

LA CRISMAZIONE NELLA TRADIZIONE ORIENTALE: STORIA, CANONE, PRASSI

Stefano Parenti

INTRODUZIONE

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. Scrive Paolo VI:

«In Oriente, nei secoli IV e V, appaiono, nel rito della crismazione, i primi indizi delle parole: *signaculum doni Spiritus Sancti*. Tali parole furono ben presto recepite dalla Chiesa di Costantinopoli e sono adoperate tuttora dalle Chiese di rito bizantino.

Circa le parole che si pronunciano nell'atto della crismazione, abbiamo in verità considerato secondo il suo giusto valore la dignità della veneranda formula che si usa nella Chiesa latina; ad essa tuttavia riteniamo che sia da preferire l'antichissima formula propria del rito bizantino, con la quale si esprime il dono dello stesso Spirito Santo e si ricorda l'effusione dello Spirito che avvenne nel giorno di Pentecoste (cf. At 2, 1-4.38). Adottiamo pertanto questa formula, riportandola quasi alla lettera».

L'antichità della formula viene suffragata con la citazione in nota della Catechesi XVIII, 33 di Cirillo di Gerusalemme [*CPG* 3585.2]¹, di una omelia sulla parabola del Figlio Prodigo di Asterio

¹ «[...] vi è stato dato il sigillo della partecipazione dello Spirito Santo»: W.C. REISCHL – J. RUPP, *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia* II, Sumptibus Librariae Lentnerianae, Munich 1848 (Hildesheim 1967), 336 = PG 33, 1056.

di Amasea e con un rimando, piuttosto vago, a una lettera di un certo patriarca di Costantinopoli a Martirio vescovo di Antiochia. La Costituzione Apostolica riflette lo stato nell'arte nel momento in cui è stata redatta², ma oggi, dopo mezzo secolo di studi che hanno segnato una svolta significativa nella comprensione dell'iniziazione cristiana in Oriente, l'impianto argomentativo del testo magisteriale è per forza di cose venuto meno. La spiegazione, senza troppi sconti, è molto semplice: fino al VI secolo la Chiesa di Costantinopoli non conosceva un'unzione post-battesimale che conferiva il dono dello Spirito. Cirillo illustra i riti della Chiesa di Gerusalemme e non di Costantinopoli, la cui rilevanza liturgica nel IV secolo era insignificante. Il testo citato dell'omelia di Asterio di Amasea è portatore, come vedremo, di una interpolazione, e la lettera a Martirio di Antiochia, che cita la formula «Sigillo del dono dello Spirito Santo», non la riferisce all'iniziazione cristiana ma alla riconciliazione degli eretici.

La posta in gioco è decisamente alta perché la Costituzione Apostolica ha citato un testo canonico del primo Millennio, quale è la lettera a Martirio di Antiochia, che nella tradizione ortodossa consente fino ai nostri giorni di reiterare l'unzione crismale post-battesimale. Per questo motivo delle sette tradizioni orientali attualmente in vigore la presente nota prenderà in considerazione soltanto quella bizantina³.

Per iniziare descriverò a grandi linee la prassi rituale della crismazione all'interno dell'iniziazione cristiana per passare poi a indagare le origini della formula sacramentale «Sigillo del dono dello Spirito Santo» e quindi descrivere l'impiego extra-iniziativo della formula nei riti di accoglienza nella comunione ortodossa di cristiani provenienti da altre confessioni⁴.

² Cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 596-607.

³ Per le altre tradizioni orientali rimando a M.E. JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation. Revised and Expanded Edition*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2007. Il manuale di Johnson ha il pregio di considerare anche le rinnovate prassi liturgiche anglicana e luterana, generalmente ignorate dalla manualistica e dalla docenza cattolica e ortodossa.

⁴ Alcuni temi che affronto in questa sede li ha svolti a suo tempo L. LIGIER, *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, Dehoniane, Roma 1990, traduzione non aggiornata dell'or. fr. *La Confirmation: sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Éditions Beauchesne, Paris 1973. I vistosi limiti dell'opera ne sconsigliano l'utilizzo; cf. M. ARRANZ, «Della Confer-

1. L'UNZIONE CRISMALE NELL'INIZIAZIONE CRISTIANA

Come è noto, tutte le Chiese orientali hanno mantenuto l'unità dei misteri o sacramenti dell'iniziazione conferendo nel corso della stessa celebrazione, agli adulti come ai neonati, il Battesimo, l'unzione con il *myron* (crisma) e l'Eucaristia. Fanno eccezione alcune Chiese orientali cattoliche che hanno abbandonato la celebrazione unitaria, e anche il Battesimo per immersione, e non intendono recuperare la propria tradizione nonostante i forti richiami di alcuni documenti post-conciliari⁵.

Il ministro dei tre sacramenti è ordinariamente il presbitero, fermo restando il diritto del vescovo di presiedere, se lo vuole, l'iniziazione cristiana essendo egli, come spesso occorre ripetere, il ministro originario di tutti sacramenti e non solo della Confermazione. La celebrazione unitaria esclude da sola la possibilità che la possa presiedere un diacono in quanto non è abilitato a conferire l'unzione sacramentale post-battesimale.

