

# IL SACERDOZIO COMUNE NELLA *MISSA CHRISMATIS*. MALINTESO O ARRICCHIMENTO?

GIOVANNI ZACCARIA\*

SOMMARIO: I. *Alcuni dati storici*. 1. La Messa crismale ritrovata. 2. Le ultime tappe. II. *La celebrazione della Messa chrismatis*. 1. La colletta. 2. La liturgia della parola. 3. *La consecratio chrismatis*. 4. Il prefazio. III. *Conclusioni*.

**A**ndare alla ricerca di una teologia del sacerdozio comune dei fedeli nella *Missa chrismatis* potrebbe sembrare un errore o un malinteso, e suscitare un certo stupore. Tuttavia si può comprendere meglio il senso di tale ricerca se ne indaghiamo le radici.

Il presente studio prende le mosse dalle mie ricerche sulla confermazione. Proprio il tentativo di una più profonda comprensione del secondo sacramento dell'iniziazione cristiana mi ha portato a rendermi conto della necessità di una più stretta unità tra battesimo e cresima per comprendere meglio quest'ultima. Ciò risulta chiarissimo nel contesto dell'iniziazione degli adulti, ma lo è decisamente meno in quella dei bambini, dove la prassi pastorale tende a mettere in ombra l'unità e l'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Tuttavia proprio un particolare del rito del battesimo dei bambini può gettare una luce importante per comprendere il ruolo della confermazione nel complesso dell'iniziazione.

Infatti nell'attuale rito del battesimo dei bambini è presente un'unzione postbattesimale con il crisma sul capo del bambino; essa è unita a una formula che mette in evidenza la partecipazione al sacerdozio di Cristo: «Cristo stesso ti consacra con il crisma di salvezza, perché inserito in Cristo, sacerdote, re e profeta, sia sempre membro del suo corpo per la vita eterna» (*Rito del Battesimo dei Bambini*, n. 118).

Tale unzione postbattesimale invece si omette nel caso degli adulti.

Questo dettaglio, apparentemente senza particolare importanza, da una parte mi pare che segnali il valore prolettico dell'unzione postbattesimale con il crisma, e dall'altra ritenga aiuti a comprendere il valore della confermazione nell'ottica di una più perfetta configurazione a Cristo proprio nell'ambito del sacerdozio comune dei fedeli.

Inoltre l'uso che la liturgia fa del crisma è strettamente legato all'esercizio del culto: la dedicazione della chiesa e dell'altare, l'unzione del capo del vescovo e delle

\* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

mani del presbitero... Tutto questo mi ha portato a interrogarmi sul significato del crisma nell'ottica dell'esercizio del sacerdozio comune.

Per questo mi è sembrato logico provare a indagare la Messa crismale.

Il titolo di questo mio intervento si colloca nella prospettiva di provare ad aprire un orizzonte diverso da quello che generalmente circonda la Messa crismale. Di solito essa è intesa come la "Messa dei sacerdoti", perché riunisce tutti i presbiteri intorno al Vescovo per la rinnovazione delle promesse sacerdotali. Difficilmente è vista come una celebrazione importante per la vita della diocesi, men che meno per quella del singolo fedele; meno ancora nell'ottica di comprendere meglio il sacerdozio comune dei fedeli, tutt'al più quello ministeriale. La storia e la teologia liturgica però ci indicano un altro orizzonte.

### I. ALCUNI DATI STORICI

Non è possibile riportare qui l'intera evoluzione storica della *Missa chrismatis*; mi limiterò ad accennare in estrema sintesi agli usi celebrativi succedutisi nel tempo.<sup>1</sup>

