, sull'uomo e sulla sofferenza». È una sofferenza di popolo, collettiva, quella del libro delle Lamentazioni, come collettivo è anche «il carattere... del suo valore terapeutico» perché «la sofferenza è terapeutica solo se condivisa ed elaborata» (p. 61). L'Autrice focalizza poi la sua attenzione su ciascuno dei cinque capitoli del libro delle Lamentazioni, enucleando di ognuno le linee fondamentali.

In Lam 1 si mette in rilievo la richiesta di compassione (in prima persona singolare e poi in terza singolare) che proviene dalla città di Gerusalemme travolta dalla distruzione e dall'umiliazione.

In Lam 2 si enfatizza l'ira, la rabbia di Dio verso Gerusalemme, città infedele e peccatrice, alla quale viene contrapposta la rabbia del poeta e il suo sgomento davanti a un Dio, sentito come “nemico” perché causa della tragedia nazionale. L'Autrice, con un'immagine molto evocativa ed efficace, presenta Sion come «una donna viva e ribelle... una donna resiliente» e, tramite la sua voce, «il poeta cerca di rianimare le sue pietre e di infondere nei lettori del poema la realtà della resistenza e la memoria di speranza che questa resistenza ospita» (p. 81).

In Lam 3 il poema trova la forza del lamento individuale e comunitario, caratteristico di molti Salmi, nei quali si sperimenta anche il silenzio di Dio. Al centro del capitolo emerge però il Dio dell'alleanza, sempre fedele anche quando punisce: «Il Signore non rigetta mai» (3,31).

L'Autrice mette qui in evidenza il cambiamento radicale, per cui il Dio silente e assente viene ora presentato come vicino nel ricordo della sua azione nel passato. E qui si rileva anche il genere letterario dell'invettiva perché il Signore agisca a favore di Sion e la vendichi dei suoi nemici.

In Lam 4 prende campo la descrizione della tragicità della situazione di Gerusalemme che sperimenta «una sofferenza così pervasiva e senza limiti da divenire crudeltà» (p. 97), una sofferenza che disumanizza e la cui causa è attribuita ancora a Dio stesso.

Infine, in Lam 5 la presentazione del dolore di un popolo si diffonde nella descrizione dell'infamia e della vergogna vissute e da questa situazione emerge la preghiera: «un'invocazione che implora la ripresa del rapporto tra Dio e il suo popolo e getta uno sguardo, persino speranzoso, verso il futuro» (p. 106).

Lam è visto come libro capace di dar voce senza remore al dolore e alla sofferenza di una collettività travolta da eventi storici, voce che si erge davanti a un Dio sentito come assente e nemico, per cui «la sfida di Lamentazioni è quella di coniugare il Dio compassionevole con il Dio nascosto» (p. 198).

Letto in questa prospettiva, ben delineata dall'Autrice, il testo biblico può fare da specchio a vicende nazionali, di popoli, di gruppi etnici vittime di vicende sociali, economiche e politiche anche nella nostra epoca. La tragedia di un popolo portata davanti a un Dio con cui si entra in conflitto e si lotta, come Giobbe, o come Giacobbe nella notte sulle rive dello Iabbok.

Nella Terza parte (*Resilienza e fede. Un popolo resiliente e un Dio pieno di iniziativa*, pp. 111-137), si parla di “sinergia tra resilienza e fede” e partendo «dal testo di Lamentazioni la resilienza è stata tratteggiata in relazione a quattro aspetti della vita di Israele: il dolore, il lamento, la rabbia, la fedeltà» (p. 137). Si fa qui riferimento all'ira di Dio e alla sua giustizia, segni del suo amore per l'umanità e per Israele, in particolare. Questo popolo, nonostante la prova cui è sottoposto a causa della sua infedeltà, continua a rivolgersi a Dio, sicuro che ritornerà a mostrare la sua misericordia. Alla radice di questa visione si trova «la relazione tra il Dio di Israele e il suo Dio come il rivelarsi di una 'co-creazione' tra un popolo resiliente e un Dio pieno di iniziativa» (p. 113). La resilienza si configura così come la capacità, nelle fede, di rinascere come nuove creature. Emerge il valore dell'affidarsi a Dio, misericordioso e compassionevole, anche nella tragedia individuale e nazionale, in quanto è possibile credere in Lui, nonostante tutto, e ripartire nella speranza.

