

# RIVISTA LITURGICA

TRIMESTRALE PER LA FORMAZIONE LITURGICA  
*fondata nel 1914 dall'abbazia benedettina di Finalpia*



Quinta serie  
anno CX  
fascicolo 1  
gennaio-marzo 2023

## La Confermazione: nodi teologici e pastorali

Monastero  
S. Giustina



Comunità  
di Camaldoli



# RIVISTA LITURGICA

anno CX ♦ quinta serie ♦ n. 1 ♦ gennaio-marzo 2023

ISSN 0035-6956

**Abbazia S. Giustina**  
35123 Padova

**Edizioni Camaldoli**  
Loc. Camaldoli, 14  
52014 Camaldoli (AR)

**Abbazia S. Maria**  
17024 Finalpia (SV)

**DIRETTORE:** Gianni Cavagnoli

Via Fatebenefratelli 2/A – 26100 Cremona (CR) – direttore@rivistaliturgica.it

**CO-DIRETTORE:** Elena Massimi

via Marghera, 59 – 00185 Roma (RM) – elena.massimi.75@gmail.com

**REDATTORE:** Matteo Ferrari OSB Cam (Rappresentante delle Edizioni Camaldoli)

redattore@rivistaliturgica.it

**CONSIGLIO DI DIREZIONE:**

Giorgio Bonaccorso (Rappresentante del Monastero di S. Giustina); Luigi Girardi;  
Elena Massimi

**CONSIGLIO DI REDAZIONE:**

Morena Baldacci; Goffredo Boselli; Loris Della Pietra; Andrea Grillo; Ariela Ligato;  
Francesco Pieri; Roberto Tagliaferri; Paolo Tomatis; Valeria Trapani; Norberto Valli

**UFFICIO ABBONAMENTI:**

«Edizioni Camaldoli» ♦ Loc. Camaldoli, 14 ♦ 52014 Camaldoli (AR) ♦  
tel. +39 0575 556013 (dal lunedì al venerdì: 8, 30 – 12, 30 e 14, 30 – 18, 30) ♦  
fax +39 0575 556001 ♦ e-mail: rivistaliturgica@camaldoli.it – edizioni@camaldoli.it

## **ABBONAMENTO A «RIVISTA LITURGICA» ANNO 2023**

Italia (4 volumi) € 60,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Esteri (4 volumi) € 80,00 ♦ Un volume (anche arretrato) € 20,00

Per richiedere i singoli fascicoli contattare l'ufficio abbonamenti

– CCP n°1029162243

Intestazione: Casa Gen. Congr. Eremiti Camaldolesi – Rivista Liturgica

– Bonifico bancario: IT 63 X 07601 14100 001029162243 (Banco Posta)

codice BIC SWIFT: BPPIITRRXXX

– è possibile effettuare pagamento con CARTA DI CREDITO dal sito [www.rivistaliturgica.it](http://www.rivistaliturgica.it)

Direttore responsabile: Osvaldo Forlani OSB Cam

Autorizzazione del Tribunale di Savona n. 125 del 6/7/1956

Poste Italiane Spa Spedizione in abbonamento postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n.46) art.1 comma 1 – CN/RN

Stampa Pazzini Stampatore Editore

via Statale Marecchia, 67 – 47827 Villa Verucchio – Rimini

Tel. +39 0541 670 132 – Fax +39 0541 670 174 – pazzini@pazzinieditore.it

**[www.rivistaliturgica.it](http://www.rivistaliturgica.it)**



*Sommario* pp. 3-8

*Editoriale* pp. 9-33

## STUDI

LUIGI GIRARDI

**La Confermazione: questioni ancora aperte** pp. 35-52

Il sacramento della Confermazione presenta molte questioni a livello teologico, liturgico e pastorale. Molte di esse dipendono dalla sua storia tribolata. Il contributo si propone di evidenziare le questioni più rilevanti: lo stretto legame con l'iniziazione cristiana, il rapporto tra la dimensione cristologica e pneumatologica, l'effetto del sacramento, le scelte rituali interne al *Rito della Confermazione*, l'impegno pastorale generoso ma inefficace. La natura iniziatica della Confermazione chiede di riscoprire la capacità della Chiesa di compiere una vera iniziazione e soprattutto di essere una Chiesa aperta alla novità dello Spirito

*The sacrament of the confirmation presents many problems at the theological, liturgical and pastoral levels. Many of them depend on its troubled history. The contribution aims to highlight the most relevant questions: the close connection with Christian initiation, the relationship between the Christological and pneumatological dimensions, the effect of the sacrament, the ritual choices within the Rite of the Confirmation, the generous but ineffective pastoral commitment. The initiatory nature of confirmation calls for the rediscovery of the Church's ability to carry out a true initiation and above all to be a Church open to the novelty of the Spirit.*

ROBERTO TAGLIAFERRI

**Fenomenologia dell'iniziazione** pp. 53-65

Vi può mai essere una liturgia cristiana senza liminalità, che separi dal protocollo condiviso e destabilizzi la vita? Questo è il problema, che chiede una risposta puntuale, non ulteriormente procrastinabile alla liturgia cristiana almeno su due fronti: il primo in relazione all'esperienza religiosa,

il secondo per una celebrazione pia, fruttuosa, partecipata e desiderabile. Senza liminalità rituale non c'è la possibilità dell'estasi in senso religioso come uscita da sé per essere riempiti da Dio e non ci può essere nemmeno l'efficacia e la gioia di celebrare la liturgia. Non importa come ottenere questo effetto di smobilitazione e di rottura simbolica. L'essenziale è che la liturgia crei uno stacco, un vuoto per accogliere la presenza del Sacro, rinunciando ai normali criteri della comunicazione pubblica.

*Can there ever be a Christian liturgy without liminality, which separates from the shared protocol and destabilizes life? This is the problem, which calls for a punctual response, further not postponable to the Christian liturgy on at least two fronts: the first in relation to religious experience, the second for a pious, fruitful, participatory and desirable celebration. Without ritual liminality there is no possibility of ecstasy in the religious sense as an exit from oneself to be filled by god and there cannot be even the efficacy and joy of celebrating the liturgy. It doesn't matter how to achieve this effect of demobilization and symbolic break. The essential thing is that the liturgy creates a detachment, a void to welcome the presence of the sacred, renouncing the normal criteria of public communication.*

PASQUALE BUA

pp. 67-88

### **Confermazione del Battesimo, Confermazione per l'Eucaristia. La Cresima come sacramento dell'iniziazione cristiana**

Prendendo le mosse da SC 71, l'articolo studia la Confermazione come sacramento dell'iniziazione cristiana, esaminando la sua relazione con il battesimo e, rispettivamente, con l'eucaristia. Per farlo, passa in rassegna l'*Ordo initiationis christianae adultorum*, che presenta il rito "tipico" non solo del battesimo ma anche della Confermazione, e l'*Ordo confirmationis*, considerato come adattamento rituale per quanti sono stati battezzati da bambini. L'indagine si conclude mostrando che la Confermazione, in quanto Confermazione del battesimo per l'eucaristia, è intrinsecamente ordinata al sacramento dell'altare, termine e compimento dell'iniziazione.

*Taking SC 71 as its starting point, the article studies confirmation as the sacrament of Christian initiation, examining its relationship to baptism and the Eucharist respectively. To do so, it reviews the Ordo initiationis christianae adultorum, which presents the "typical" rite not only of baptism but also of confirmation, and the Ordo confirmationis, considered as a ritual adaptation for those baptised as children. The survey concludes by showing that confirmation, as confirmation of baptism for the Eucharist, is intrinsically ordered to the sacrament of the altar, the term and fulfilment of initiation.*

### **A cinquant'anni dalla *Divinae consortium naturae***

L'articolo presenta il testo della costituzione apostolica *Divinae consortium naturae* che introduce l'*Ordo confirmationis* rinnovato, mettendo a fuoco alcuni rilievi critici relativi al senso della Confermazione nel quadro dell'iniziazione cristiana e alle scelte fatte a proposito del rito sacramentale essenziale. In effetti, il dettato della costituzione su questo punto decisivo presenta alcune incongruenze che vengono esaminate, non tanto per proporre soluzioni alternative, quanto piuttosto per riflettere su alcuni nodi che esse fanno emergere.

*The article presents the text of the apostolic constitution *Divinae consortium naturae* which introduces the renewed *Ordo confirmationis*, focusing on some critical remarks concerning the meaning of confirmation in the context of christian initiation and the choices made regarding the essential sacramental rite. In fact, the wording of the constitution on this decisive point presents some inconsistencies that are examined, not so much to propose alternative solutions, but rather to reflect on some issues that they bring to light.*

### **La sequenza rituale della Confermazione: appunti per un'analisi tra ieri e oggi**

Questo contributo inizia da una breve storia del rito: dei gesti (dall'imposizione della mano all'unzione) e delle formule (scoprendo un costante richiamo alla segnazione con la croce più che all'unzione). In un secondo passaggio si fa parlare il rito attuale, evocandone la teologia nel connubio tra liturgia e Scrittura. Un ultimo passaggio cercherà di suggerire alcuni desiderata: il ripristino dell'imposizione della mano, l'inserimento di un rendimento di grazie sul crisma, una nuova collocazione della preghiera universale, qualche attenzione catechistica in più e una revisione della Messa del crisma.

*This contribution begins with a brief history of the rite: of the gestures (from the laying on of the hand to the anointing) and of the formulas (discovering a constant reference to the marking with the cross rather than to the anointing). In a second passage, the actual rite is made to speak, evoking its theology in the marriage of liturgy and Scripture. A final passage will attempt to suggest some desiderata: the restoration of the imposition of the hand, the inclusion of a thanksgiving on the chrism, a new placement of the universal prayer, some more catechetical attention and a revision of the Mass of the chrism.*

**L'età della Confermazione al Concilio e nella Riforma Liturgica**

Il contributo prende in esame la questione dell'*Età della Confermazione* così come viene trattata al Concilio Vaticano II, nelle sue diverse fasi, in modo particolare nella fase *antepreparatoria* e *praepreparatoria*, e nel cammino della Riforma Liturgica. Oltre alla ricostruzione storica e all'analisi delle diverse posizioni dei teologi interpellati nella fase post conciliare, si riportano diversi testi inediti che afferiscono al gruppo di studio incaricato di occuparsi della questione nella fase della Riforma Liturgica. Tra questi anche il *Motu Proprio*, mai pubblicato, commissionato da Paolo VI a dom Cipriano Vagaggini *De aetate confirmationis*.