Nel rito, oggi in vigore dopo il Battesimo, il neofita viene rivestito di una veste bianca, quindi è presentato al ministro che recita questa preghiera:

«Benedetto sei tu, Signore^a, Dio onnipotente, fonte dei beni, sole di giustizia^b, che con la manifestazione del tuo Figlio unigenito e nostro Dio hai fatto risplendere la luce^c della salvezza a quanti erano nelle tenebre, e hai donato a noi indegni la beata purificazione nella santa acqua e la divina consacrazione nell'unzione che dona la vita. Tu che ti sei degnato di rigenerare il tuo servo (la tua serva) *N.* dall'acqua e dallo Spirito^d, e gli (le) hai donato la remissione dei peccati^e volontari e involontari, tu stesso, Sovrano misericordioso, donagli(le) il sigillo del dono del tuo Spirito santo, potentissimo e adorabile^f e la partecipazione al corpo santo ed al sangue prezioso^g del tuo Cristo. Conservalo(a) nella santità, confermalo(a) nella retta fede, liberalo(a) dal maligno^h e da tutte le sue insidie, e con il tuo potere che salva, custodisci la sua anima nella purezza e nella giustizia, affinché ti sia gradito(a) in ogni

mazione. Ricordando P. Louis Ligier S.J. (1911-1989)», in *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991) 207-211. Non meno problemi presenta il libro più recente N.E. DENYSENKO, *Chrismation: A Primer for Catholics*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2014.

⁵ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 38-45.

sua azione e parola, e divenga figlio(a) ed eredeⁱ del tuo regno celeste^j. Perché tu sei il nostro Dio, Dio di misericordia e di salvezza^k, e noi rendiamo gloria a te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen»⁶.

^aSal 118,12 ^bMal 3,20 ^cMt 4,16 ^dGv 3,5 ^eCol 1,14 ^fcf. At 2,38. 10,45 ^gcf. 1Pt 1,19 ^hMt 6,13 ⁱGal 4,7 ^jGc 2,5; 2Tm 4,18 ^kcf. Sal 67,21

Terminata la preghiera, il ministro unge il neofita con il *myron* tracciando un segno di croce, con il pollice oppure con un pennellino, sulla fronte, gli occhi, le narici, la bocca e le orecchie, il petto, la schiena, i piedi e le mani, dicendo ogni volta: «Sigillo del dono dello Spirito Santo. Amen».

Alla crismazione segue una triplice circumambulazione, condotta dal ministro, del neofita e dei padrini / madrine intorno al fonte battesimale al canto di Gal 3,27: «Quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Alleluia». Come vedremo subito, la circumambulazione è quanto resta della processione d'ingresso in chiesa dei neofiti.

In alcune Chiese, specialmente in occasione dell'iniziazione degli adulti, è stata ripristinata la celebrazione della Divina Liturgia nella quale i neofiti ricevono per la prima volta la Comunione, ma normalmente questa segue la crismazione o viene rimandata alla domenica seguente se l'iniziazione è celebrata in un giorno infra-settimanale⁷.

Le differenze con il rito romano sono sensibili: la preghiera e / o il rito non collegano il dono dello Spirito con Is 11,2, non presentano richiami alla discesa dello Spirito sugli apostoli il giorno della Pentecoste (At 2,1-4), non riservano l'unzione alla sola fronte e, soprattutto non prevedono un'imposizione delle mani. Il «sigillo del dono dello Spirito Santo» conferito con l'unzione – insieme alla Comunione – è evocato già nella preghiera, quindi formula e preghiera vanno considerati insieme e non separatamente, come se la preghiera fosse un preambolo eucologico alla formula (la “forma” occidentale) del sacramento.

Gli elementi descritti, l'eucologia e le scansioni rituali della prassi contemporanea sono quasi gli stessi della più antica fonte della quale disponiamo, l'eucologio *Barberini gr. 336*, copiato in Calabria dopo il 787, ma con alcune differenze significative. L'eucologio

⁶ *Εὐχολόγιον Β'*, Sacro Monastero di Symonos Petras, Monte Athos 2018, 57 (traduzione dell'autore).

⁷ S. PARENTI, «Tradizioni orientali: da dove si comincia?», in *Rivista Liturgica* 104/4 (2016), 62-80: 77-80.

descrive l'iniziazione nel contesto della Veglia Pasquale quindi la preghiera che introduce l'unzione è al plurale sottintendendo un rito collettivo. Il canto di Gal 3,27 accompagna la crismazione e la formula è pronunciata dal ministro una sola volta e senza l'*Amen* finale, mentre unge soltanto la fronte, gli occhi, le narici, la bocca e le orecchie. Dopo l'unzione, si snoda una processione del ministro e dei neofiti dal battistero in chiesa al canto del Sal 31,1 e segue la celebrazione della Divina Liturgia eucaristica⁸.

In alcuni eucologi dell'Italia meridionale e del Medio Oriente la formula di unzione ha conosciuto un notevole sviluppo accompagnato anche dall'estensione dell'unzione ad altre membra del corpo⁹. A titolo di curiosità, segnalo anche che alcuni eucologi copiati in Campania o nel Salernitano tra il X e l'XI secolo riportano una traduzione greca della preghiera latina della Confermazione¹⁰.

2. IL CONTESTO ORIGINARIO DELLA FORMULA «SIGILLO DEL DONO DELLO SPIRITO SANTO»

L'ammissione o la riammissione di fedeli provenienti da altre Chiese cristiane è sempre stata in stretta relazione con l'iniziazione, come è ben evidente anche dall'Appendice del Rito post-conciliare dell'Iniziazione Cristiana degli adulti¹¹. Per l'Oriente Cristiano le modalità di riammissione sono stabilite per la prima volta dal sinodo tenutosi a Laodicea di Frigia (*ante* 378?), vicina all'attuale Denizli in Turchia. Il canone 7 stabilisce una prassi diversificata in rapporto

⁸ S. PARENTI – E. VELKOVSKA, ed., *L'eucologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2000, 125-132 (§§120-126).