I primi secoli non conoscono una celebrazione eucaristica specifica per la consacrazione del crisma e la benedizione degli olii; con ogni probabilità essi venivano benedetti nel corso della celebrazione della veglia pasquale in cui erano impiegati.<sup>2</sup> Col passare del tempo però si vide la necessità di estrarre tali benedizioni dalla veglia pasquale; le ragioni per le quali venne operata questa scelta non sono chiare, ma probabilmente hanno a che fare con il progressivo sviluppo rituale della veglia pasquale e l'aumentato numero di catecumeni: il fatto che la consacrazione del crisma fosse riservata al vescovo, attestato già nel 416 dalla lettera di Innocenzo a Decenzio di Gubbio, creava la necessità di consacrare il crisma prima della Veglia pasquale perché ogni comunità cristiana ne potesse usufruire.<sup>3</sup> Ad ogni modo le fonti attestano con ragionevole certezza che nel V secolo esisteva a Roma una celebrazione *in Cena Domini* e che nello stesso giorno avveniva la consacrazione

<sup>1</sup> Per un primo approccio al tema cfr. P. MAIER, *Die Feier der Missa chrismatis: die Reform der Ölweihen des Pontificale Romanum vor dem Hintergrund der Ritusgeschichte*, (Studien zur Pastoralliturgie 7), F. Pustet, Regensburg 1990.

<sup>2</sup> Parlare di benedizione degli olii al plurale fa riferimento alla prassi oggi vigente, ma siamo ben consapevoli che la benedizione dell'olio degli infermi rientra nella Messa crismale per attrazione rispetto agli altri due olii, non per una ragione teologica ed è prassi cronologicamente successiva rispetto alle prime attestazioni cui facciamo qui riferimento (cfr. P. JOUNEL, *Le jeudi saint: la tradition de l'Église*, «La Maison-Dieu» 68 [1961] 18 e H. SCHMIDT, *Esprit et histoire du jeudi saint*, «La Maison-Dieu» 37 [1954] 77).

<sup>3</sup> Ciò comportò dapprima uno spostamento della benedizione al Venerdì santo e successivamente la sistemazione definitiva al Giovedì, all'interno dell'ultima celebrazione eucaristica prima della Veglia, fatto quest'ultimo che, peraltro, dice in qualche modo il collegamento tra il crisma e l'Eucaristia.

del crisma e la riconciliazione dei penitenti; le fonti però non dicono nulla su quali formule venissero impiegate e se esistessero celebrazioni eucaristiche specifiche.<sup>4</sup>

Il VII secolo vede una struttura rituale analoga, ma già notevolmente più complessa per quel che attiene la città di Roma. Nell'Urbe infatti si nota un'organizzazione articolata che comprende un "centro" – il papa e la sua "corte" presso il Laterano –, una zona "iuxta-centrale" – circoscritta dalle mura e caratterizzata dai *tituli* – e, al di fuori delle mura, una periferia, legata in particolare ai cimiteri; ciascuna di queste tre zone ha una sua caratterizzazione rituale.<sup>5</sup> Nella prima metà del VII secolo, dunque, il giovedì santo prevede una celebrazione papale al Laterano per la benedizione degli olii, alla quale prendono parte i presbiteri appartenenti ai *tituli*; costoro hanno già celebrato la riconciliazione dei penitenti al mattino e, terminata la celebrazione papale che si svolge a metà giornata, tornano ai *tituli* di appartenenza per la celebrazione serale.<sup>6</sup>

Pressoché contemporanea è un'altra tendenza, che noi oggi rinveniamo nei sacramentari gregoriani: nella seconda metà del VII secolo la messa papale, legata alla benedizione degli olii, continua ad essere unica, ma ha per tema dominante quello della *traditio* e della memoria dell'istituzione dell'eucaristia.<sup>7</sup>

Sarà questa tradizione ad affermarsi nei secoli successivi; pertanto al giovedì santo avremo una messa che ha come centro la memoria dell'istituzione dell'Eucaristia, nel corso della quale vengono benedetti gli olii; al contempo scomparirà la messa crismale, intesa come una celebrazione eucaristica i cui contenuti teologico-liturgici sono centrati sulla benedizione degli olii e, soprattutto, sulla consacrazione del crisma.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Proprio il silenzio delle fonti e la struttura rituale dei secoli successivi ci fa ritenere che non ci fossero celebrazioni eucaristiche specifiche. Cfr. H. SCHMIDT, *Hebdomada sancta*, Herder, Romae – Friburgi Brisgoviae – Barcinone 1956, 715.