*The article examines the question of the Age of Confirmation as it was considered at the Second Vatican Council, in its different phases, especially in the phases antepreparatoria and praepreparatoria, and in the course of the Liturgical Reform. In addition to the historical reconstruction and analysis of the different positions of the theologians consulted in the post-Conciliar phase, several unpublished texts are reported that related to the study group in charge of the question in the phase of the Liturgical Reform. These also include the Motu Proprio, never published, commissioned by Paul VI to dom Cipriano Vagaggini De aetate confirmationis.*

**NOTE****Il ministro della Confermazione**

La nota, muovendo dalla necessità, suscitata dalla pandemia, di rivedere le disposizioni inerenti al conferimento del sacramento della Confermazione, segnala la persistente difficoltà a raggiungere una visione condivisa a riguardo della scelta del ministro non appartenente all'ordine episcopale ed evidenzia le implicazioni sottese alla stessa terminologia usata per indicarlo. Qualora il vescovo diocesano non possa amministrare di persona il sacramento, la designazione di un ministro diverso dal parroco non sembrerebbe l'unica da perseguire.

*Starting from the necessity, aroused during the pandemic, to reconsider the dispositions related to the administration of the Confirmation, the contribution underlines a persistent difficulty in achieving a shared vision about the designation of the minister not belonging to the episcopal order and shows the implications involved in the very terminology used to indicate him. Whenever the diocesan bishop could not administer the sacrament in person, the choice of relying on a minister other than the parish priest would not seem to be the only to pursue.*

**Esperienze celebrative in Italia**

Le comunità parrocchiali italiane sono state interessate da una vivacità notevolissima negli ultimi anni, suscitata dall'invito a sperimentare metodologie diverse nella proposta dell'iniziazione cristiana. Diversi modelli sono quindi emersi nel tempo, sottoposti poi a necessaria rilettura critica. Gli orientamenti *Incontriamo Gesù* raccolgono questa pluralità offrendo un'unica chiave teologica alla quale corrispondono oggi almeno tre modelli rituali. L'autore li presenta criticamente.

*Italian parish communities have been interested by a remarkable vivacity in recent years, sparked by the invitation to experiment with different methodologies in the proposal of Christian initiation. Different models have thus emerged over time, then subjected to necessary critical re-reading. Incontriamo Gesù brings together this plurality by offering a single theological key to which at least three ritual models correspond today. The author presents them critically.*

**La crismazione nella tradizione orientale: storia, canone, prassi**

Lo studio esamina le origini della formula della crismazione post-battesimale del rito bizantino "Sigillo del dono dello Spirito Santo", adottata nel 1971 nel nuovo rito romano della Confermazione. La formula vede la luce nei riti di riconciliazione degli eretici per poi essere adottata nell'iniziazione cristiana quando la Chiesa di Costantinopoli tra il V e il VI secolo abbandonò il modello siriano che prevedeva il dono dello Spirito prima del battesimo. L'analisi comparata dell'eucologia consente di evidenziare il carattere escatologico attribuito in Oriente all'unzione e le ragioni che nelle Chiese ortodosse consentono di considerare la crismazione post-battesimale un sacramento reiterabile.

*The study examines the origins of the Byzantine rite's post-baptismal chrismation formula "Seal of the Gift of the Holy Spirit," adopted in 1971 in the new Roman rite of Confirmation. The formula first saw the light in the rites of reconciliation of heretics and was later adopted in Christian initiation when the Church of Constantinople between the fifth and sixth centuries dropped the Syriac model that required the gift of the Spirit before baptism. Comparative analysis of the euchology allows us to highlight the eschatological character attributed in the East to the anointing and the reasons that in the Orthodox Churches enable post-baptismal chrismation to be considered a re-teatable sacrament.*

## CONTRIBUTI

GIUSEPPE PERESSOTTI

pp. 191-211

### **Florenskij e Guardini posti a confronto sulla liturgia**

Lo studio si incentra sul tema della Liturgia cristiana, quale appare dagli scritti di due autori: Pavel A. Florenskij (ortodosso) e Romano Guardini (cattolico). Dopo un accenno al Movimento Liturgico nelle due chiese, l'Autore si sofferma sugli aspetti convergenti nelle opere dei due autori. Di seguito abbiamo sottolineato alcune specificità nel pensiero dei due studiosi: da Florenskij, ad esempio, si attingono informazioni sul posto riservato all'Iconostasi nelle chiese, mentre di Guardini si desume il rapporto tra liturgia e pedagogia.

*The study focuses on the theme of Christian liturgy, as it emerges from the writings of two authors, Pavel A. Florenskij (Orthodox) and Romano Guardini (Catholic). After introducing the Liturgical Movement in the Orthodox and in the Catholic churches, the study discusses the convergent aspects in the works of the two authors. Secondly we underline some specificities in the thinking of the two scholars: about Florenskij, for example, we discuss his ideas on the place reserved for the Iconostasis in churches, while about Guardini we illustrate the relationship between liturgy and pedagogy.*

CLAUDIO CAMPESATO

pp. 213-240

### **In littera et tono. Un linguaggio teologico dalle otto antifone mnemonico-didattiche del tonario di San Marziale di Limoges**

Un approccio teologico alla comprensione del canto gregoriano sembra aver animato i compilatori dei tonari. Questi libelli, classificando il repertorio in 8 modi, premettono ad ogni lista un'antifona che ne faciliti l'apprendimento. Prendendo in esame il Tonario di San Marziale di Limoges (Paris, lat. 1121), si evidenzia come questi espedienti mnemonico-didattici altomedievali siano anche la testimonianza di una comprensione simbolica della monodia liturgica che va oltre la teoria e l'etica modale.

*A theological approach to understanding Gregorian chant seems to have animated Tonaries' authors. These libelli, classifying the repertoire in 8 modes, introduce each list with an antiphon that will facilitate learning. Taking into consideration the Tonary of Saint Martial of Limonge (Paris, lat. 1121), it is evident how these early medieval mnemonic-didactic devices are also the testimony of a symbolic understanding of liturgical monody that goes beyond modal theory and ethics.*

## RECENSIONI

pp. 241-258



A 50 anni dall'entrata in vigore dell'edizione italiana del Rito della Confermazione, sembra che da un punto di vista teologico e pastorale le questioni aperte su questo sacramento siano ancora molte.

La riflessione teologica appare ancora incerta, oscilla nell'individuare il *proprium* del sacramento in questione ed è ancora abitata da definizioni "parziali", come quella che definisce la Confermazione sacramento che rende i fedeli testimoni di Cristo, oppure della conferma personale della fede battesimale.

La prassi pastorale non è meno "ambigua": nonostante la confermazione sia orientata all'eucaristia, ancora (in molte circostanze) viene celebrata al termine dell'iniziazione cristiana.

Il presente fascicolo di RL ha lo scopo quindi di fare il punto della situazione, e di offrire elementi per orientare sia la riflessione teologica, sia la prassi pastorale.

Nel primo contributo, a firma di Luigi Girardi (*La Confermazione: questioni ancora aperte*), non si ha timore ad affermare che il sacramento della Confermazione si presenta oggi gravato da grandi criticità. Il peso maggiore lo si riscontra nell'*ambito pastorale*, in particolare nei Paesi di antica evangelizzazione in cui vige ancora la prassi del pedobattesimo.

Qui si sperimenta una fatica crescente nel proporre il cammino formativo previsto e, soprattutto, sembra di dover riscontrare un fallimento pratico dopo la sua celebrazione: essa infatti non termina con il pieno inserimento nella Chiesa, ma semmai, per la grande maggioranza dei cresimati, coincide con l'addio più o meno definitivo a essa.

La separazione della Confermazione dal Battesimo e la percezione che debba aggiungersi come per "somma" a esso hanno posto un serio *problema interpretativo per ciascuno dei due sacramenti*. Inoltre, hanno anche causato lentamente una perdita di rilevanza della Confermazione per la vita cristiana.

È evidente che la problematica pastorale contiene anche una questione teologica, che è emersa in vari modi e a più riprese nei secoli successivi. Un segno paradossale ne è lo spazio esiguo che questo

sacramento ha avuto nella tradizione occidentale, anche sul piano della trattazione teologica: è diventato ed è stato trattato come un sacramento minore.

L'ambito primario di ricerca è fornito dalla *specificità* di questo sacramento *rispetto al Battesimo*. Non per nulla l'A. afferma esplicitamente che «il recupero del *legame con l'intera iniziazione cristiana* è probabilmente il primo passo da compiere, nel tentativo di presentare il ventaglio delle questioni relative alla Confermazione».

Difatti, la considerazione del rapporto della Confermazione con l'iniziazione cristiana appare oggi la via più adeguata per cogliere il senso del secondo sacramento. Su questa prospettiva si registra un'ampia convergenza di storici, liturgisti e teologi. In verità, lo slegamento tra i due sacramenti fa sì che si possa recepire il Battesimo da solo e che poi si "aggiunga", come per somma, la Confermazione. Di fatto, rende possibile essere battezzati senza essere confermati e spinge a cercare effetti propri e distinti per ciascun sacramento.

Oltre a ciò, si pone anche la questione dell'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Con molta onestà, si deve dire che è imbarazzante, teologicamente parlando, l'abitudine che abbiamo assunto di inserire ben due sacramenti prima della Confermazione: la "prima" Confessione e la "prima" Comunione, continuando poi ad affermare che l'Eucaristia è il culmine dell'iniziazione, e quindi anche della Confermazione.