⁹ S. PARENTI, «Un eucologio poco noto del Salento. El Escorial X.IV.13», in *Studi sull'Oriente Cristiano* 15/2 (2011), 157-197: 170-171; D. F. FITTIPALDI, «Das Euchologion Sinaiticus Graecus 957: Analyse und Teiledition. Christliche Initiation in Konstantinopler Tradition», in *Neugeboren aus Wasser und Heiligen Geist. Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana*, Hrsg. H. BRAKMANN – T. CHRONZ – C. SODE, Achendorff Verlag, Münster/W. 2020, 369-394: 389.

¹⁰ A. STRITTMATTER, «The Latin Prayer "Ad Infantes Consignandos" in the Byzantine Rite of Confirmation», in *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955), 308-320; PARENTI, «Un eucologio poco noto del Salento», 168 e nota 52.

¹¹ *Rito dell'ammissione alla piena comunione della Chiesa cattolica di coloro che sono già stati validamente battezzati*, in *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli adulti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 274-284. Sul rito si veda, per esempio, lo studio di P. TURNER, *When Other Christians Become Catholic*, Liturgical Press, Collegetown (MN) 2007.

alla validità del Battesimo ricevuto nella comunità di origine: i Frigi e i Montanisti, il cui Battesimo è considerato nullo, sono da ribattezzare, ma non i Novaziani, i Fotiniani e i Quartodecimani che possono essere ammessi alla Comunione dopo aver appreso il simbolo di fede e aver ricevuto l'unzione con il santo *myron*¹². Lo stesso sinodo prescrive nel canone 48 che gli illuminandi (φωτιζόμενοι) ricevano dopo il Battesimo l'unzione con il crisma celeste per essere partecipi della regalità (βασιλείας) di Cristo¹³. In quegli stessi anni un'unzione post-battesimale con il *myron* è presente anche nel libro VII delle Costituzioni Apostoliche, ed è ugualmente cristologica come nel canone 48 di Laodicea:

«Signore Dio, non generato né sottoposto ad alcuno, Signore dell'universo, tu hai diffuso come un buon odore in tutte le nazioni il profumo della conoscenza del Vangelo, concedi ora a questo myron di agire su questo battezzato perché l'odore gradito del tuo Cristo dimori in lui stabile e duraturo affinché, morto con Cristo, risusciti e viva con lui»¹⁴.

Un'unzione per la riammissione degli eretici è prevista anche nella prima lettera di Basilio di Cesarea a Anfiloquio di Iconio del 374, ma non sappiamo se fosse conferita con l'olio o con il *myron*, e se fosse di tenore cristologico o pneumatologico¹⁵. È proprio nel contesto della riconciliazione degli eretici che appare per la prima volta la celebre formula «Sigillo del dono dello Spirito Santo», per la precisione in una lettera databile attorno al 428 inserita nella raccolta canonica efesina, attribuita in passato al patriarca Gennadio di Costantinopoli (458-471) e da lui indirizzata al patriarca Martirio di Antiochia¹⁶. In realtà, l'autore resta anonimo e il suo interlocutore è

¹² P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.), Les canons des Synodes Particuliers*, I/2, Grottaferrata 1962, 133.

¹³ *Ivi*, 150.

¹⁴ M. METZGER, ed., *Les Constitutions Apostoliques*, III, livres VII et VIII, Éditions du Cerf, Paris 1987, 104 (VII.44).

¹⁵ Nel testo greco abbiamo soltanto un riferimento all'unzione (χρίσθαι) che Joannou ha tradotto troppo liberamente in francese con "oindre du saint-crème": JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e)*, 98.

¹⁶ V. GRUMEL, ed., *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Les registes de 381 a 715*, I, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1972, 107-108 con l'indicazione delle varie edizioni. E. HONIGMANN, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*, P. DEVOS, ed., Société des Bollandistes, Bruxelles 1961, 74-80. L'articolo, pur molto interessante e documentato, di André DE HALLEUX, «Orthodoxie et catholicisme. Un seul

un prete di nome Antonio, ma il successivo inserimento della lettera come “canone 7” tra i canoni del Concilio ecumenico del 381 gli ha assicurato diffusione e prestigio:

«Coloro che tra gli eretici accedono alla retta fede e alla parte dei salvati li accogliamo secondo il rito e la consuetudine infrascritta: Gli Ariani e i Macedoniani e i Sabbatiani e i Novaziani, che chiamano sé stessi “Puri” e “Destri”, i Quartodecimani, i Tetraditi e gli Apollinaristi li accogliamo dopo aver sottoscritto un libello e dopo aver anatematizzato ogni eresia che non pensa come pensa la Chiesa santa cattolica e apostolica di Dio, e li segniamo, cioè li unghiamo con il santo myron sulla fronte, gli occhi, le narici, la bocca e le orecchie, e mentre li segniamo diciamo: Sigillo del dono dello Spirito Santo»¹⁷.

Come il sinodo di Laodicea, anche la lettera del 428 distingue varie categorie di eretici e scismatici e prevede modalità differenti di ammissione: Ariani, Macedoniani, Novaziani, Quartodecimani e Apollinaristi devono abiurare i loro errori e ricevere l'unzione con il *myron*, e nel caso avessero esercitato qualche ministero prima dell'abiura devono essere riordinati. Gli Eunomiani, i Montanisti o Frigi e i Sabelliani vanno invece ribattezzati dopo un *iter* catecumenale che comprendeva il primo giorno un rito di accoglienza, il secondo l'ingresso nel catecumenato e il terzo gli esorcismi seguiti da un periodo di istruzione e di ascolto della Scrittura¹⁸.

Della lettera si conosce anche una traduzione siriana pubblicata da François Nau¹⁹ che differisce dal greco sulle parti del corpo da ungere. Nel testo greco l'unzione è compiuta sulla fronte, sulle narici, sulle orecchie, sul petto e “su tutti i sensi”, mentre la versione

baptême?», in *Revue théologique de Louvain* 11/4 (1980), 416-452, presenta una ricostruzione dei fatti datata già quando egli scriveva.