Il testo ci sembra ben riuscito nel tentativo di coniugare psicologia e studi biblici, in un efficace stile divulgativo, conseguito grazie a un linguaggio preciso e una struttura letteraria organica.

Anche se solo in un punto, però, si usano termini oggi ormai ritenuti giustamente non corretti, perché divulgatori di stigma sociale, per identificare categorie umane che vivono nella loro vita realtà di sofferenza ed esclusione (cf. p. 39: *handicappati, barboni*).

Nel libro poi si dice in diversi momenti che, davanti anche a una sofferenza personale e collettiva tanto dura e implacabile, si può riuscire a trovare elementi di positività e di crescita, perché «tutto ha un senso e può facilitare la propria maturazione» (cf. ad es. p. 36). Come forma di dialogo con l'Autrice, credo che certe forme di dolore e sofferenza, soprattutto per cause umane e storiche, non abbiano un senso e rimangano come eventi irricevibili e incomprensibili per la loro disumanità. Ci sono tragedie che non hanno un senso se non quello di suscitare domande senza risposta. Sicuramente la resilienza, come la Di Gesaro afferma, può aprire dei varchi in oceani di dolore, ma non libera la scena umana da enigmi laceranti che neanche la fede cristiana può risolvere e, per la quale, tali rimangono.

C'è poi un dubbio, più che una domanda (teologica), che sorge leggendo il testo: sottesa alle argomentazioni, sembra ancora apparire, più o meno consapevolmente, la legittimazione (anche se in qualche punto viene mitigata) dell'idea di un Dio che per far maturare e correggere i credenti in lui possa farli soffrire o guidi la storia in modo che essi soffrano, seguendo un pensiero costante del libro biblico delle Lamentazioni. Forse occorre ancora riflettere (e non parlo solo di quest'opera) per non continuare a proiettare in Dio le logiche umane (presenti anche nella Bibbia) configurando così un Dio in fondo violento che è molto, troppo simile a noi.

ROBERTO CECCONI

L. MONTANARI, *Sulla soglia tra due sapienze. Ebraismo e filosofia in Emmanuel Lévinas*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 142, ISBN 978-88-308-1761-6, € 13,90.

Interessante approfondimento sulla filosofia di Emmanuel Lévinas (1906-1995), il saggio *Sulla soglia tra due sapienze* di Luca Montanari si presenta come il tentativo di fare sintesi sulle due anime che ispirarono

l'opera del filosofo: la filosofia greca e la sapienza ebraica. Il rapporto tra Atene e Gerusalemme interessa gli studiosi ormai da secoli e trovare un punto di incontro tra cultura greca e tradizione ebraica ha spinto molti intellettuali del passato e del presente a ricercare elementi di una cultura e dell'altra nei testi della tradizione sacra così come nella letteratura e più in generale nelle scienze umane. In linea con questi tentativi si colloca anche il saggio di Montanari, nel quale la riflessione tocca le tematiche e le opere principali della produzione di Lévinas, inquadrando il tutto in un orizzonte generale di sintesi che tiene conto sia della formazione filosofica che di quella religiosa di questo grande intellettuale del Novecento.

Le origini ebraiche sono determinanti in questo tipo di ricostruzione: il primato dell'etica non è infatti per nulla casuale in un filosofo che attinge non solo da una formazione accademica, ma anche dalla millenaria tradizione culturale ebraica, dove i concetti di sapienza, di giustizia, di pace, di solidarietà, sono fondamentali per la formazione del fedele e della comunità, che trae la propria identità proprio dalla dimensione collettiva, in particolare quella di popolo. Il saggio di Montanari permette di insistere sull'importanza di questa prospettiva culturale ebraica, senza la quale non sarebbe possibile comprendere fino in fondo il percorso compiuto da Lévinas, che preferisce evitare di soffermarsi su possibili spiegazioni più o meno razionali dell'universo e dell'uomo per lasciare spazio ad una attenzione all'altro (individuo) che si presenta come necessaria e determinante, se si vuole progredire non solo nel cammino di fede, ma anche nella riflessione filosofica.