A questo punto si solleva il problema del *rapporto con Cristo e con lo Spirito*. Va subito detto che sarebbe ambiguo e fuorviante dire che la Confermazione è il "sacramento dello Spirito", come il Battesimo lo è di Gesù Cristo.

Ogni sacramento, infatti, produce e accresce la nostra assimilazione a Gesù Cristo e il senso della "crismazione" dello Spirito nella Confermazione è proprio in ordine alla nostra *conformazione a Cristo*: è una conferma divina e un sigillo "spirituale" all'identità "cristiana". È evidente quindi che la ricezione dello Spirito, nel contesto dell'iniziazione, mira a farci diventare come Cristo, unto di Spirito Santo.

Occorre allora trovare il *modo di pensare* il rapporto tra Battesimo e Confermazione *in analogia al rapporto tra Cristo e lo Spirito*, tra Pasqua e Pentecoste: «Si tratterebbe dunque di una "analogia di rapporti", non "di eventi". Vi è profonda unità tra Pasqua e Pentecoste: quest'ultima è il compimento della Pasqua; il dono dello Spirito è esattamente il frutto della glorificazione del Cristo. Così vi è profonda unità tra Battesimo e Confermazione. Il progressivo accrescimento della gestualità rituale, fino alla sua separazione temporale, non annulla questa fondamentale unità pur facendo

prendere coscienza di una distinzione. Su questa base, si è orientati a evidenziare un *così profondo legame* tra Battesimo e Confermazione, che se pure ne consente una distinzione rituale, ne reclama fortemente una lettura unitaria».

Tuttavia, l'abitudine a considerare i due sacramenti in forma separata e a riceverli in modo distanziato inclina a *cercare anche sul piano degli effetti una distinzione*. La storia teologica della Confermazione mostra ampiamente questo esercizio, sia nel passato come in tempi recenti: «Credo che oggi – afferma testualmente l'A. – potrebbe essere di aiuto, anche se provocatorio, un immaginario che, invece di leggere in sequenza i due sacramenti, li pensasse sovrapposti e convergenti verso lo stesso obiettivo. In questo modo si potrebbe dire che gli effetti della Confermazione sono sostanzialmente quelli del Battesimo, riferiti però alla dotazione permanente dello Spirito che consente di viverli. Il “di più” della Confermazione non andrebbe pensato in termini quantitativi, come se si fosse uniti a Cristo e alla Chiesa più di prima, ma dovrebbe essere riferito al dono dello Spirito di Cristo che ci accompagna affinché, come Lui, possiamo vivere in pienezza la nostra identità filiale. Una distinzione temporale ha senso nella misura in cui appena possibile si completa l'iniziazione e nella misura in cui il tempo che intercorre tra un sacramento e l'altro riesce a tenere unitariamente “aperto” il cammino iniziatico verso la sua naturale conclusione».

In breve, «sembra plausibile pensare che gli effetti attribuibili alla Confermazione siano aspetti essenziali che riguardano l'*identità cristiana* proprio perché sono in radice collegati al Battesimo e quindi sono da leggere in unità con esso. Ciò che vi è di specifico è la *crescita* e l'*esercizio* di questa identità cristiana in quanto mossa dallo Spirito di Cristo, con tutta la ricchezza che questo dinamismo comporta».

Un capitolo particolare della problematica di questo sacramento riguarda la sua *configurazione rituale*. Paolo VI, nella Costituzione Apostolica *Divinae consortium naturae*, ricorda che ritualmente il sacramento affonda le sue radici nell'imposizione apostolica delle mani; ma che nei secoli, tra i vari riti che seguivano il Battesimo, è divenuto più rilevante il gesto della crismazione, per cui quest'ultimo è indicato come rito essenziale. Esso, se da un lato “rappresenta” l'imposizione della mano, dall'altro non ha mai sostituito tale gesto, sempre prescritto prima dell'unzione.

Da qui la formulazione ambigua sul rito essenziale: «il Sacramento della Confermazione si conferisce mediante l'unzione del Crisma sulla fronte, che si fa con l'imposizione della mano». Sem-

bra, in verità, una formulazione di compromesso, per voler ribadire l'importanza dell'imposizione delle mani, come punto di partenza rituale del sacramento. Rimane artificiale l'idea che il gesto della crismazione contenga anche l'imposizione della mano.

In realtà si tratta di un unico gesto, ossia l'unzione fatta con il pollice; questo gesto è sufficiente a manifestare l'imposizione della mano. La stretta dipendenza della formula di unzione dalla preghiera epicletica è molto importante: è come se l'unzione potesse essere un gesto contemporaneo a quello dell'imposizione delle mani, quasi interno alla preghiera epicletica nel momento in cui si chiede a Dio di concedere il sigillo del dono dello Spirito. Questa constatazione provoca, anzitutto, a superare l'approccio dogmatico che tende a isolare il rito essenziale della crismazione.

Quanto alle *problematiche pastorali*, va asserito che, come costantemente si osserva, la Confermazione conferita nella preadolescenza come ultimo sacramento funziona benissimo come sacramento di iniziazione nella maggioranza dei casi, ma si tratta di un *esito rovesciato*: l'effetto operato infatti non è il pieno inserimento nella vita della Chiesa, ma piuttosto la presa di congedo da essa. La situazione attuale, che prevede la dilazione del sacramento dopo l'Eucarestia e nell'età della preadolescenza è molto recente.

Se ci sono ragioni teologiche per riportare la Confermazione prima dell'Eucaristia, qualcuno individua ragioni pastorali per spostare ancora più avanti la ricezione della Confermazione (ad esempio al compimento del diciottesimo anno).

Annota argutamente l'A.: «Il vero problema dell'iniziazione cristiana non si pone al momento della Confermazione, perché in quel momento l'iniziazione ha già compiuto i passi fondamentali con la ricezione del Battesimo e con la partecipazione piena all'Eucaristia. Occorre chiedersi se non stia diventando avventato avviare in questo modo il cammino di iniziazione. E, se si ritiene ancora doveroso accettare il rischio di un tale cammino, sembra poco avveduto attribuire solo alla Confermazione tutto il peso di ciò che dovrebbe essere generato dall'intero percorso iniziatico».

*In conclusione*, rimane il fatto che la Confermazione ha un posto importante nell'iniziazione cristiana e che attorno a essa si sostiene un notevole e apprezzabile sforzo catechistico e pastorale, più ancora che celebrativo. I diversi aspetti critici che oggi investono questo sacramento dipendono per lo più dalla sua storia e dal mutato contesto in cui oggi si trova.

Da qui l'auspicio: «Probabilmente, gli sforzi maggiori per un suo rinnovamento teologico e pastorale potranno seguire due grandi li-

nee direttrici: anzitutto dovranno partire dalla *natura iniziatica di questo sacramento*, riconducendolo a un rapporto corretto con l'insieme dell'IC; in secondo luogo, dovranno indirizzarsi verso la promozione di un'*autentica qualità "spirituale" della vita della Chiesa*, nella convinzione che nessun cambiamento del modello di iniziazione, compreso il ripristino dell'ordine corretto dei sacramenti, risolverà mai la questione se non c'è una *comunità che accompagna* nel tirocinio della fede e permette l'esperienza della fede annunciata, celebrata e vissuta».

\*\*\*

Il contributo di Roberto Tagliaferri (*Fenomenologia dell'iniziazione*) astrae dal contesto specifico della Confermazione/Cresima e si colloca su quello più generale della iniziazione cristiana, riletta nell'ottica della *liminalità*. Questa viene considerata come *essenziale alla liturgia*, perché la esorcizza dai meccanismi alla moda e prepara il terreno al Sacro.

Infatti, l'essenza liminale del rito impedisce di assimilare il sacro alla funzionalità della vita, mentre la neutralizzazione della liminalità ha prodotto una liturgia in presa diretta con la vita quotidiana e incapace di mediare il Sacro.

Anzitutto si asserisce che la liminalità *esprime il margine, la soglia*. La sottolineatura di quest'ultima non consente a nessun rito di ignorarla. Sicché, ogni rito tende a produrre un "salto" da un confine all'altro non con facilità, ma sottoponendosi a prove di coraggio come tagliarsi una falange, o come attraversare le braci incandescenti. La soglia liminale agisce quindi in senso disgiuntivo perché separa un mondo da un altro e contemporaneamente contribuisce a trovare i collegamenti, a congiungere due ordini diversi attraverso prove iniziatiche.

Ancora: i riti iniziatici sono un *dramma sociale* in cui si mette in scena il passaggio dalla morte alla risurrezione. Allora si verifica una crisi, che ha bisogno di mezzi di compensazione, soprattutto di un'azione ritualizzata, in grado di far passare efficacemente dalla morte alla vita. La liminalità viene paragonata spesso alla morte, al ritorno in utero, all'oscurità, alla bisessualità, al deserto, all'eclissi solare o lunare. I novizi sono trattati come chi non possiede niente, neanche la dignità umana. Sono mascherati, o coperti da una piccola striscia di tessuto, oppure nudi.

Il tratto fondamentale dell'iniziazione è una conoscenza per via di esperienza. Essa, nella sua radice indo-europea, significa "tentare, azzardare, rischiare", da cui deriverebbe il greco *peira*, fon-

te della nostra parola “empirico”. Il rito è il dramma sociale in cui si esperisce l’attraversamento arrischiato e pericoloso verso nuovi confini attraverso tecniche di destrutturazione, di livellamento come l’assenza di indumenti e di nomi, l’incuria del proprio aspetto esteriore, l’indeterminazione dei sessi, l’anonimato.

A detta dell’A., con la riforma operata dal Vaticano II, «la liminalità è stato l’aspetto rituale più faticoso da integrare nel culto cristiano. La storia della liturgia documenta con abbondanza di particolari il doppio binario nella considerazione della liminalità. Da una parte ha sentito il bisogno di immettere alcuni elementi liminali come il riposo festivo, l’abito rituale, il digiuno, la penitenza, ecc., d’altra parte ha ingaggiato una dura lotta contro le pratiche anomiche dei riti “pagani”, ritenute inammissibili per esigenze morali e sopravvissute nelle feste popolari “laiche” come il carnevale o il capodanno».