¹⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. The Oecumenical Councils. From Nicaea I to Nicaea II (325-787), Editio critica*, I: Brepols, Turnhout 2006, 69. A. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, 123 nota 1; H. OHME, «“Kanon” auf der Synode von Konstantinopel (381)», in *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, De Gruyter, Berlin – New York 1988, 510-542: 510.

¹⁸ J.-B. PITRA, ed., *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Roma 1848, 187-188 ripresa in F. DIEKAMP, *Analecta Patristica*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1938, 83.

¹⁹ F.F. NAU, «Littérature canonique syriaque inédite: Concile d'Antioche; Lettre d'Italie; Canons “des Saints Pères”, de Philoxène, de Théodose, d'Anthime, d'Athanase, etc.», in *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1909), 113-130: 119-120.

siriaca aggiunge gli occhi. Se poi confrontiamo la lettera nelle sue due versioni e l'estratto aggiunto dopo il 428 ai canoni del Concilio di Costantinopoli del 381, notiamo che l'unzione risulta riservata alla sola testa: fronte, occhi narici, bocca e orecchie; e così passa nel canone 95 del Concilio in Trullo del 690/1²⁰. È evidente che ci troviamo di fronte a due diverse tradizioni testuali, una letteraria e una canonica ed è stata quest'ultima a determinare le unzioni nel rito liturgico di riconciliazione.

Così la formula «Sigillo del dono dello Spirito Santo» 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. Né la lettera del 428 né il canone conciliare spurio che ne deriva fanno un qualche riferimento a un'unzione crismale post-battesimale che, a Costantinopoli era ancora sconosciuta ai tempi del patriarca Proclo (434-446). Ciò non ha impedito che altrove, in Siria (Costituzioni Apostoliche) e in Asia Minore (sinodo di Laodicea), attorno agli anni Settanta-Ottanta del IV secolo si affermasse un'unzione post-battesimale che, a quanto pare, era però cristologica.

3. INGRESSO DELLA FORMULA NELL'INIZIAZIONE CRISTIANA

Nell'omelia pronunciata a Costantinopoli il 5 gennaio 380, vigilia battesimale della Teofania, Gregorio di Nazianzo allude al canto del Sal 31 che abbiamo incontrato nell'eucologio *Barberini gr. 336*²¹. L'omelia 27 [CPG 5826] per la veglia pasquale attribuita al patriarca Proclo di Costantinopoli († 446) descrive l'ingresso processionale in chiesa dei neofiti al canto dello stesso Salmo²²,

²⁰ ed., *Conciliorum Oecumenicorum I*, 287-289 = *Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum)*, De Gruyter, Berlin – Boston 2013, 57-58. Per Miguel Arranz il fatto che il canone conciliare fosse spurio non aveva alcun peso: M. ARRANZ, «Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (8). IV^{ème} partie: l' "illumination" de la nuit de Pâques», in *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987) 59-106: 89: «peu importe [...] que le canon soit authentique ou non».

²¹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, C. MORESCHINI, ed., P. GALLAY, trad., Éditions du Cerf, Paris 1990, 272.

²² F.J. LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscri-*

ma nessuna menzione è fatta di un inno ispirato a Gal 3,27 che nel *Barberini gr. 336* è in stretta connessione con l'unzione crismale post-battesimale. Nell'omelia 32 "di Proclo" [CPG 5831] abbiamo invece una duplice allusione a Gal 3,27 e la prima testimonianza diretta dell'unzione crismale post-battesimale²³, ma sull'opera pesa un forte dubbio sull'autenticità e dunque la datazione²⁴. Se vogliamo in ogni caso considerare il canto di Gal 3,27 un segnale certo dell'avvenuta ricezione nella Chiesa di Costantinopoli dell'unzione crismale post-battesimale, allora dobbiamo attendere le omelie 8 e 9 sulla Pasqua [CPG 7990-7991] del presbitero Leonzio, attivo nella Capitale bizantina nel 542 o nel 577:

«*Lo dicano i riscattati dal Signore* (Sal 106,2 [LXX]). Cosa dovrebbero dire? *Beati coloro le cui trasgressioni sono state perdonate e i cui peccati sono stati coperti. Il cappio si è spezzato e noi siamo scampati* (Sal 31,1 [LXX]). *Lo dicano i riscattati dal Signore* (Sal 106,2): *Ho tolto la mia tunica, come la indosserò?* (Sap 5,3) *La mia anima esulti nel Signore perché egli mi ha rivestito di una veste di salvezza e mi ha coperto con una tunica di giustizia* (Is 61,10 [LXX]). Che tipo di veste? Il mantello della fede e la tunica della giustizia. Di che tipo? *Quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo* (Gal 3,27). Questo significa, naturalmente, la professione della Trinità indivisa»²⁵.

«Ecco perché anche i figli della risurrezione indossano, come vedete, non solo una veste radiosa, ma anche dei calzari dello stesso colore, avendo dismesso l'obsolescenza di Adamo e rivestito la novità di Cristo Maestro, secondo quanto dice il beato Paolo: *Quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo* (Gal 3,27)»²⁶.

In mancanza di fonti più precise e in attesa che la critica testuale risolva i complessi problemi di autenticità e attribuzione, l'ingresso

te, inédits, études connexes, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1967, 193.

²³ *Ivi*, 228-230.

²⁴ S.J. VOICU, «Proclus de Constantinople», in *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. Du IV^e siècle au Concile de Chalcédonie (451) Constantinople, la Grèce et l'Asie mineure*, IV, dir. M. CASSIN, Les Belles Lettres, Paris 2021, 105-117; cf. S. JANERAS, «La predicació pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble», in *Revista Catalana de Teologia* 5 (1980), 131-151: 146-148 (che ritiene l'omelia autentica).