A tale proposito è interessante sottolineare almeno un paio di snodi in cui la posizione di Lévinas in merito alla ricerca filosofica emerge in maniera più evidente, che vengono entrambi discussi nel capitolo II del testo di Montanari, dal titolo "Il linguaggio della responsabilità tra filosofia e profetismo" (pp. 49-70). È evidente che è proprio nella riflessione sul linguaggio che si gioca infatti gran parte del confronto tra le due grandi tradizioni culturali e religiose (ebraica e greca) di cui abbiamo fatto cenno poco fa.

La prima questione ruota proprio intorno alle considerazioni sulla Parola, e quindi sulla Scrittura (pp. 55-61 in particolare). Tralasciando tutta la ricostruzione storica della critica del testo e della definizione del canone dei libri ufficiali della tradizione ebraica (che sarebbe sempre doverosa quando si parla di Bibbia e testi sacri ma che non è opportuno riprendere in questa sede), colpisce come per Lévinas innanzitutto la Parola sia al centro della riflessione filosofica, rappresentando nella concretezza del

testo (che risente chiaramente dei limiti dell'autore umano e della sua cultura di appartenenza) il tentativo di esprimere l'inesprimibile da cui prende spunto e forma. Partendo dal segno linguistico quindi posso risalire ogni volta all'intenzione profonda del soggetto, e - nel caso delle Scritture - di un soggetto che possa essere ricondotto al divino. Il Dire originale e il Detto che tenta di coniugare quel Dire all'interno delle strutture linguistiche danno vita così a una sorta di dialettica nella quale emerge il carattere di *prossimità*: non si può interpretare il linguaggio, né tantomeno la Parola, se non si entra in questa dimensione di avvicinamento, di relazione.

Nell'originaria vocazione alla *relazione* si colloca secondo Montanari quello che per Lévinas è «l'autentico messaggio dell'ebraismo» (p. 66). Il filosofo si pone quindi come il vero interprete di questo continuo movimento, perché la relazione è di fatto movimento e prevede un punto di partenza e un fine, uno scopo, un obiettivo da raggiungere. La filosofia si concentra in questo caso sull'agire, su qualcosa di molto concreto, accantonando per un momento speculazioni ontologiche o metafisiche. Questo atteggiamento è prettamente "ebraico" perché sposta l'attenzione dai contenuti del messaggio biblico e postbiblico della religione ebraica ai fatti concreti, che possono essere realizzati e che possono essere ricordati dai fedeli, come indicano gli insegnamenti dei Padri.

Il passaggio della riflessione di Lévinas alla centralità della relazione sposta inevitabilmente l'interesse sulla dimensione etica. Per questo motivo Montanari dedica alcune pagine ad approfondire il concetto di «responsabilità» (pp. 67-68), di fronte alla quale secondo Lévinas c'è una vera e propria chiamata, e l'uomo non può - appunto - tirarsi indietro. La libertà non si manifesta secondo il filosofo nella pretesa di poter agire in maniera indisturbata secondo le proprie aspettative e opportunità, ma si mostra «sotto forma di responsabilità, nella fraternità umana» (p. 69), per usare le stesse parole di Lévinas. Fraternità implica necessariamente dimensione etica, perché si lega al comportamento degli individui e, nella prospettiva ebraica, il concetto di comportamento ha un profondo legame con la storia e con gli intrecci relazionali dei suoi protagonisti: non può stupire quindi lo spostamento di Lévinas verso l'altro, verso la dimensione fluida della relazione con l'altro, anche a costo di vedersi messi in discussione i propri punti di partenza.