Sempre secondo lo studioso, «si potrebbe dire che la liminalità rituale rappresenti il grande oblio della Riforma [liturgica], peraltro perfettamente comprensibile a partire da un certo razionalismo rituale, che ha ispirato i riformatori. Legando la fruizione spirituale alla partecipazione consapevole, pia e attiva (SC 48), il Concilio ha pensato di ridare spessore alla preghiera della Chiesa sul modello comunicativo della comprensione lineare e sobria dei testi eucologici e biblici e della coralità dell’atto pubblico. Non ha immaginato che il linguaggio simbolico del rito potesse comunicare in modo speciale le realtà divine, utilizzando meccanismi di smentita metodica della semantica e della pragmatica quotidiana».

A questo riguardo identifica in «una certa presunzione di incarnare una ‘escatologia realizzata’ il vero impedimento a una più attenta considerazione della liminalità rituale». Lo “scarso risultato della riforma [liturgica del Vaticano II]” è da imputarsi al fatto che «non si conosca precisamente il metodo iniziatico, o meglio che non si possa procedere per via iniziatica proprio per la resistenza all’aspetto liminale. Quest’ultimo infatti rappresenta una pedagogia di rottura per cui l’iniziato viene destabilizzato nelle sue normali procedure e reintegrato a una percezione diversa del mondo. Vi può mai essere dunque una liturgia cristiana senza liminalità, che separi dal protocollo condiviso e destabilizzi la vita? Questo è il problema, che chiede una risposta puntuale, non ulteriormente procrastinabile alla liturgia cristiana almeno su due fronti: il primo in relazione all’esperienza religiosa, il secondo per una celebrazione pia, fruttuosa, partecipata e desiderabile. Senza liminalità rituale non c’è la possibilità dell’estasi in senso religioso come uscita da sé per essere riempiti da Dio e non ci può essere nemmeno l’efficacia e la gioia di celebrare la liturgia».

Suggerisce le scelte iniziatiche da adottare nella liturgia e le identifica in “qualche elemento dimenticato”. Segnatamente: «ripristinare la festa nel Giorno del Signore con l’attenzione alla liminalità del tabù da lavoro, del vestito festivo, dello spreco di tempo e di risorse, del digiuno eucaristico. In secondo luogo, l’edificazione di nuove chiese dovrebbe mantenere i criteri di liminalità dettati dai sagrati, dei portali, dei luoghi battesimali e penitenziali, dei gradini che separano, ecc. In terzo luogo, durante le celebrazioni si dovrebbe dare più attenzione al sacro silenzio, alla musica, al canto, che sono dimensioni liminali per antonomasia. Durante l’anno liturgico potrebbero essere ripristinate alcune pratiche liminali come la penitenza pubblica in Quaresima, il vegliare tutta la notte di Pasqua».

E *conclude*, in maniera un po’ dirompente, ma efficace, sempre attenendosi a una riflessione “generale” sulla iniziazione, senza attualizzazione alcuna per il sacramento in questione: «Il *limen* ha la caratteristica della “fidatezza” per ciò che entra ed esce nell’atto di deframmentazione della propria identità e del proprio *status* verso la differenza. Due le conseguenze per la stessa liturgia cristiana: non si può pretendere di partecipare volentieri al rito *senza uno scarto* rispetto alla vita ordinaria, che dia il presentimento della vertigine e della scommessa ludica; inoltre non si può mantenere la promessa dogmatica di efficacia della Grazia *senza la rottura estatica del rito*. Non si è mai dato sufficiente peso alla dinamica liminale dell’iniziazione, inopinatamente dimenticata o piuttosto ancora sospettata per la sua ambiguità e pericolosità e il cui oblio forse ha davvero reso il cristianesimo, tra le religioni, la meno religiosa».

\*\*\*

La ricerca di Pasquale Bua (*Confermazione del Battesimo, Confermazione per l’Eucaristia. La Cresima come sacramento dell’iniziazione cristiana*) si riconnette alle conclusioni dell’articolo di L. Girardi, sopra esaminato. Partendo, infatti, dalle prospettive richiamate da SC 71, si cerca di prendere in esame la Confermazione come sacramento dell’iniziazione cristiana, sia, quindi, come Confermazione *del* Battesimo che come Confermazione *per* l’Eucaristia: «A distanza di sessant’anni, è lecito domandarsi se gli auspici del Vaticano II abbiano trovato effettiva recezione nei nuovi rituali e, loro tramite, nella riflessione teologica e nella prassi ecclesiale».

Va anzitutto osservato che il legame della Cresima con il Battesimo è *genetico*, dal punto di vista storico e teologico insieme. Purtroppo non si è potuto tradurre questo legame a livello strettamente *rituale*, perché i libri liturgici sono stati compilati da gruppi di lavo-

ro differenti. Pertanto ciò ha fatto sì che l'esigenza di comprendere la Cresima nel quadro dell'IC, secondo i *desiderata* del Concilio, avrebbe dovuto concretizzarsi, prima ancora che nell'opera di revisione del "testo", nell'impegno a ridefinire il "contesto", assumendo l'OICA come rito tipico non solo del Battesimo ma pure della Cresima.

La "tipicità" dell'OICA dovrebbe emergere pure in riferimento alla Confermazione. Ciò che è "naturale" è che la Cresima sia amministrata all'interno dell'unica sessione battesimale, ed è proprio questo *Sitz-im-Leben* celebrativo a rendere possibile un'adeguata intelligenza del sacramento. La Confermazione conferita a battezzati da lungo tempo sarebbe, al contrario, un'eccezione, che dovrebbe costantemente misurarsi con la regola generale.

Purtroppo la monizione con cui il celebrante introduce il rito della Confermazione non è affatto felice dal punto di vista teologico, lasciando incredibilmente intendere che ai battezzati lo Spirito Santo non sia stato ancora in alcun modo conferito. Testi di tal genere permettono di asserire che lo Spirito sta per effondersi sui neobattezzati non perché essi non lo posseggano ancora sotto nessun aspetto, ma perché egli possa «rendere più perfetta» e/o «confermare» quell'incorporazione a Cristo e alla Chiesa che lui stesso ha già realizzato mediante il lavacro: «Appare così che la Confermazione non è che confermare del Battesimo, intensificando la primitiva grazia battesimale con una nuova effusione dello Spirito: *non per perfezionare il Battesimo*, come se questo fosse imperfetto, ma per perfezionare il battezzato, apportando uno sviluppo alla sua identità sacramentale».

A livello strettamente *rituale*, nell'OC ci si trova di fronte alla necessità di *ricostruire artificialmente* quel legame della Confermazione con il Battesimo che invece nell'OICA affiora in modo naturale dalla loro successione ininterrotta. Quest'opera di ricostruzione deve avvenire, secondo la richiesta esplicita dei Padri conciliari (che di fatto hanno in mente la Confermazione dei fanciulli battezzati in età neonatale), anzitutto introducendo nel rito la rinnovazione delle promesse battesimali. È questa una novità assoluta del nuovo *ordo* latino della Confermazione.

A quanto detto si può aggiungere che, andando oltre la lettera del Concilio, il nuovo *ordo* fa emergere la relazione tra Battesimo e Cresima pure altrove. Prima ancora che inizi il rito, subito dopo la proclamazione del Vangelo, «i singoli cresimandi vengono chiamati per nome, e fatti entrare a uno a uno in presbiterio; i fanciulli sono accompagnati da uno dei padrini o da uno dei genitori». Qui la presentazione dei confermandi sembra riallacciarsi al rito dell'ammissione dei catecumeni, previsto dall'OICA. Di nuovo, pertanto,



un rito originariamente battesimale – o più esattamente, in questo caso, catecumenale – si è trasformato in rito crismale. Diversamente dall'OICA (e dall'OBP), questo rito non si tiene però al di fuori dell'aula ecclesiale, perché i confermandi sono già membri della Chiesa.

Un ultimo aspetto degno di considerazione è, nell'OC, l'*evidenziazione del ruolo dei padrini*. Nel caso della Confermazione "posticipata" in quanto tale, l'*ordo* deve raccomandare: «Data l'attuale situazione pastorale, è bene che il padrino della confermazione sia lo stesso del battesimo. Così è meglio affermato il nesso tra il battesimo e la confermazione, e l'ufficio e il compito del padrino ne ha più efficace rilievo». Si arriva così ad asserire che, con questa scelta, «a livello simbolico si compie di nuovo lo sforzo di mostrare che le liturgie del Battesimo e della Confermazione, benché distanziate nel tempo, costituiscono idealmente un tutt'uno. A livello pastorale si desidera assicurare, mediante la continuità dell'opera del padrino, l'adeguata formazione cristiana dell'"iniziato". Non manca qui, in fin dei conti, una buona dose di ingenuità, di fronte alla conclamata agonia dell'antico istituto del padrinato».

Il legame con l'Eucaristia viene espresso nell'OICA anzitutto dal suo "luogo" proprio, dopo il Battesimo e la Confermazione. Infatti, i tre sacramenti dell'iniziazione sono così intimamente tra loro congiunti, che portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possano compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del Popolo di Dio.

La maturità cristiana, con buona pace di tanti catechismi e catechisti, non è l'effetto specifico della Confermazione, ma l'effetto complessivo dell'IC. Dall'analisi minuziosa della ritualità si evince una *feconda analogia teologica*, secondo l'A.: «Se la Cresima conferma il Battesimo, l'Eucaristia a sua volta conferma il Battesimo e la Cresima. Il sacramento dell'altare è pertanto la confermazione della Confermazione e, in quanto tale, costituisce il vero momento culminante dell'IC».