²⁵ P. ALLEN – C. DATEMA, *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*, Brepols, Turnhout 1987, 265 rr. 212-221.

²⁶ *Ivi*, 275 rr. 66-72.

nella liturgia costantinopolitana dell'unzione post-battesimale con il *myron* si colloca nel secolo tra la morte di Proclo nel 446 e l'omiletica nel 542 del presbitero Leonzio²⁷.

La Costituzione Apostolica di Paolo VI enumera, tra i testimoni della formula «Sigillo del dono dello Spirito Santo», un'omelia sul Figlio Prodigo [CPG 3261.1] di Asterio vescovo di Amasea del Ponto († 410 ca.), l'odierna Amasya nella Turchia settentrionale. Il documento magisteriale riporta in nota un rimando alla *Bibliotheca* del patriarca Fozio († 891) nell'edizione della Patrologia Greca del Migne²⁸, ma l'intero passaggio con la formula è assente nell'edizione critica curata nel 1978 da Cornelis Datema²⁹. Tornerò sull'omelia più avanti nel § 5.

4. QUALE "SIGILLO"?

La nuova unità liturgica dell'unzione crismale post-battesimale ha ovviamente depotenziato l'unzione pre-battesimale che configurava il neofita al Cristo-Messia con la formula, ancora una volta cristologica, ispirata al Salmo delle nozze regali: «N. è unto(a) con l'olio di esultanza (Sal 44,8 [LXX]) nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»³⁰. Anche la preghiera con la quale il presbitero benedice di volta in volta l'olio dell'unzione pre-battesimale non lascia dubbi circa la sua antica destinazione sacramentale, appena messa in ombra da quello che sembra uno sviluppo secondario di sentore esorcistico:

«Sovrano e Signore, Dio dei nostri Padri^a, tu che hai inviato a coloro che si trovavano sull'arca di Noè una colomba che portava nel becco un ramoscello di ulivo^b, simbolo di riconciliazione e di salvezza dal diluvio, prefigurando così il sacramento della grazia; tu che ti sei servito del frutto dell'ulivo per la celebrazione dei tuoi santi misteri, ri-

²⁷ Dal dossier va depennata l'omelia pseudo-crisostomica *In venerandam Crucem* [CPG 4598], PG 59, col. 675 r. 20 (διὰ σοῦ ἐσφράγισται ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος), da identificare con l'*Homilia in Sanctam Crucem 2* di Giuseppe Studita di Tessalonica (760?-836?) [CPG 7930].

²⁸ «Photii Bibliotheca», Cod. 271; PG 104, 213.

²⁹ C. DATEMA, «Les homélies XV et XVI d'Asterius d'Amasee», in *Sacris Erudiri* 23 (1978), 63-93: 69-78. Sulla relativa affidabilità delle omelie di Asterio trasmesse da Fozio si veda *Asterius of Amasea Homilies I-XIV*. Text, Introduction and Notes by C. DATEMA, Brill, Leiden 1970, 68.

³⁰ *Eucologio Barberini*, 130 § 124.4.

colmando di Spirito Santo quanti vivevano sotto la Legge e rendendo perfetti quanti vivono nella Grazia, benedici tu stesso questo olio con la potenza, l'azione e discesa del tuo Spirito Santo, perché divenga crisma incorruttibile, strumento di giustizia^c, rinnovamento dell'anima e del corpo, valida difesa in grado di allontanare ogni influenza diabolica, per la liberazione da tutti i mali di quanti ne saranno unti nella fede o ne riceveranno a gloria tua, del tuo Figlio unigenito e del tuo Spirito santo, buono e vivificante, ora e»³¹.

a2Chr 20,6 bGen 8,11 cRm 6,13; 2Cor 6,7

Veniamo ora alla formula «Sigillo del dono dello Spirito Santo» il cui 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» (ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἀγίῳ). È molto interessante allora che l'antiocheno Teodoreto di Cirro († 458) commentando il passo paolino si esprima con termini molto prossimi alla formula di crismazione:

«Siete stati marcati è simile al detto profetico *Si è impressa su di noi, Signore, la luce del tuo volto* (Sal 4,7b [LXX]), cioè avete ricevuto quel marchio, il dono dello Spirito Santo (οἶόν τινα σφραγίδα τὴν τοῦ Πνεύματος ἐκομίσασθε δωρεάν)»³².

Sebbene Teodoreto abbia a volte sviluppato la sua esegesi facendo ricorso ad alcuni testi eucologici³³, in questo caso concreto è difficile affermare con sicurezza che egli stia alludendo alla formula crismale. Se così fosse, avremmo la prima testimonianza, per quanto ne sappia finora ignorata, dell'impiego della formula nell'iniziazione cristiana e non solo nei riti di riconciliazione descritti nella lettera del 428 al presbitero Antonio. Però anche se così fosse, non dobbiamo dimenticare che ci troviamo nel V secolo, quando le liturgie cristiane erano più che mai caratterizzate a livello locale e non sarebbe metodologicamente plausibile estendere a Costantinopoli, dove al tempo l'unzione post-battesimale non c'era³⁴, la diver-

³¹ *Ivi*, 129 § 123.4.

³² *Interpretatio in XIV epistulas Pauli* [CPG 6209], PG 82, 513 l. 23.

³³ S. PARENTI, «Teodoreto di Cirro e l'anamnesis dell'anafora degli Apostoli», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 52/3 [Per Michele Pellegrino e Gilbert Dagron. In memoria] (2016), 551-568.