Attraverso questa dimensione di relazione passa anche il rapporto con Dio: in alcuni passaggi del capitolo III, dal titolo "Il comando etico tra eteronomia e autonomia" (pp. 71-92), l'autore fa notare come la Legge,

più che un assunto già predefinito e monolitico, sia «un percorso (sia individuale che collettivo)» (p. 76), un percorso caratterizzato dall'«inquietudine» (p. 83) e in cui il contatto con il sovrumano avviene «in modo laterale e obliquo attraverso l'appello etico del volto d'altri» (p. 85). Questa lateralità è interessante perché sposta completamente la prospettiva e la trasforma per così dire da verticale a orizzontale, invitando l'individuo a iniziare a prendersi cura dell'altro, perché solo dall'altro può ricevere qualche segnale della presenza e dell'azione divina, e cioè di quel Dire originario, di quella trascendenza che ha ormai perso il suo carattere sacrale, e ne ha assunto uno sociale, per tradursi in vicinanza, in prossimità. Nella consapevolezza di tutto ciò l'uomo non può far altro che offrire la sua risposta con un atto di volontà: è infatti nella scelta della prossimità che risiede la vera e piena realizzazione umana.

GIOVANNI FRULLA

INDICE

Editorial	Pag.	5
Editoriale	»	7

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

RICEVERE LO SPIRITO SANTO: UNO SGUARDO SUI RITI
DELLE PRIME COMUNITÀ CRISTIANE

RECEIVING THE HOLY SPIRIT: A LOOK AT THE RITES
OF THE FIRST CHRISTIAN COMMUNITIES

C. Curzel	»	11
Abstract	»	11
Premessa	»	12
1. Nel contesto dell’iniziazione cristiana	»	14
2. La Tradizione apostolica	»	15
3. Tertulliano	»	16
4. Cipriano e la questione del ribattesimo	»	17
5. Ambrogio	»	20
6. Agostino	»	23
7. Leone Magno	»	25
8. Verso un progressivo distacco	»	26
9. Uno sguardo a oriente	»	27
Conclusione	»	29
Parole chiave	»	30
Keywords	»	30

DONO DELLO SPIRITO SANTO,
SACRAMENTO DELLA CONFERMAZIONE ED ECUMENISMO

GIFT OF THE HOLY SPIRIT,
SACRAMENT OF CONFIRMATION AND ECUMENISM

L. Pelonara	»	31
-------------	---	----

Abstract	Pag.	31
1. Un discorso arduo su un “Sacramento scomodo”	»	32
2. La scelta del punto di partenza	»	33
3. In Gesù e nella Chiesa: un duplice “evento dello Spirito”	»	36
4. Nei Padri: un rito distinto e un legame integrante coi carismi	»	44
5. Attraverso l’esperienza pentecostale: una riconciliazione tra segno rituale ed effetto sensibile	»	54
6. Una duplice proposta conclusiva	»	61
Parole chiave	»	64
Keywords	»	64

CONFERMAZIONE: IMPLICAZIONI VOCAZIONALI ED ECUMENICHE

CONFIRMATION: VOCATIONAL AND ECUMENICAL IMPLICATIONS

D. Barazzoni	»	65
--------------	---	----

Abstract	»	65
Premessa	»	66
1. Per una nuova prospettiva di accompagnamento: confermazione e vocazione	»	68
2. La libertà al cuore della chiamata	»	73
3. La bellezza di una promessa	»	75
4. Il valore di un accompagnamento	»	77
5. Implicazioni ecumeniche legate alla prospettiva vocazionale	»	79
Parole chiave	»	81
Keywords	»	81

CONFERMAZIONE: DONO DELLO SPIRITO E VITA IN CRISTO

CONFIRMATION: GIFT OF THE SPIRIT AND LIFE IN CHRIST

R. Tamanti	»	83
Abstract	»	83
Introduzione	»	84

1. Il dono dello spirito	Pag.	84
2. La vita in Cristo	»	88
3. La divinizzazione	»	90
Conclusione	»	93
Parole chiave	»	95
Keywords	»	95