Anche dall'analisi del dettato dell'OC in rapporto al legame tra Confermazione ed Eucaristia, Sulla scorta del grado grammaticale degli aggettivi e degli avverbi adoperati, pare di poter asserire che la relazione della Confermazione al Battesimo sia da intendersi alla stregua di un comparativo, mentre quella dell'Eucaristia al Battesimo e alla Confermazione alla stregua di un superlativo. Ciò che la Confermazione accresce, rendendo più perfetta l'incorporazione dei battezzati a Cristo e alla Chiesa, l'Eucaristia lo completa nel modo più pieno. Appunto per tale ragione la Confermazione è «talmente collegata» all'Eucaristia che non solo non può essere corret-

tamente compresa ma, soprattutto, non può essere adeguatamente celebrata se privata della sua intrinseca tensione *ad eucharistiam*. La Confermazione del Battesimo non è che Confermazione per l'Eucaristia.

Da qui la perentoria conclusione: «Per l'*ordo* è chiaro che la Confermazione accresce la grazia battesimale, ma solo l'Eucaristia *perficit initiationem christianam*: il sacramento dell'altare è il traguardo di quel processo sacramentale mediante cui si “diventa cristiani”, processo che resta aperto fin quando il conferimento della Confermazione, la cui posticipazione ha di fatto “interrotto” la liturgia dell'IC, dischiude la porta anche all'Eucaristia. Ecco perché non vi è ragione di dilazionare l'Eucaristia laddove sia ormai sopravvenuta la Cresima. Alla luce di ciò delude che, nella traccia di omelia prevista per la celebrazione, non si faccia alcun cenno “in avanti” all'Eucaristia, mentre se ne fanno diversi “all'indietro” al Battesimo. Sappiamo che a rendere perfetta la conformazione a Cristo – e di conseguenza l'aggregazione alla Chiesa suo corpo – non è l'unzione con l'olio (senza voler qui neppure sfiorare il dibattito sulla “materia” della Cresima), ma la comunione al pane e al vino eucaristici».

Lo studio si chiude ribadendo che l'iniziazione cristiana è iniziazione all'Eucaristia. Sicché, La relazione dinamica tra Battesimo, Confermazione ed Eucaristia entra come elemento irrinunciabile nell'intelligenza di ciascuno di questi tre sacramenti. Il che esige di ripensare in modo “relazionale” – verrebbe da dire “pericoretico”, proprio in analogia con il mistero trinitario – la teologia di ciascuno di essi, oltrepassando quell'approccio individualizzante imposto soprattutto dalla Scolastica. E come urge ri-comprendere la Confermazione alla luce del Battesimo e dell'Eucaristia, così – sia detto qui solo *en passant* – sembra necessario mettere a tema la stessa Eucaristia alla luce del Battesimo e della Confermazione, cioè come sacramento dell'IC.

*In definitiva*, «non sembra possibile accedere a una retta intelligenza, né ancor prima a una fruttuosa celebrazione, della Confermazione prescindendo dalla sua unità intrinseca e dinamica con gli altri due sacramenti dell'IC, con cui forma “il grande sacramento pasquale”. Infatti, è *il mistero pasquale*, che ciascun sacramento attualizza a suo modo, a costituire il *fondamento obiettivo dell'unità dei tre sacramenti dell'IC*, che appunto “iniziano” a quell'unico mistero. In tal quadro la Confermazione ci appare come Confermazione del Battesimo per l'Eucaristia: essa è il “secondo” sacramento, costitutivamente situato “tra” il Battesimo e l'Eucaristia, la quale soltanto è termine e compimento dell'iniziazione».

Il contributo di Pierpaolo Caspani (*A cinquant'anni dalla Divinae consortium naturae*) si immerge anzitutto nella presentazione minuziosa della stessa Costituzione apostolica, identificando nella intenzione di mettere in debita luce l'*unitas initiationis christianae* il criterio guida, che ha orientato la revisione del rito della Confermazione, secondo l'indicazione data da SC 71. In effetti, il vincolo che collega la Confermazione con gli altri sacramenti dello stesso genere non solo risulta più chiaramente dal fatto che i riti sono stati predisposti con una più stretta connessione, ma appare anche dal gesto e dalle parole, con cui la Confermazione è conferita. Ciò giustifica il fatto che, nel lavoro di revisione del rito, sono stati inseriti anche «quegli elementi che si riferiscono all'essenza stessa del rito della Confermazione, attraverso il quale i fedeli ricevono come dono lo Spirito Santo».

L'analisi dei dati biblici, contenuta nella DCN, porta a considerare nella *imposizione delle mani* l'origine del sacramento della Confermazione, il quale rende in qualche modo perenne nella Chiesa la grazia della Pentecoste. Si rende così evidente la speciale importanza della Confermazione ai fini dell'iniziazione sacramentale. Nell'ambito di quest'ultima, DCN ritrova la specificità della Confermazione dichiarando che, attraverso di essa, quanti sono rinati nel battesimo ricevono il dono ineffabile, lo Spirito Santo stesso, in forza del quale «sono arricchiti di una forza speciale, e, segnati dal carattere del medesimo sacramento, sono vincolati più perfettamente alla Chiesa mentre sono più strettamente obbligati a diffondere e a difendere, con la parola e l'opera, la fede, come veri testimoni di Cristo» (LG 11).

Inoltre, la Costituzione apostolica introduce il riferimento al «carattere» dal quale sono segnati i confermati, tema cui nessun passo conciliare fa cenno. Il successivo richiamo a PO 5 consente di evidenziare la coesione della Confermazione con l'Eucaristia, partecipando alla quale i fedeli già battezzati e confermati sono pienamente inseriti nel corpo ecclesiale.

Il rapido *excursus storico* si condensa nell'affermazione che nell'amministrazione della Confermazione, sia l'Oriente che l'Occidente, anche se in modo diverso, hanno dato il *primo posto alla crismazione*, la quale rappresenta in qualche modo l'imposizione delle mani da parte degli apostoli. Vi sarebbe cioè continuità fra la tradizione apostolica dell'imposizione delle mani e la *signatio* con il crisma: quest'ultima, infatti, subentra all'antica imposizione delle

mani; anzi, la crismazione costituisce in se stessa l'imposizione delle mani, perché è un contatto della mano con la testa del neofita.

Ci si sofferma successivamente sulla "formula" sacramentale *innovativa*, tratta dal rito bizantino, con la quale si esprime il dono dello stesso Spirito Santo (*Donum ipsius Spiritus Sancti*) e si ricorda l'effusione dello Spirito che avvenne nel giorno di Pentecoste.

L'a. si sofferma sulla dichiarazione finale della Costituzione stessa, che determina le condizioni essenziali per la valida celebrazione del sacramento nella Chiesa latina, e solo in essa. Su queste condizioni la suprema autorità della Chiesa esercita il proprio potere.

Non siamo però di fronte a un'affermazione di fede, definita una volta per tutte. Se dunque nessuno che voglia validamente celebrare la Confermazione può derogare da queste disposizioni, resta comunque legittimo proporre eventuali modifiche.

Quanto alla formula, essa si riferisce al dono che è *lo Spirito stesso*, non invece a un dono che viene dallo Spirito e che è da esso distinto. Questa prospettiva è coerente con il legame che la costituzione pone tra la Confermazione e il dono ineffabile, lo Spirito santo stesso. Non parla di doni al plurale, come fa la teologia moderna, bensì di dono al singolare e il dono è lo Spirito, lo Spirito che discende, lo Spirito che è donato, lo Spirito che si riceve.

Una volta precisata l'essenza stessa del rito sacramentale, grande rilievo viene dato all'*imposizione generale delle mani* che precede la crismazione e all'orazione che l'accompagna: tale imposizione delle mani, infatti, ben distinta da quella con cui avviene la crismazione, anche se non appartiene all'essenza del rito sacramentale, contribuisce all'*integra perfezione del rito stesso* e alla più piena comprensione del sacramento.

Si accompagna inoltre questa rivisitazione della DCN con alcuni "rilievi critici", anzitutto sul senso della Confermazione nel quadro della iniziazione cristiana. Si osserva primariamente che il rituale mette in luce il nesso della Confermazione col Battesimo anzitutto attraverso l'introduzione della rinnovazione delle promesse battesimali, ma anche con l'indicazione circa l'opportunità di avere un *unico padrino* per i due sacramenti, come pure attraverso alcuni formulari.

Carente appare invece l'attuazione rituale del nesso tra la Confermazione e l'Eucaristia, richiamato solo dall'invito a celebrare *ex more* la Confermazione durante la messa, senza che nulla, nella struttura propria dell'OC, possa in qualche modo evidenziarne l'orientamento all'Eucaristia.

Successivamente si prende in esame la complessa problematica relativa al senso peculiare della Confermazione: «Non si può escludere – chiosa l'A. – che i due modi di presentare gli effetti del sacramento

– quello che parla di un rafforzamento del battezzato e quello che si riferisce al dono dello “Spirito Santo stesso” – siano semplicemente accostati». Così, soppesando acutamente il tutto a livello di tradizione occidentale e orientale, perviene semplicemente a una soluzione interlocutoria: «È lecito chiedersi se gli estensori di *DCN* non abbiano inteso la formula bizantina in un modo non del tutto coerente con l’interpretazione comunemente ad essa attribuita dalla Tradizione ortodossa».

Ci si interroga pure sul *rito sacramentale essenziale*, osservando che «l’argomentare della costituzione a proposito del rito essenziale della Confermazione è in tensione tra il dato biblico originario, che fa riferimento all’imposizione delle mani, e la testimonianza della tradizione liturgica e dogmatica successiva, dove prevale la crismazione».

Si osserva pure che Paolo VI afferma la sostanziale identità fra la tradizione apostolica dell’imposizione delle mani e la *signatio* con il crisma.

Ma, «una volta indicata la crismazione come rito essenziale –si chiede l’A. –, quale rilievo va attribuito all’imposizione delle mani generale che la precede?». Interrogando e cercando di porre in dialogo le varie interpretazioni, l’A. arriva ad asserire con sicurezza che «nel caso della Confermazione, se l’unzione è il cuore della struttura, essa non è il tutto: assicura il punto di inserimento del sacramento sulla persona e in questo senso è indispensabile; ma è grazie all’imposizione delle mani e alla rispettiva orazione che il sacramento si esprime e si realizza in modo compiuto».