<sup>5</sup> Cfr. A. CHAVASSE, *Le sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316): sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII siècle*, (Bibliothèque de théologie, IV, Histoire de la théologie 1), Desclée, Tournai 1958, 77-79.

<sup>6</sup> Cfr. L. EIZENHÖFER, L.C. MOHLBERG, P. SIFFRIN (a cura di), *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56: Sacramentarium Gelasianum*, (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series major. Fontes 4), Herder, Roma 1981<sup>3</sup>, nn. 375-390. Il Sacramentario Gelasiano antico è un libro per la liturgia presbiterale della città di Roma; il manoscritto che lo contiene risale al 750 ca. ed è stato composto vicino a Parigi, ma deriva da un sacramentario romano, composto fra il 628 e il 715 e portato in Francia agli inizi del sec. VIII, dove ricevette diverse aggiunte dalla liturgia gallicana. È a questo sacramentario che dobbiamo il primo formulario per una *Missa chrismatis*.

<sup>7</sup> Risulta quindi faticoso definire tale celebrazione come *Missa chrismatis*, dal momento che di fatto siamo di fronte a una *Missa in cena Domini* contenente anche i riti e le orazioni di benedizione degli olii.

<sup>8</sup> «Fin dal X sec. non esiste più un formulario di messa proprio per la consacrazione degli Olii»: H. AUF DER MAUR, *Le celebrazioni nel ritmo del tempo I: feste del Signore nella settimana*

Nonostante non si possa parlare di messa crismale in senso stretto, restano comunque evidenti alcune caratteristiche: in primo luogo la solennità della celebrazione in rapporto al crisma, segno dell'alta considerazione di cui questo elemento ha sempre goduto nel corso dei secoli, sottolineata in maniera particolare da alcuni elementi rituali come le solenni processione con le ampolle dell'olio e del balsamo o l'introduzione dell'inno *O redemptor sume carmen*, che a partire dal Pontificale romano-germanico del x secolo accompagnerà sempre la benedizione del crisma.<sup>9</sup> In secondo luogo il crisma è sempre visto in chiave sacerdotale, in riferimento al sacerdozio di Cristo; infine è sempre esplicito il rapporto con l'iniziazione cristiana,<sup>10</sup> sottolineato anche dal "posizionamento" liturgico: il fatto che la benedizione degli olii avvenga il giovedì santo dice la sua origine e il suo rapporto con l'iniziazione cristiana.<sup>11</sup>

### 1. *La Messa crismale ritrovata*

Solo nel xx secolo avremo un ripristino della *Missae chrismatis*, grazie alla riforma della Settimana Santa promossa da Pio XII e portata a compimento con la pubblicazione dell'*Ordo Hebdomadae Sanctae* del 1956 (OHS), poi recepito dall'*editio typica* del *Missale Romanum* (MR) del 1962.<sup>12</sup> L'OHS prima e, di conseguenza,

*e nell'anno*, (La liturgia della Chiesa: manuale di scienza liturgica 5), Elledici, Leumann 1990, 164.

<sup>9</sup> Cfr. PRG, n. 269. Va notato che il testo dell'inno attualmente impiegato nella Messa crismale ha subito dei rimaneggiamenti. Attribuito a Venanzio Fortunato e fatto risalire al 605, l'inno è ricco di riferimenti ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, mentre non si fa cenno al crisma in relazione all'ordinazione sacerdotale o episcopale pur essendo esso in uso in tali celebrazioni nel medesimo Pontificale.

<sup>10</sup> Queste conclusioni possono essere tratte dallo studio dell'apparato eucologico delle diverse fonti. Cfr. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, I: Le Pontifical romain du XI<sup>e</sup> siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972<sup>rist. an.</sup>, ordines XXX A, B e C (nn. 214-234); M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, II: Le Pontifical della Curie romaine au XIII<sup>e</sup> siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972<sup>rist. an.</sup>, 455-464; M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age, III: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1940, 557-582.