³⁴ S. VOICU, «Textes peu connus concernant l'onction prébaptismale», in *Irénikon* 64 (1991), 468-482; l'autore cita due anonimi predicatori pseudo-crisostomici che operano a Costantinopoli, il primo tra il 381 e il 431 e il secondo attorno al 400.

sa prassi del patriarcato di Antiochia. La storia delle liturgie, infatti, non è un elenco di fatti ma di relazioni, e di mancate relazioni.

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 rito³⁵. La difficoltà è confermata anche dalla necessità di un diverso coordinamento tra “sigillo” e “dono” che è dato di constatare nelle traduzioni curate da alcune Conferenze Episcopali³⁶. Problemi di interpretazione sono sorti però anche in ambito accademico. Secondo Miguel Arranz, per esempio, “sigillo” equivarrebbe a “culmine” – *point culminant* scriveva in francese l'autore – quindi la formula conferirebbe al neofita in sommo grado il dono dello Spirito³⁷. La spiegazione proposta non è però sostenibile perché il greco σφραγίς, comunemente tradotto con “sigillo”, rimanda piuttosto a un “marchio” o “impronta” permanente, ovviamente spirituale, impressi sulla fronte del neofita per mezzo dell'unzione.

Dato che nella preghiera sacramentale sopra riportata (§ 1) nulla è detto della natura e della funzione del sigillo, occorre volgere l'attenzione alla preghiera di consacrazione del *myron* che nella tradizione bizantina è impiegato nell'iniziazione cristiana, nell'ammissione o riammissione dei cristiani di diverso credo e per la consacrazione degli altari, ma non nelle ordinazioni. Per quanto ne sappia, la preghiera non è stata mai davvero studiata³⁸ e la sola presenza di ben due epiclesi, la prima del tipo “manda” (κατάπεμψον) e la seconda del tipo “mostra” (ἀνάδειξον), fa intendere che il testo rivela stratificazioni successive³⁹. Nella seconda parte della preghiera leggiamo:

³⁵ Cf. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 607.

³⁶ Nel *pro mauscripto*, M. ARRANZ, *Sacramentaria bizantina. Saggio di introduzione*, Roma 2003, 266 nota 7 scrive “Nel rituale della CEI lo Spirito è un dono che si riceve, non così nella formulazione greca: è lo Spirito che fa il dono (del battesimo)”.

³⁷ M. ARRANZ, «Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (8). IVème partie: L'«Illumination» de la nuit de Pâques», in *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987), 59-106: 93.

³⁸ M. ARRANZ, «La consécration du saint-myron (Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain 10)», in *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989), 317-338.

³⁹ Sul linguaggio dell'epiclesi, ignorato da Arranz (vedi nota precedente), ha scritto ripetutamente S.P. BROCK: «The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines», in *Symposium Syriacum* 1972, Pontificium Institutum Orientali-

«Signore Dio onnipotente, con la venuta del tuo Spirito santo e adorabile rendi (ἀνάδειξον) questo unguento veste di incorruttibilità^a e sigillo che perfeziona, (σφραγίδα τελειοποιόν) in grado di imprimere su quanti ricevono il divino lavacro il tuo santo nome, del tuo Figlio unigenito e del tuo Spirito Santo, così da ritenerli familiari e concittadini^b, servi tuoi e serve, santificati nell'anima e nel corpo, estranei ad ogni male, e riscattati da ogni iniquità^c; per aver indossato la veste della tua gloria incorruttibile, siano riconosciuti per questo tuo sacro segno (σημειώσεως) dai santi angeli e arcangeli e da ogni potenza dei cieli, incutano terrore a tutti gli spiriti immondi^d e malvagi, e contrassegnati (ἐσφραγισμένοι) da questo tuo purissimo unguento, siano per te popolo puro^e, sacerdozio regale, nazione santa^f, che possiede il tuo Cristo nel cuore e diviene tua abitazione^g, o Dio Padre, nello Spirito Santo».

a1Cor 15,53.54 bcf. Ef 2,19 cTt 2,14 dcf. Mt 10,1 eTt 2,14 f1Pt 2,9 gcf. Ef 3,17

La preghiera inquadra il “sigillo” in prospettiva escatologica in virtù di un legame molto antico tra unzione e giudizio universale che troviamo, per esempio, nella tradizione siriana. All'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso Sebastian Brock ha potuto dimostrare che, come la circoncisione per gli Ebrei, anche il sigillo spirituale impresso mediante l'unzione nei riti dell'iniziazione cristiana è un vero marchio di appartenenza. È grazie a questo marchio che nella parusia gli angeli potranno identificare coloro che appartengono al popolo sacerdotale dell'Agnello⁴⁰. La stessa idea è ripresa nel rito

um Studiorum, Roma 1974, 183-218; ID., «Invocation to / for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches», in *Acts of the International Congress “Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)”*, Rome, 25-29 September 1998, R.F. TAFT – SJ & G. WINKLER, ed., Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 2001, 377-406; ID., «Towards a Typology of the Epicleses in the West Syrian Anaphoras», in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, H.-J. FEULNER – E. VELKOVSKA – R.F. TAFT, ed., Roma 2000, 173-192.

⁴⁰ S. BROCK, «The Transition to a Post-Baptismal Anointing in the Antiochene Rite», in *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies. In Honour of Artur Hubert Couratin*, B.D. SPINKS (ed.), CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1981, 215-225. La stessa ipotesi è stata formulata da M. ARRANZ, «Évolution des rites d'incorporation et de readmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin», in *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Centro Li-

dell'abluzione che ha luogo (idealmente) otto giorni dopo il battesimo, dove la preghiera chiede che i neofiti "custodiscano intatto il sigillo spirituale per il giorno temibile del giudizio"⁴¹.