Infine, avallando le scelte operate da Paolo VI relative alla ritualità della Confermazione, nella valutazione si arriva ad additare una *scelta metodologica* quanto mai pertinente: «In materia sacramentale, infatti, ogni Chiesa apostolica ha l’autorità di determinare in modi diversi i suoi riti, senza che ciò comporti il venir meno della fedeltà alla volontà di Cristo. L’istituzione dei sacramenti, infatti, non coincide con la fissazione materiale di una determinata ritualità da parte di Gesù. Certo, è Lui che ha voluto i sacramenti; tuttavia la fede ecclesiale, nel momento in cui da Lui li accoglie, dà ad essi una configurazione determinata e concreta. L’istituzione va quindi pensata come un mandato di Gesù che autorizza i suoi discepoli a celebrare i sacramenti, chiamandoli a una risposta che renda effettiva tale celebrazione. Del contenuto della celebrazione i discepoli non possono disporre, perché esso è la norma che la risposta credente deve fedelmente accogliere; ma la forma storica dei sacramenti è costituita grazie al concreto configurarsi della risposta dei discepoli. Una risposta che può variare a seconda dei tempi e dei luoghi».

La sequenza rituale lungo la storia, fino all'oggi, è oggetto di attenta analisi da parte di Daniele Piazzi (*La sequenza rituale della Confermazione: appunti per un'analisi tra ieri e oggi*), che ne riassume anzitutto, per appunti, le fluttuazioni.

Si inizia dalla *storia del rito*, con attenzione ai gesti, al variare dei testi e dei contesti della celebrazione. E così si setacciano sia la Tradizione Apostolica e quella antica, sia quella attuale relativamente ai gesti (imposizione delle mani – unzione – *consignatio* – saluto di pace, con particolare riferimento al cosiddetto “schiaffetto”) e i testi (orazione all'imposizione delle mani – formule dell'unzione – contesti personali ed ecclesiali della celebrazione).

Si passa poi, in un secondo tempo, al tentativo di *far parlare il rito*, rileggendolo attraverso le sue evidenti allusioni bibliche ed evocandone la teologia nel connubio tra liturgia e Scrittura. E così si prendono in esame la chiamata dei cresimandi – la traccia di omelia – la rinuncia e la professione di fede – l'imposizione delle mani con la precisazione dei doni dello Spirito – la crismazione, con alcune puntualizzazioni relative al crisma, come olio che sigilla e quale profumo e olio di letizia, che completa il bagno del Battesimo.

Così, «il cresimato diventa un tempio “lavato e profumato” per la santità di Dio e, lavato e profumato, rivestito della veste nuziale può entrare a partecipare a una cena festiva e di famiglia, al banchetto delle nozze del Figlio del Re. Il bagno battesimale e il “trattamento estetico” della Cresima tendono alla festa dell'Eucaristia».

Infine, il saluto di pace, gesto di fraternità ecclesiale o riconoscimento di appartenenza al corpo ecclesiale.

Lo studio si chiude, suggerendo *alcuni desiderata*, non tanto per arrivare a una nuova sequenza rituale, ma perché l'attuale metta maggiormente in evidenza quanto già contiene.

- Il primo riguarda *l'imposizione della mano, o delle mani*, che il n. 9 di RC si premura di precisare che si tratta di un gesto venerabile, ma non sacramentale. Da qui l'auspicio: «Perché non tenere in evidenza tutti e due i gesti: l'imposizione delle mani o meglio della mano, come suggeriscono le fonti antiche, e la *signatio* cruciforme con il crisma sulla fronte? O dobbiamo sempre trovare il rito essenziale, la *materia* esatta del sacramento? Non si potrebbe cambiare così la rubrica n. 51 premessa all'orazione *Deus omnipotens*: “Quindi il vescovo impone la mano su ciascun confermando. Se il loro numero impedisse di fare questo rito, il solo vescovo imponga la mano

su tutti”. Lo fa il solo vescovo in quanto ministro ordinario del sacramento e per richiamare l'imposizione delle mani fatta dagli apostoli».

- Il *rendimento di grazie sul crisma*: è nota agli addetti ai lavori la fluttuazione tra *Premesse al RC* e *Codice di Diritto Canonico* nel definire il vescovo ministro originario o ordinario della Confermazione. È in ogni caso evidente che a cresimare è maggiore il numero dei presbiteri, ministri delegati, che quello dei vescovi, ministri ordinari. Il legame con la Chiesa locale, là dove non presieda il vescovo, è significato dal crisma, benedetto dal vescovo e distribuito alle parrocchie. Si potrebbe allora, come si fa nell'unzione dei malati, creare un *rendimento di grazie sul crisma*, portato all'inizio della celebrazione.
- Per *favorire la preghiera della comunità*, sempre presente nei racconti di Atti, «si potrebbe proporre di strutturare così il rito: a) chiamata dei cresimandi; b) omelia; c) rinunce e professione di fede con una monizione introduttiva che manca; d) preghiera universale; e) monizione e orazione prima dell'imposizione delle mani (della mano su ciascuno); f) crismazione e saluto di pace; g) non essendoci più la preghiera universale il vescovo chiude la crismazione con una orazione (da comporre) che orienti il secondo sacramento appena celebrato alla Liturgia eucaristica che immediatamente segue».
- Vista l'*ambiguità del formulario della Messa del Crisma*, che, mediante la rinnovazione degli impegni ministeriali e la preghiera per solo vescovo e soli presbiteri concentra tutto sul ministero ordinato e non sul crisma che unge tutti i battezzati come sacerdoti, re e profeti, l'A. propone di riprendere, adattandolo un poco, il prefazio creato per questa messa nella riforma della Settimana Santa, promulgata nel 1955 da papa Pio XII.

Tutto ciò per *recuperare alcune attenzioni teologiche e catechistiche*, in quanto, conclude l'A., «concentrati sullo Spirito Santo, sul concetto di dono, sui sette doni, sulla presenza del vescovo, abbiamo dimenticato il *sigillo cruciforme*, con la sua valenza cristologica e pasquale e l'*olio misto a profumo* (il balsamo) con il richiamo alla vita cristiana come culto di soave odore a Dio gradito e come la vita secondo lo Spirito abiliti a trasformarci in *oblata* eucaristica. È qui evidente come il dono dello Spirito abiliti a far parte del popolo sacerdotale. Non sarebbe meglio che da qualche parte l'eucologia del RC lo espliciti?».

Accattivante e totalmente inedita la faticosa ricerca di Elena Massimi (*L'età della Confermazione al Concilio e sulla Riforma Liturgica*) sull'annosa questione dell'*età della Confermazione*, che rappresenta ancora un nodo pastorale irrisolto, legato anche ad una teologia di questo sacramento non sempre così chiaramente definita, e che trova le sue origini nel momento in cui la celebrazione del Battesimo ha iniziato il graduale cammino di divorzio dalla Confermazione.

L'indagine inizia *dal passato "recente"*, a partire da Pio X che, come è noto, non prese in considerazione l'età della confermazione, che il catechismo di Trento aveva indicato attorno ai sette anni; però, ponendo l'età della prima comunione intorno ai 7 anni, fece coincidere l'età della Confermazione con la prima Eucaristia (e di conseguenza con la prima confessione). Tutto ciò fu causa anche di diverse ambiguità di prassi.

Da qui allora l'intento del presente studio, che esamina la questione dell'età della Confermazione così come viene trattata al Concilio Vaticano II, nelle sue diverse fasi, e nel cammino della Riforma Liturgica.

Attingendo direttamente alle fonti a disposizione, riportate nell'originale lingua latina, l'A. prende in esame la fase antepreparatoria (1959-1960) e quella preparatoria (1960-1961) del Vaticano II, soffermandosi particolarmente su un *votum* di Cipriano Vagaggini, nel quale si esprime negativamente rispetto alla possibile posticipazione della Confermazione al Battesimo, e all'Eucaristia, per avere uno o due anni di catechesi dopo la prima comunione e prima della Confermazione: «Si nota come Vagaggini sia del parere che la norma secondo la quale la Cresima debba essere amministrata intorno ai sette anni di età comporti notevoli vantaggi. Sottolinea come, quasi per sua natura, il sacramento della Confermazione richieda di essere amministrato dopo il Battesimo, poiché è suo completamento, e prima dell'Eucarestia, poiché deputa al culto. Dom Cipriano, però, non si mostra favorevole alla posticipazione della Confermazione dopo la prima comunione. Si nota pure come, alla luce di un breve percorso storico, la questione del tempo in cui celebrare il sacramento della Confermazione sia disciplinare e pastorale, non dogmatica».

Negli anni della *Riforma Liturgica* si prendono anzitutto in esame i pareri dei membri scelti *ad hoc* nel *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, così sintetizzabili: «Le posizioni oscillano tra quella di Botte e Delcuve (e anche Adam), che non vedono possibile una posticipazione della Confermazione dopo la comunione, e quella di Jungmann e Bevilacqua (Righetti - Vagaggi-



ni) che invece ritengono opportuna per motivi pastorali la posticipazione della Confermazione al tempo della adolescenza».

La via percorsa fu quella di attenersi anzitutto alla tesi “teologica” tradizionale, scandita da varie tappe.

Venne addirittura prevista, da parte del *Consilium*, la redazione di un *Motu proprio* papale sull’età della Cresima, che C. Vagaggini freddò immediatamente, anche se per la determinazione dell’età dell’adolescenza si è creduto più opportuno lasciare la cosa al giudizio prudenziale delle Conferenze Episcopali senza parlare esplicitamente della fine della scuola d’obbligo.

Sembra pure che sarebbe meno opportuno parlare in un *Motu Proprio* del predetto desiderio della S. Sede intorno al *ministro della Cresima*, e cioè che sia concesso il meno possibile a ecclesiastici non Vescovi l’indulto di amministrare la Cresima. Sarebbe forse più indicato comunicare quel desiderio ai Vescovi per altre vie, per esempio con una notificazione alle Conferenze Episcopali.