<sup>11</sup> Cfr. H. RABOTIN, *La consécration des saintes Huiles le jeudi saint*, «La vie et les arts liturgiques» 63 (1920) 218, ove l'autore afferma che è in vista del battesimo che il crisma e l'olio dei catecumeni vengono consacrati nella solennità del Giovedì santo, ultima celebrazione eucaristica prima della notte pasquale, e vi aggiunge una nota interessante: «Au temps de saint Isidore de Séville, on ne soupçonnait déjà plus le motif réel de ce choix et le saint docteur en donnait une raison mystique: "On consacre ce jour-là le Saint Chrême parce que c'est deux jours avant la Pâque que Marie a oint la tête et les pieds du Seigneur"».

<sup>12</sup> L'iter di questa riforma ha visto dapprima un ampio studio della tematica durato diversi anni, per giungere poi alla pubblicazione di un decreto della Sacra Congregazione dei Riti, del 9 febbraio 1951, che promuoveva *ad experimentum* la nuova strutturazione della Veglia pasquale, decreto

il MR<sub>1962</sub> dotano il Giovedì Santo di una *Missa chrismatis* nella quale è inserita la *Benedictio olei catechumenorum et infirmorum, et confectio sacri chrismatis*, diversa e separata dalla *Missa solemnitas vespertina in cena Domini*.

L'OHS per la *Missa Chrismatis* recupera la tradizione gelasiana per quanto attiene ai testi eucologici,<sup>13</sup> mentre per la liturgia della Parola si opta per pericopi legate soprattutto all'unzione degli infermi.<sup>14</sup>

Nel complesso questo *ordo* presenta diversi aspetti positivi. Innanzitutto c'è da rilevare il fatto stesso di aver previsto l'esistenza di una Messa crismale: da secoli essa era sostanzialmente scomparsa, in favore di un accorpamento con la celebrazione *in cena Domini* che non rendeva giustizia né all'una né all'altra quanto al loro contenuto teologico. In secondo luogo va notato lo sforzo per recuperare i testi della tradizione gelasiana e armonizzarli con altri, necessari alla nuova prassi celebrativa, nonché un certo studio delle fonti con l'intento di riportare i testi al loro antico splendore.

Al tempo stesso si nota un'eccessiva attenzione riservata all'olio degli infermi, vero e proprio centro della liturgia della Parola, a discapito del crisma da cui la celebrazione prende il proprio nome. È comprensibile quindi che questo schema rituale sia stato criticato dai liturgisti del tempo, che gli rimproveravano «una certa povertà concettuale».<sup>15</sup>

Dopo il Concilio Vaticano II venne pubblicato un documento chiamato *Variationes in Ordinem hebdomadae sanctae* (VOHS).<sup>16</sup> In esso si rendeva operativa anche per la Messa crismale la concelebrazione; inoltre VOHS presentava una revisione dei testi,<sup>17</sup> in particolare della liturgia della Parola, per andare incontro a

rinnovato nel 1952 per altri tre anni, fino alla pubblicazione dell'OHS. Cfr. AUF DER MAUR, *Le celebrazioni nel ritmo del tempo I*, 199-200; risulta sorprendente la notazione di Auf der Maur che a p. 202 afferma: «La *Missa Chrismatis* subisce dei cambiamenti di poca importanza», laddove a noi sembra che il fatto stesso che ci sia una *Missa Chrismatis* dovrebbe essere salutato come un fatto di notevole rilevanza.

<sup>13</sup> Ad esempio come colletta viene recuperato il testo proposto dal Sacramentario Gelasiano antico (n. 375): *Domine Deus, qui in regenerandis plebibus*.