5. NEI RITI DI RICONCILIAZIONE E DI AMMISSIONE

Come anticipato nel § 1, lo pseudo-canone 7 del Concilio di Costantinopoli del 381, ovvero l'estratto della lettera sulla riammissione degli eretici scritta dopo il 428, passa nel can. 95 del Concilio in Trullo del 690/1. La normativa del Trullano costituisce a sua volta la base canonica del rito «per ricevere chi dall'eresia fa ritorno alla santa Chiesa di Dio cattolica e apostolica» trasmesso dal *Barberini gr. 336 (post 787)*⁴².

Il rito organizza i potenziali abiurandi in tre categorie in base al grado di correttezza della dottrina trinitaria o ad altri particolari criteri. 1. I subordinazionisti come gli Ariani, i semi-ariani come i Macedoniani detti anche Pneumatomachi, gli esponenti di correnti rigoriste come i Sabaziani e i Novaziani, insieme ai Quartodecimani e agli Apollinariti, sono accolti dopo un digiuno di 10-15 giorni con la partecipazione quotidiana alla preghiera delle ore del mattino della sera e lo studio dei Salmi. Dopo aver rinunciato ai propri errori, il candidato viene unto con il *myron* allo stesso modo dei neo-battezzati, recitando la stessa formula, cioè «Sigillo del dono dello Spirito Santo», poi viene ammesso alla comunione.

2. I membri delle Chiese pre-efesine e pre-calcedonesi vengono accolti dopo aver esibito un'abiura scritta, quindi sono ammessi direttamente alla comunione.

3. I membri delle comunità che presentano difetti nel conferimento del Battesimo, per esempio praticando una sola immersione (Eunomani), o che negano la Trinità, iniziando dai Manichei, vengono semplicemente battezzati, ritenendo non sacramentale e dunque inefficace il precedente battesimo.

La preghiera che introduce l'unzione è rivolta a Cristo-pastore di Gv 10,16 e chiede di rendere degno il candidato del sigillo del *myron*, della venuta dello Spirito Santo e della comunione, così da essere perfetto ed entrare a far parte del gregge degli eletti. La preghiera

turgico Vincenziano, Roma 1978, 31-75: 59-60.

⁴¹ *Eucologio Barberini*, 131-132, § 126.

⁴² *Eucologio Barberini*, 151-152, § 146.

che segue l'unzione spiega che la perfezione è data dalla professione della retta fede e dal sigillo del *myron* e chiede il dono di custodire la fede e crescere nella giustizia. Lo studio comparato delle preghiere dell'eucologio Barberini rivela però che “rendere perfetto” (τέλειον ἀνάδειξον) è un *Formelgut*, cioè un'espressione di repertorio che troviamo anche nelle preghiere di ordinazione del presbitero, del diacono, della diaconessa e del suddiacono⁴³. In questo modo non è agevole determinare l'*intentio auctoris* di ciascuna preghiera oltre una generica idea di completa idoneità, almeno per le ordinazioni.

L'unzione con il crisma è prevista anche nel successivo Regolamento (Διαταγή ο Διάταξις) per la riconciliazione degli apostati che la tradizione manoscritta attribuisce con ragionevole sicurezza al patriarca di Costantinopoli Metodio (4/III/843 -14/VI/ 847)⁴⁴. Già nel 1936, Venance Grumel aveva proposto di datare il Regolamento, del quale esiste anche una tradizione manoscritta extra-eucologica, all'845/846⁴⁵. In seguito, Paolo Eleuteri e Antonio Rigo hanno potuto precisare la data di composizione a dopo lo scambio di prigionieri tra Arabi e Bizantini del 16-20 settembre dell'845⁴⁶. Quindi il Regolamento riguardava la riconciliazione di coloro che durante la prigionia avevano abiurato la fede cristiana per aderire all'Islam⁴⁷, dunque non di persone nate e allevate in altre confessioni cristiane ma di fedeli già battezzati e crismati al momento della loro iniziazione.

In un articolo del 1978 Miguel Arranz si era posto la domanda su come ciò fosse possibile, offrendo una risposta molto debole:

«Quel sens pouvait avoir la répétition de la chrismation pour les fidèles qui avaient reçu en leur temps une effusion du Saint-Esprit dans le sein de l'Église orthodoxe? On pourrait dire que lors de leur reniement ils avaient perdu l'habitation du Saint-Esprit, mais nous devrions ad-

⁴³ *Eucologio Barberini*, 168, 170, 173, 174, §§ 159.4, 161.4, 164.10, 165.3.

⁴⁴ M. ARRANZ, «La “Diataxis” du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats. Les sacrements de la restauration de l'ancien Euchologe constantinopolitain: II-1», in *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 283-322. Traducendo erroneamente μαγαρίζω (diventare agareno, musulmano) con “contamino”, Miguel Arranz (*ivi*, 305) ha destinato una delle preghiere annesse al Regolamento di Metodio a «un enfant qui a apostasié, s'est contaminé et qui fait pénitence».

⁴⁵ V. GRUMEL, ed., *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Les registes de 715 a 1043*, I.2, *Socii Assumptionistae Chalcedonenses*, Istanbul 60 (1936), 55-56.

⁴⁶ P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bizanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo*, Il Cardo, Venezia 1993, 39.

⁴⁷ *Eucologio Barberini*, §§ 159.4, 161.4, 164.10, 165.3.

mettre qu'ils avaient perdu, aussi bien, la grâce du baptême, et que logiquement ils auraient dû être aussi rebaptisés, et non seulement confirmés à nouveau»⁴⁸.