Dopo la lunga disamina compiuta in tal senso da C. Vagaggini, puntualmente riportata nei suoi vari passaggi, l’A. osserva: «Si intravede una posizione ambigua all’interno del documento stesso: innanzitutto non viene ribadita l’unità dell’iniziazione cristiana, e il suo tendere all’eucaristia, al punto che se dovessero essere necessario, per motivi pastorali, la Confermazione può essere posticipata. Sembra che non si abbia consapevolezza delle ambiguità teologiche che l’allontanamento della Confermazione dal battesimo ha causato, affermando semplicemente che la varietà della prassi sviluppatesi intorno all’età della Cresima è stata suggerita da circostanze diverse e da preoccupazioni pastorali diverse.

Il 21 febbraio 1967 venne presentato al Papa un *secondo schema* di *Motu proprio*, con le correzioni suggerite da lui stesso. Schema sempre ampiamente commentato da C. Vagaggini e opportunamente riportato nello studio, insieme alla nuova redazione del *Motu proprio* in latino.

Passato sotto il controllo degli organi competenti per le necessarie verifiche, la Congregazione dei Riti aveva risposto il 10 aprile 1967, mostrandosi favorevole, anche la Congregazione dei Sacramenti si era espressa in modo positivo (28 febbraio 1967). Il 22 aprile 1968 venne chiesto un parere anche alla Conferenza Episcopale Italiana, che rispose il 9 maggio.

Il sant’Uffizio diede un parere *negativo*, e per questo motivo il *motu proprio* [fortunatamente] non venne pubblicato.

In quell’avverbio “fortunatamente”, aggiunto dall’A., sta la sua soddisfazione per simile, scampato “pericolo”, così espressamente motivato: «Il percorso svolto mostra le ambiguità teologiche e

pastorali legate al sacramento della Confermazione nell'immediato post concilio, ambiguità che hanno poi determinato la prassi pastorale fino ad ora. Indubbiamente appare evidente come venga proposta una teologia della Confermazione troppo poco connessa all'intera iniziazione cristiana, in modo particolare con una debole relazione con l'Eucaristia. Tutto ciò è "normale", dal momento che la fonte a cui si attinge è la teologia scolastica, che come è noto appare povera relativamente alla teologia della Confermazione. Nel *Motu proprio* si intravede una idea di Confermazione come sacramento che ci rende testimoni di Cristo (che poi non è lontano dall'essere soldati di Cristo), come sacramento della maturità e della conferma personale della fede battesimale. Senza entrare nelle diverse accentuazioni teologiche che hanno caratterizzato nella storia la riflessione sulla Confermazione, certamente nei testi esaminati manca la profondità teologica che caratterizza alcuni studi contemporanei».

Lo studio del cammino storico, preciso e articolato, dal Concilio e dalla Riforma Liturgica, relativo all'età della Confermazione, mira ad offrire un *ulteriore contributo a una più adeguata comprensione* di questo sacramento, così avallata, quasi a rappresentare una *prima conclusione* degli studi pubblicati in questo fascicolo di RL:

\* da un testo inedito di Y. Congar, riportato al termine di questo stesso studio: «La liturgia ha l'abitudine di esprimere in maniera distinta e successiva i differenti aspetti o momenti dei misteri. L'invio e l'abitazione personali dello Spirito Santo, ottenuto senza dubbio già al Battesimo, costituiscono l'oggetto di un rito proprio».

\* da quanto afferma P. Caspani, nel celebre suo testo sui sacramenti della iniziazione cristiana: «La Confermazione viene a costituire l'esplicitazione della dimensione pneumatologica dell'iniziazione cristiana: essa cioè mostra che la rinascita battesimale non è completa senza un rito che esplicitamente esprima e realizzi l'effusione dello Spirito. Il riferimento allo Spirito, dunque, non è da riconoscere in esclusiva alla Confermazione, a scapito del Battesimo. Si può dire invece che nella Confermazione tale riferimento acquista *rilievo primario*: come una melodia che già risuona nella liturgia del Battesimo, ma che nella Confermazione viene ripresa e svolta come "tema" dominante della sinfonia».

\*\*\*

Nella prima "Nota" (*Il ministro della Confermazione*) Norberto Valli esamina il problema del ministro della Cresima, partendo da due pronunciamenti delle curie di due grandi arcidiocesi del

Nord Italia, che sono intervenute nel maggio del 2022, a pochi giorni l'una dall'altra, per dare indicazioni a questo riguardo.

Il primo: con Decreto dell'8 maggio 2022, mons. Roberto Repole, metropolita di Torino e vescovo di Susa, avendo considerato sia la situazione diocesana, sia le circostanze sociali straordinarie, concedeva la facoltà non suddelegabile di amministrare il sacramento della Confermazione, nel periodo dall'8 maggio al 30 settembre 2022 e nel proprio territorio parrocchiale, ai parroci e agli amministratori parrocchiali dell'intera arcidiocesi di Torino.

Pochi giorni dopo il pronunciamento del metropolita torinese il vicario generale dell'arcidiocesi di Milano, mons. Franco Agnesi, affrontando la medesima questione si rivolgeva ai parroci e ai responsabili di Comunità Pastorale secondo un diverso orientamento, fondato sul seguente presupposto: «Come è noto, il ministro della Cresima deve significare il legame con il Vescovo diocesano, e quindi con la Chiesa particolare, per esprimere una dimensione ecclesiale della vita cristiana più ampia della comunità locale sperimentata quotidianamente e della famiglia stessa».

La dichiarata notorietà dell'affermazione si fonda su una legittima interpretazione del dettato dei canoni del Codice di diritto canonico relativi al ministro della Confermazione. La concessione della facoltà di amministrare il sacramento a uno o più presbiteri riguarda invece, stando al medesimo canone, il caso in cui una necessità lo richieda (*si necessitas id requirat*). Se nelle diocesi meno estese l'eventualità può presentarsi eccezionalmente, in quelle più grandi si verifica molto spesso.

A renderli rappresentanti del vescovo nel momento della celebrazione della Cresima è la *specifica facoltà da lui ricevuta* in vista dell'amministrazione del sacramento, non qualche incarico previo. Dall'assunto iniziale è facilmente deducibile che la *designazione del parroco* quale ministro della Confermazione, nel pensiero della curia ambrosiana *contravvenga al fine di porre in relazione il rito con una dimensione ecclesiale più ampia di quella della comunità locale*, principio del tutto condivisibile, sebbene non ascrivibile ad altre fonti magisteriali ufficiali.

L'a. annota che nei due documenti considerati per designare i presbiteri che possono amministrare il sacramento della Confermazione si registra una mancanza terminologica univoca. Nel primo caso si ricorre a una circonlocuzione ("presbiteri muniti in modo abituale o *ad actum* della facoltà"), nel secondo a un'aggettivazione non ricorrente per la fattispecie nell'ambito del Codice (ministri "stabili").

Venendo al *terminus ad quem*, dunque ai destinatari della facoltà,

si deve constatare fino al momento attuale l'assenza di indicazioni precise nel contesto italiano.

E perviene a *queste conclusioni*: se il principio da custodire è quello della manifestazione di una dimensione ecclesiale della vita cristiana più ampia della comunità locale, la direzione da percorrere, laddove il vescovo non possa amministrare di persona il sacramento, non sembrerebbe unicamente quella della scelta di un ministro in ogni caso diverso dal parroco. La proposta di unire candidati al sacramento di più parrocchie in un'unica celebrazione, presieduta preferibilmente da un vicario episcopale, è certamente *meritevole di attenzione*. Qualora le circostanze non permettesero o non consigliassero di procedere in questa linea, il vescovo potrebbe stabilire che nel solo giorno di Pentecoste ai parroci sia data facoltà di cresimare nelle loro comunità, mentre egli presiede la celebrazione del sacramento in cattedrale. Sarebbe auspicabile la determinazione di un orario mattutino e uno pomeridiano comune, in modo da consentire a lui di rivolgersi direttamente ai cresimandi della diocesi attraverso i mezzi di comunicazione oggi disponibili. Il vescovo diocesano si renderebbe in tal modo presente con la sua parola, rendendo ancor più evidente il compito assegnato al parroco di rappresentarlo autorevolmente».

\*\*\*

La seconda "Nota", redatta da Marco Lorenzo Gallo (*Esperienze celebrative in Italia*), rileva e valuta alcune esperienze celebrative della Confermazione/Cresima in Italia, in quanto «ben poche chiese in Europa sono state attive e vivaci come le comunità cattoliche italiane negli ultimi vent'anni rispetto alla revisione dei modelli di iniziazione cristiana».

Il punto di partenza è rappresentato dalla modalità della prassi liturgico-pastorale nelle nostre Chiese, che *non è affatto uniforme*. Da qui l'auspicio che pur lasciando al vescovo la responsabilità di discernere e determinare l'indirizzo più adatto per la propria Diocesi, si auspica che nelle Conferenze episcopali regionali si possa giungere a *scelte omogenee*, nelle quali: si evidenzii l'unità dei tre sacramenti, appaia chiara la celebrazione eucaristica quale centro e apice del processo iniziatico, e si sottolinei il valore del ministero e della figura del vescovo in rapporto ai Sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Due permangono, in proposito, gli *orientamenti di fondo*: quello che si è ampiamente diffuso nel XX secolo che prevede la celebrazione dei sacramenti nell'ordine non tradizionale, con la Confermazione al termine della stessa, e l'altro in cui è l'accesso alla prima

Eucaristia a essere alla fine dell'itinerario, con la possibilità di una celebrazione unitaria con la Confermazione o di un anticipo di questa stessa in un altro momento.

La prima prassi rituale fin qui adottata è quella che prevede un ordine che potremmo definire *pedagogico e non teologico* dei riti sacramentali. Al Battesimo, celebrato da infanti, segue un tempo che va normalmente dagli 0 ai 6 anni, e risulta ancora non accuratamente accompagnata dalle pratiche pastorali. Al Battesimo, segue poi la prima Confessione, come accompagnamento iniziatico nella virtù di penitenza. Il primo accesso alla Comunione eucaristica è offerto dopo questa prima celebrazione penitenziale sacramentale.