<sup>14</sup> Le letture proposte sono le seguenti: come Lettura Gc 5,13-16, brano noto per essere il punto di riferimento scritturistico per l'unzione dei malati, come salmo graduale Sal 28 (27), 7-8 che sottolinea la fiducia riposta in Dio dal suo consacrato e come Vangelo Mc 6,7-13, che raccoglie l'invio dei dodici a due a due a proclamare la conversione e a guarire gli infermi tramite l'unzione.

<sup>15</sup> A. BUGNINI, *La riforma liturgica, 1948-1975*, (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia 30), Clv – Edizioni liturgiche, Roma 1997<sup>2</sup>, 127.

<sup>16</sup> Cfr. AAS 57 (1965) 412-413 dove si trova il decreto di pubblicazione; i testi si trovano in *Variationes in Ordinem Hebdomadae sanctae*, «Ephemerides Liturgicae» 80 (1966) 41-44. Per uno sguardo su una parte del lavoro del *Consilium* a proposito della Messa crismale, cfr. G. TORNAMBÉ, *La Réforme de la Messe Chrismale. L'oeuvre du Consilium en 1964*, «Ecclesia orans» 33/1 (2016) 199-237.

<sup>17</sup> Per quanto riguarda l'eucologia, c'è da notare solo il cambiamento della *oratio super oblata* che è

una nuova interpretazione della celebrazione, nella linea del sacerdozio di Cristo. Come *Lectio* propone Is 61,1-4. 6. 8-9, come Graduale Sal 28 (27), 7-8, cioè lo stesso proposto da OHS, e per il Vangelo Lc 4,16-22 che riporta l'episodio di Gesù che legge il passo di Is 61,1-2 presso la sinagoga di Nazaret. Restano invariati il prefazio (*Clementiam tuam suppliciter obsecrare*) e la *Postcommunio* (*Praesta, quaesumus, Domine*).

Nel complesso si può affermare che tutte le *Variationes* introdotte hanno portato ad una precisazione del formulario della Messa crismale. Dalla presenza del clero della diocesi intorno al vescovo e dagli stessi testi liturgici viene messo maggiormente in evidenza il senso del sacerdozio. Braga afferma inoltre che dai nuovi testi eucologici si possono evincere tre idee: l'idea del sacerdozio, la consacrazione degli olii e il senso di rinnovamento. Nella spiegazione di questi tre elementi teologici, Braga si sofferma in modo particolare sul sacerdozio ministeriale, anche se non manca di segnalare che i nuovi testi, ponendo al centro il crisma piuttosto che l'olio degli infermi come faceva OHS, sottolineano anche il ruolo del sacerdozio regale quale partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo.<sup>18</sup> In questo senso la revisione del formulario ha riportato in primo piano il senso e il valore del crisma come fulcro della celebrazione.<sup>19</sup>

## 2. Le ultime tappe

Alcuni elementi della celebrazione della Messa crismale come la conosciamo oggi sono dovuti all'Istruzione *Tres abhinc annos*, datata 4 maggio 1967.<sup>20</sup> L'istruzione, pur assai breve, contiene diverse disposizioni che poi confluiranno nel MR1970 (come ad esempio la possibilità di proferire le parole del Canone ad alta voce, o il numero delle genuflessioni, ecc.).

Per quanto riguarda il nostro tema, è stabilito esplicitamente che i fedeli che hanno fatto la comunione nella Messa crismale, possono accedere alla comunione anche nella Messa vespertina (n. 14). Potrebbe sembrare un dettaglio tutto sommato secondario, ma ci sembra di potervi ravvisare invece un notevole passo avanti: da un punto di vista più generale, si nota come la partecipazio-

di nuova composizione: *Accepta tibi sint, Domine, plebis tuae munera supplicantis, ut, sacerdotum sanctificata servitio, fideles tuos perpetua redemptione confirment. Per Dominum nostrum*. In nota a questo testo si indica che è stato composto per porre in evidenza la nozione di servizio sacerdotale al servizio del popolo di Dio. Si segnala anche che le espressioni utilizzate per comporre questo testo provengono da diversi Sacramentari e che l'ultima è presa letteralmente dal Sacramentario Veronese, n. 41. Cfr. *Variationes in Ordinem Hebdomadae sanctae*, 42 nota 3.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibidem*, 49-50.