Secondo Laurence Decousu, autore di una pregevole monografia sulla perdita e il recupero dello Spirito Santo nella Chiesa antica, le teologie attuali – delle quali Arranz resta un esponente – ragionando in termini di “effetti” distribuiti tra i sacramenti del Battesimo e della Cresima, non sono in grado di comprendere le ragioni che in Oriente hanno reso possibile l’iterazione della crismazione e in Occidente l’*impositio manuum* in funzione di un rinnovato dono dello Spirito Santo⁴⁹. Ma Arranz aggira l’ostacolo congetturando un’evoluzione della semantica teologica dell’effusione dello Spirito Santo, che dal IX secolo sarebbe stata compresa come un simbolo «*de la pleine participation à l’Église pour les chrétiens qui s’étaient écartés d’elle*»⁵⁰.

Decousu ha trovato la spiegazione in un commento alla parabola del Figlio Prodigo che egli attribuisce al patriarca Fozio (810-897), contemporaneo del patriarca Metodio autore del Regolamento. In realtà si tratta di un passaggio spurio dell’omonima omelia di Asterio vescovo di Amasea del Ponto che abbiamo già incontrato nel § 3. Comunque, anche se l’opera non è di Asterio, il valore documentario su cosa pensassero a Costantinopoli nel IX secolo della seconda crismazione dei *lapsi* resta intatto. Per l’omileta il Battesimo non va ripetuto perché non partecipa dell’effusione dello Spirito Santo e nel processo di riconciliazione è sostituito dalle lacrime del pentimento:

«Pertanto, la prima veste non sarebbe il battesimo stesso, perché non si può ricevere un secondo battesimo, ma la prima veste è la grazia stessa di cui ogni credente è rivestito attraverso il battesimo. Infatti, la rigenerazione operata dalla penitenza ci è stata data da Dio come la nuova nascita operata dal bagno; è quella che mostra di essere di nuovo puliti e immacolati lavando con le nostre lacrime le nostre macchie. Dopo la veste al Prodigo viene dato anche l’anello, simbolo del sigillo spirituale dello Spirito. Come infatti nella rigenerazione attraverso il

⁴⁸ ARRANZ, «L’évolution des rites d’incorporation», 75.

⁴⁹ L. DECOUSU, *La perte de l’Esprit Saint et son recouvrement dans l’Église ancienne. La réconciliation des hérétiques et des pénitents en Occident du III^e siècle jusqu’à Grégoire le Grand*, Brill, Leiden – Boston 2015, 443-444.

⁵⁰ ARRANZ, «L’évolution des rites d’incorporation», 75.

battesimo, così anche nella rinascita attraverso la penitenza [vengono dati] la veste e il *sigillo del dono dello Spirito Santo*»⁵¹.

Dopo Gregorio Magno († 604) la Chiesa latina ha abbandonato progressivamente l'*impositio manuum* per donare di nuovo lo Spirito Santo a quanti venivano o tornavano nella piena comunione ecclesiale⁵². Le Chiese ortodosse, invece, conferiscono fino a oggi la crismazione ai fedeli che l'hanno già ricevuta nella propria Chiesa, per esempio nella Chiesa cattolica, o nella stessa Chiesa ortodossa nel caso l'avessero temporaneamente abbandonata per un'altra confessione cristiana. Si tratta però di un'evoluzione improntata a una certa rigidità, e francamente discutibile, rispetto a quanto stabilito dal can. 95 del Concilio in Trullo, tuttora normativo per la Comunione ortodossa, che non prevedeva una seconda crismazione per i membri delle Chiese pre-calcedonesi e pre-efesine⁵³.

CONCLUSIONI

L'unzione post-battesimale con il *myron* conferita 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. La formula «Sigillo del dono dello Spirito Santo» che accompagna l'unzione è ripresa dal rito di riconciliazione di quanti dopo una separazione rientravano nella piena comunione ecclesiale. Nelle Chiese ortodosse questo secondo impiego extra-iniziativo dell'unzione con la relativa formula è fino ad oggi pienamente in vigore. Secondo l'eucologia il sigillo dello Spirito è un marchio identificativo del cristiano con forti risonanze escatologiche.

⁵¹ FOZIO, *Biblioteca*, introduzione di L. CANFORA, N. BIANCHI – C. SCHIANO, ed., nota sulla tradizione manoscritta di S. Micunco, Edizioni della Normale, Pisa 2016, 976.

⁵² GRÉGOIRE LE GRAND, *Registrum epistularum Libri VIII-XIV. Appendix*, D. NORBERG, ed., Turnhout, 1982, (CCL140A), 952-953.

⁵³ J. ERICKSON, «The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 41 (1997), 1-17; ARCHBISHOP P. L'HUILLIER, «The Reception of Roman Catholics into Orthodoxy: Historical Variations and Norms», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980), 75-82; J. KLENTOS, «Rebaptizing Converts in the Orthodox Church: Old Perspectives and a New Problem», in *Studia Liturgica* 29 (1999), 216-234; A. CALIVAS, «Receiving Converts into the Orthodox Church: Lessons from the Canonical and Liturgical Tradition», in *Greek Orthodox Theological Review* 54/1-4 (2009), 1-76.

In epoca anteriore, il dono dello Spirito era attribuito all'unzione pre-battesimale con olio conferita in chiave messianica con la formula ripresa dal Sal 44,8 [LXX]. Come per la formula medievale latina ci si potrebbe chiedere dove si trova lo Spirito Santo e se il dettato esprima in modo chiaro il dono che ne viene fatto nel mistero / sacramento. Una delle "leggi" o "tendenze" nello sviluppo dei testi liturgici enucleata da Anton Baumstark identifica nei richiami impliciti alla Sacra Scrittura un segno di forte arcaicità. Così l'unzione messianica pre-battesimale richiama Is 61,1-3 con riferimento alla discesa dello Spirito e alla missione.

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, come abbiamo visto, 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 sacramentale⁵⁴.

S. P.

parenti.stef@gmail.com

⁵⁴ A. DE HALLEUX, «*Confirmatio et Chrisma*», in *Irénikon* 57 (1984), 490-515.