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”
ARTICOLI

PENTECOSTALISM AND THE OUTPOURING OF THE HOLY SPIRIT:
AN ECUMENICAL CONSIDERATION

PENTECOSTALISMO ED EFFUSIONE DELLO SPIRITO SANTO:
UNA CONSIDERAZIONE ECUMENICA

V. C. Ifeme	»	99
Abstract	»	99
Introduction	»	100
1. A Brief Background of Pentecostal Movements in Protestantism	»	101
2. Pentecostal theology (?)	»	102
3. The Distinctive Emphasis of the Pentecostal Understanding of the Holy Spirit	»	104
3.1. <i>Outpouring of the Holy Spirit as the Baptism in the Holy Spirit in Pentecostalism</i>	»	105
3.2. <i>Baptism in the Holy Spirit and Speaking in Tongues</i>	»	105
3.3. <i>Pentecostalism and Missionary Zeal</i>	»	107
3.4. <i>Holy Spirit and Ecclesiology</i>	»	108
3.5. <i>Holy Spirit and Eschatology</i>	»	109
4. Other Pentecostal Tendencies	»	110
4.1. <i>Worship as an Encounter with the Supernatural</i>	»	110
4.2. <i>Preaching, Proclamation and Prophecy Phenomenon</i>	»	112
4.3. <i>Tele-evangelism, Radio and Street Evangelism</i>	»	112
4.4. <i>Health Gospel/Healing, Exorcism and Miracles</i>	»	113
4.5. <i>Prosperity/Wealth Gospel</i>	»	114
4.6. <i>Non-denominationalism</i>	»	115
Conclusion	»	115

Keywords	Pag. 117
Parole Chiave	» 117

UN ŒCUMÉNISME PRÉMATURÉ EN ITALIE MÉRIDIONALE:
MONACHISME GRÉCO-BYZANTIN ET ITALO-GREC
AU MILIEU D'UNE MOSAÏQUE DE CULTURES

A PREMATURE ECUMENISM IN SOUTHERN ITALY:
GRECO-BYZANTINE AND ITALO-GREEK MONACHISM
IN THE MIDDLE OF A MOSAIC OF CULTURES

UN ECUMENISMO PREMATURO NELL'ITALIA MERIDIONALE:
IL MONACHISMO GRECO-BIZANTINO E ITALO-GRECO
IN MEZZO A UN MOSAICO DI CULTURE

E. Mataragka	» 119
--------------	-------

Abstract	» 119
----------	-------

1. Substrat de l'Italie du Sud à l'aube du XIe	» 121
--	-------

2. Les moines de la <i>Règle</i> saint Basile dans une société multi-ethnique	» 122
--	-------

3. Le monachisme gréco-byzantin et italo-grec en Italie du Sud	» 125
---	-------

4. <i>Vies (Bíoi)</i> des saints italo-grecs: un exemple de coexistence et d'interculturalité	» 127
--	-------

5. Œcuménisme de la culture byzantine en Italie du Sud du Xe siècle: monachisme et monastères	» 137
--	-------

Conclusion	» 148
------------	-------

Mots clés	» 152
-----------	-------

Keywords	» 152
----------	-------

Parole chiave	» 152
---------------	-------

I DOGMI MARIANI NELLA TEOLOGIA DI JOHN HENRY NEWMAN
THE MARIAN DOGMAS IN JOHN HENRY NEWMAN'S THEOLOGY

I. Füleccki	» 153
-------------	-------

Abstract	» 153
----------	-------

Introduzione	» 153
--------------	-------

1. Maria, Madre di Dio	Pag. 155
2. Verginità perpetua	» 161
3. Immacolata concezione	» 166
4. Assunzione di Maria	» 170
Conclusioni	» 172
Parole chiave	» 173
Keywords	» 173

DANTE ALIGHIERI'S CONCEPT OF NOBILTADÉ

IL CONCETTO DI NOBILTADÉ IN DANTE ALIGHIERI

D. M. Stančienė	» 175
Abstract	» 175
Introduction	» 176
1. Exaltation of virtues	» 178
2. <i>Nobiltadé</i> and universal well-being	» 182
3. <i>Nobiltadé</i> and cosmology	» 185
Conclusions	» 187
Keywords	» 188
Parole chiave	» 188

SEZIONE "EVENTI"

THE *FIRMANA* REVIEW THIRTY YEARS AFTER ITS FOUNDATION (1992-2022): BETWEEN MEMORY AND REALITY

LA RIVISTA *FIRMANA* A TRENT'ANNI DALLA SUA FONDAZIONE (1992-2022): TRA MEMORIA E REALTÀ

T. Chiurchiù	» 191
--------------	-------

SEZIONE "RECENSIONI"

Recensioni area liturgico sacramentaria	» 203
Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare	» 223