<sup>19</sup> Cfr. A. ROSE, *La signification de la messe chrismal*, «Questions liturgiques» 69 (1988) 38.

<sup>20</sup> Cfr. AAS 59 (1967) 442-448. Per una valutazione dell'Istruzione, cfr. F. DELL'ORO, *Presentazione della Seconda Istruzione*, «Rivista Liturgica» 54 (1967) 287-318.

ne dei fedeli alla celebrazione passi anche attraverso la comunione eucaristica; da un punto di vista più specifico, il fatto che i fedeli possano accedere alla comunione in questa celebrazione manifesta in maniera più esplicita che essi non sono spettatori ma sono chiamati a parteciparvi in quanto parte integrante del popolo sacerdotale.

La tappa forse più significativa dell'ultima evoluzione della celebrazione risale al 4 novembre 1969, quando la Congregazione per il Clero inviò alle Conferenze episcopali una lettera circolare sulla formazione permanente del clero e in modo particolare dei giovani sacerdoti.<sup>21</sup> In questa lettera si indicava che, allo scopo di fortificare la vita spirituale e la coscienza del sacerdozio, il mattino del Giovedì santo ogni presbitero rinnovasse l'atto della propria donazione a Cristo, con particolare riferimento al celibato e all'obbedienza.

Sulla scorta di questa lettera circolare, la Congregazione per il Culto Divino proporrà due nuovi testi: quello per la Rinnovazione delle promesse sacerdotali e un nuovo Prefazio. Essi verranno poi raccolti nel MR1970.<sup>22</sup>

L'indicazione della Congregazione per il Clero, proposta al fine di rafforzare la vita spirituale e la coscienza del sacerdozio, porterà ad una lettura della Messa crismale che, di fatto, risulta nuova nella storia di questa celebrazione.<sup>23</sup>

L'ultimo passo riguarda le rubriche che accompagnano i testi eucologici raccolti nel Messale. Va notato che in MR1970 e MR1975 le rubriche sono identiche e corrispondono al n. 4 delle rubriche attuali; vi si segnala l'importanza che tutti i presbiteri partecipino alla celebrazione della Messa crismale perché sia manifesta la comunione dei presbiteri con il loro Vescovo. *L'editio typica tertia* invece, oltre alle indicazioni sulla proibizione delle messe *sine populo*<sup>24</sup> e quelle relative alla benedizione degli olii,<sup>25</sup> dopo la colletta indica che:

<sup>21</sup> Cfr. AAS 62 (1970) 123-134. Il punto di nostro interesse si trova a p. 127.

<sup>22</sup> I testi vennero pubblicati in «Notitiae» 6 (1970) 86-89. È interessante notare che la lettera circolare di cui sopra non parlava di un nuovo prefazio.

<sup>23</sup> Questa lettera circolare ricalca l'idea che l'allora card. Montini aveva già espresso in sede di Commissione preparatoria del Concilio, il 23 marzo del 1962, dove affermò che la Messa crismale era un'ottima occasione perché i sacerdoti rinnovassero le loro promesse, proprio nel giorno in cui si commemora l'istituzione del sacerdozio, benché ciò non sia presente nella storia della Messa crismale. Cfr. SEGRETERIA DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE CENTRALE PREPARATORIA DEL CONCILIO VATICANO II (a cura di), *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, (Series II - praeparatoria), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1968, 2, pars III, 135. Il card. Montini, divenuto Paolo VI, forte della propria esperienza pastorale nella diocesi ambrosiana, mantenne e diffuse la propria idea della Messa crismale come festa del sacerdozio Cfr. BUGNINI, *La riforma liturgica, 1948-1975*, 128.

<sup>24</sup> Questa rubrica, nel MR1970, apriva l'introduzione alla *Missa vespertina in Cena Domini*. Cfr. MR1970, 243.