Dopo la Prima comunione, il sacramento della Confermazione assume dunque, da circa un secolo, il ruolo di conclusione dell'itinerario di iniziazione cristiana. Celebrare questo rito puntuale e non ripetibile come approdo dei percorsi impegna la comunità a mostrare in qualche modo non immediato il suo valore di piena integrazione alla vita eucaristica.

Recentemente sono numerose le diocesi italiane in cui tutte le parrocchie (o alcune che l'hanno accettato) hanno iniziato a celebrare la conclusione degli itinerari di iniziazione con una liturgia unitaria dei due ultimi sacramenti.

Questa prassi celebrativa è evidentemente *più fedele alla lunga tradizione latina* e più trasparente dal punto di vista teologico: la celebrazione unitaria ha posto però immediatamente le comunità di fronte a due obiezioni principali. La prima è il rischio che, celebrando insieme i due sacramenti, non si presti tutta l'attenzione necessaria a uno dei due, la Cresima o la Comunione.

La seconda obiezione è più complessa, e riguarda il ministro del rito unitario: il vescovo, che ne è ministro originario, oppure il parroco che è incaricato degli itinerari di iniziazione. Le diocesi sembrano dividersi tra le due opzioni.

Alcune diocesi hanno scelto un modello rituale che pare tenere insieme la chiarezza teologica con *alcuni accorgimenti significativi*. Sempre mantenendo l'unità celebrativa dei sacramenti, si propone una liturgia, spesso interparrocchiale quando le piccole comunità hanno pochi candidati, presieduta dal vescovo, con la celebrazione della Confermazione. Questa Veglia Crismale, che è una liturgia della Parola o una celebrazione, della liturgia delle Ore, comunque non una celebrazione eucaristica, è seguita il giorno dopo o nei giorni seguenti dall'Eucaristia nelle varie comunità parrocchiali, presieduta dal parroco in genere, con la prima Comunione. In questo modo si cerca di rendere più evidente lo specifico dei sacramenti, anche in rapporto al loro ministro e al loro gesto, senza pregiudicarne l'unità.

Si valorizza altresì la dimensione diocesana, insieme a quella parrocchiale e a quella delle unità pastorali, che sono soggetto di iniziazione, senza che nessuna delle tre entità sia indebolita.

L'accento alla prassi della Chiesa di Roma, ancora ai primi vagiti, permette di *concludere* apertamente: «Una sola ispirazione teologica, quella catecumenale, e almeno tre o più prassi celebrative diverse. La complessità della realtà dell'accompagnare alla fede oggi *impone di comporre stili diversi e incompleti di offrire l'annuncio*. Nulla è garantito nella società complessa, nulla è facile. La parrocchia risulta tuttavia quell'ambito plastico che può assumere forme molto diverse che richiedono la docilità e la creatività missionaria del pastore e della comunità. Questo anche a livello liturgico».

\*\*\*

L'ultima "Nota" di Stefano Parenti (*La crismazione nella tradizione orientale: storia, canone, prassi?*) focalizza l'attenzione sulla crismazione nella tradizione orientale, e segnatamente per quella *bizantina* tra le sette tradizioni orientali attualmente in vigore.

Sorvolando su tutta la documentazione addotta in proposito, ci si limita ad esaminare più da vicino la scelta operata da Paolo VI: con la Costituzione Apostolica *Divinae consortium naturae* del 15 agosto 1971, la Chiesa latina ha adottato la formula bizantina di Crismazione, preferendola per antichità e chiarezza alla precedente formula cristologica che aveva visto la luce nel corso del XII secolo.

È nel contesto della riconciliazione degli eretici che appare per la prima volta la celebre formula «Sigillo del dono dello Spirito Santo».

Tale formula è nata per accompagnare l'unzione con il *myron* nel rito di riconciliazione degli eretici convertiti dei quali veniva riconosciuta la validità del Battesimo. Scopo dell'unzione era conferire *il dono dello Spirito* che l'eresia non permetteva di condividere essendo esclusivo di chi permaneva nella corretta professione di fede.

Esaminando da vicino la formula, si evince che il retroterra biblico è da rintracciare in Ef 1,13, dove Paolo rivolgendosi ai cristiani di Efeso dice: «Siete stati marcati con lo Spirito Santo della promessa».

La Costituzione Apostolica *Divinae consortium naturae* spiega che la formula crismale bizantina è stata assunta nella Chiesa latina "quasi alla lettera", aggiungendo cioè l'imperativo *accipe*, segno che la formula greca con il suo doppio genitivo non suonava troppo chiara alle orecchie della commissione incaricata di preparare il nuovo rito.

*In conclusione*, «l'unzione post-battesimale con il *myron* confe-

rita al neofita dal ministro subito dopo il Battesimo entra nel programma rituale dell'iniziazione cristiana bizantina tra la metà del V e la metà del VI secolo. Secondo l'eucologia il sigillo dello Spirito è un marchio identificativo del cristiano con forti risonanze escatologiche. Per restare nell'ambito della liturgia comparata, alla luce dei dati raccolti viene da chiedersi quanto la formula bizantina con il suo immaginario escatologico riesca a esprimere la visione occidentale centrata sulla Confermazione e la Pentecoste. Non bisogna dimenticare, infatti, che, sebbene Crismazione bizantina e Confermazione romana siano il secondo sacramento dell'iniziazione, non vuol dire che i contenuti siano gli stessi. L'idea, anzi, che la Crismazione sia un sacramento distinto dal Battesimo si fa strada nelle Chiese ortodosse soltanto dopo l'accettazione nel 1274 del settenario sacramentale».

\*\*\*

Com'è nella tradizione di RL, trovano ospitalità in questo numero *due contributi* monografici di differenti autori, che sono stati ritenuti adeguati ad essere pubblicati, ma la cui responsabilità redazionale e contenutistica è lasciata ai singoli autori. E cioè:

- Claudio Campesato, *In littera et tono. Un linguaggio teologico dalle otto antifone mnemonico-didattiche del tonario di San Marziale di Limoges*;
- Giuseppe Peressotti, *Florenskij e Guardini posti a confronto sulla liturgia*.

Con tutta la libertà di dialogo tra autori e lettori, che i contributi possono suscitare.

\*\*\*

Il fascicolo di RL intendeva, già dalle prime battute dello studio iniziale di L. Girardi che lo inquadra, focalizzare le fatiche e le delusioni dei vari operatori pastorali a questo riguardo. Non si tratta di difficoltà dovute a cattiva volontà o a un *deficit* di impegno; più probabilmente sono questioni strutturali legate al modo in cui viene considerato e trattato questo sacramento. In occasione del cinquantenario anniversario della promulgazione del *Rito della Confermazione*, non è inutile il tentativo di indicare in modo ragionato le maggiori problematiche oggettive che esso presenta.

Gli altri contributi riprendono gli interrogativi e gli aspetti critici richiamati dallo studio introduttivo, cercando di focalizzare non solo le problematiche in sé, ma anche i *tentativi di soluzione* esperiti dalla pastorale attuale.

Per questo si afferma perentoriamente che «la Confermazione sembra alla ricerca di una sua specificità rispetto al Battesimo. Talora oggi, nel cercare di individuarla, si rischia di assumere come criterio ispiratore il modo in cui viene disciplinato il suo conferimento: il fatto che sia collocata verso la preadolescenza fa pensare che essa sia la ripresa “consapevole” del Battesimo, oppure il sacramento della maturità, della testimonianza, della fioritura carismatica e vocazionale della vita cristiana. Non bisogna dimenticare, però, che la prassi può presentare casi molto diversi. Vi è il caso della Chiesa cattolica di rito orientale in cui, come nella tradizione romana antica, il sacramento viene conferito già all’infante in unità con il Battesimo e con l’Eucaristia. La tradizione cattolica di rito romano, poi, prevede che, in caso di pericolo di morte, si proceda al conferimento della Confermazione al bambino, anche prima del raggiungimento dell’età della ragione. È comunque divenuto norma il conferimento unitario in un’unica celebrazione di Battesimo, Confermazione ed Eucaristia nel *Rito dell’iniziazione cristiana degli adulti*. In tutti questi casi sarebbe improponibile presentare la Confermazione come una ripresa consapevole del Battesimo o come una maturità connessa con l’età o direttamente legata (da sola) al fiorire della vita cristiana. In sostanza, non è corretto per questo sacramento elaborarne una *teologia che sia semplicemente giustificativa dell’attuale disciplina* con cui si dispone il suo conferimento».

Attorno a tale problematica si raccolgono molti contributi critici, allo scopo di smentire asseriti categorici, che non possono far assurgere a “regola fissa” quello che è tuttora pluriforme nella prassi pastorale.

D’altra parte, si può arguire che «la perdita del legame diretto con il Battesimo e con l’iniziazione unitaria abbia offuscato l’ancoraggio della Confermazione al suo contesto più proprio, esponendola a diverse problematiche. Questo fatto è rimasto abbastanza silente nei secoli della cristianità, perché il contesto socio-religioso in cui si nasceva e si cresceva garantiva con buona efficacia la formazione a un orientamento cristiano della vita. Oggi, ciò non è più garantito e di conseguenza emergono *tutte le difficoltà e le contraddizioni* di una disciplina pastorale pensata per altri tempi».

Il presente fascicolo di RL non manca perciò di offrire il proprio fattivo contributo non soltanto per la “celebrazione” di un anniversario, ma per indirizzare il cammino ecclesiale verso il futuro, certo,



nell'incertezza della situazione, soprattutto a questo livello, ma con la ferma consapevolezza che le migliori risorse della Chiesa vanno mobilitate sempre in questa direzione, dal momento che quello dell'iniziazione alla vita cristiana rappresenta uno dei compiti fondamentali di tutte le comunità cristiane.

*Gianni Cavagnoli*