<sup>25</sup> Esse sono state mutate dal Pontificale romano. Cfr. *Ordo Benedicendi Oleum Catechumenorum et Infirmorum et Conficiendi Chrisma* (OBOC), nn. 9-10.

*Post lectionem Evangelii Episcopus homiliam habet, in qua, initium sumens e textu lectionum quae in liturgia verbi lectae sunt, populum atque suos presbyteros de sacerdotali unctione alloquitur hortans presbyteros ad fidelitatem in suo munere servandam, eosque invitans ad promissiones suas sacerdotales publice renovandas.*<sup>26</sup>

Rispetto alle *editiones typicae* precedenti si nota un approfondimento significativo riguardante i contenuti dell'omelia: mentre nelle prime due edizioni del MR si suggeriva che essa fosse rivolta ad esortare i presbiteri alla fedeltà al loro ministero, nell'ultima edizione si segnala che il Vescovo si rivolga non solo ai presbiteri, ma anche al popolo, citato esplicitamente quale destinatario dell'omelia; inoltre la rubrica indica che il tema dell'omelia sia *de sacerdotali unctione*. È quindi l'unzione sacerdotale la tematica sottolineata quale centro della celebrazione.<sup>27</sup>

## II. LA CELEBRAZIONE DELLA MISSA CHRISMATIS

Passiamo ora ad analizzare alcuni elementi celebrativi della Messa crismale così come viene celebrata oggi, secondo l'*editio typica tertia* del *Missale Romanum*.

Dato lo spazio necessariamente ristretto del presente studio, ci soffermeremo solo su alcuni elementi eucologici e celebrativi di questa Messa. Prenderemo in esame in particolare la Colletta, la Liturgia della Parola, la Preghiera di consacrazione del crisma e il Prefazio.

La Messa crismale si svolge nella mattinata del Giovedì santo e ha carattere solenne; il fatto stesso che tutti i sacerdoti siano invitati a riunirsi intorno al loro Vescovo investe questa celebrazione di un carattere di solennità e di singolarità unico. Il *Caeremoniale episcoporum* sottolinea che, in ragione del significato e dell'importanza pastorale nella vita della diocesi, la Messa crismale va celebrata nella cattedrale con rito stazionario e per essa si radunano i presbiteri quali testimoni e cooperatori del loro Vescovo nella preparazione del crisma.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> MR2002, 224.

<sup>27</sup> Sorci, commentando questo cambiamento rubricale, afferma che esso non tocca la sostanza della rubrica; nella nota 52 afferma: «La rubrica è stata leggermente corretta [...] ma nella sostanza rimane invariata»: P. SORCI, *La benedizione dell'olio degli infermi nel contesto della messa crismale «Sit oleum tuum sanctum Domine, nobis a te benedictum»*, in A. GRILLO – E. SAPORI (a cura di), *Celebrare il sacramento dell'unzione degli infermi: atti della XXXI Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia, Valdragone (San Marino), 24-29 agosto 2003*, (Studi di liturgia. N.S 45), Clv – Edizioni liturgiche, Roma 2005, 183. Ci permettiamo a tale proposito di dissentire: a nostro giudizio il cambiamento è assai significativo e riteniamo che sia importante proprio nella linea di un'interpretazione della Messa crismale più profonda e legata alla celebrazione.

<sup>28</sup> Cfr. *Caeremoniale episcoporum: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1984, 83.

1. *La colletta*

*Deus, qui unigenitum Filium tuum unxisti Spiritu Sancto  
Christumque Dominum constituisti,  
concede propitius,  
ut, eiusdem consecrationis participes effecti,  
testes Redemptionis inveniamur in mundo.  
Per Dominum.*<sup>29</sup>

Il testo è di nuova composizione e compare per la prima volta nel MR1970.<sup>30</sup>

La sezione anamnetica di questa colletta è tutta concentrata nella proposizione relativa che amplia l'invocazione: vi si fa memoria dell'unzione del Figlio da parte del Padre per mezzo dello Spirito Santo e del suo esserne consacrato Messia.

Si tratta della dinamica trinitaria della missione del Figlio per mezzo dello Spirito, che si rende manifesta nel Battesimo di Gesù al Giordano per mano di Giovanni Battista: «<sup>9</sup>Ed ecco, in quei giorni, Gesù venne da Nàzaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni. <sup>10</sup>E subito, uscendo dall'acqua, vide squarciarsi i cieli e lo Spirito discendere verso di lui come una colomba. <sup>11</sup>E venne una voce dal cielo: "Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento"» (Mc 1,9-11). L'unzione di cui parla il verbo della relativa, non ha carattere materiale ma è un'unzione spirituale, come spiega Sant'Agostino:

lo stesso Signore Gesù non solo dette lo Spirito Santo in quanto Dio, ma anche lo ricevette in quanto uomo; per questo la Scrittura lo dice pieno di grazia. Ed in maniera più chiara sta scritto di lui negli Atti degli Apostoli: *Perché Dio lo unse con lo Spirito Santo*. Non lo unse certo con un olio visibile, ma con il dono della grazia significata dall'unguento visibile, crisma con cui la Chiesa unge i battezzati.<sup>31</sup>

È interessante notare che qui l'Ipponate mette immediatamente in relazione l'unzione di Spirito Santo ricevuta da Gesù con il crisma con cui la Chiesa unge i neofiti, definendo tale unzione «dono della grazia significata dall'unguento visibile». Si vede qui come il termine unzione è pressoché sinonimo di dono dello Spirito Santo.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> MR2002, 223.

<sup>30</sup> Cfr. C. JOHNSON, A. WARD, *Sources of the orations for Holy Week in the 2000 Missale romanum*, «Ephemerides Liturgicae» 123 (2009) 347-349.

<sup>31</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 26.46: AGOSTINO, *La Trinità (testo latino dell'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum)*, M. F. SCIACCA, A. TRAPÈ (a cura di), G. BESCHIN (trad.), (Opere di sant'Agostino. Opere filosofico-dottmatiche 4), Città nuova, Roma 1987<sup>2</sup>, 707.

<sup>32</sup> Cfr. G. ZACCARIA, *Aspetti pneumatologici della celebrazione della confermazione*, (Dissertationes. Series theologica 44), Edusc, Roma 2013, 351-353.

Inoltre non si tratta di un primo contatto tra Gesù e lo Spirito:

E senza dubbio Cristo non è stato unto con lo Spirito Santo quando lo Spirito discese su di lui, appena battezzato, sotto forma di colomba; infatti in quel giorno egli ha voluto prefigurare il suo Corpo, cioè la sua Chiesa, nella quale si riceve lo Spirito Santo in particolar modo battezzandosi. Ma bisogna comprendere che Cristo è stato unto con questa mistica e invisibile unzione, nello stesso momento in cui *il Verbo* di Dio *si è fatto carne*, cioè nel momento in cui la natura umana senza alcun merito precedente di opere buone, è stata unita al Dio Verbo nel seno della Vergine, in modo da divenire con lui una sola persona. Per questo confessiamo che Cristo è nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria.<sup>33</sup>

Basandosi su questa dinamica trinitaria, la Chiesa osa chiedere per mezzo di un imperativo alla benignità di Dio Padre di concedere che diventiamo testimoni della Redenzione in mezzo al mondo. Tale richiesta è mediata dalla consacrazione a Cristo di cui tutti sono resi partecipi mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana. È chiaro che la colletta utilizza il termine consacrazione in primo luogo a voler indicare la partecipazione al sacerdozio di Cristo propria di tutti i cristiani: lo si evince dal modo di esprimersi, dall'uso del plurale che indica tutti coloro che compongono l'assemblea, nonché dalla logica della testimonianza nel mondo, luogo proprio dell'azione dei laici.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 26.46: AGOSTINO, *La Trinità*, 707-709. È pure interessante quanto dice Sant'Agostino nelle righe immediatamente successive: «È infatti assolutamente ridicolo il credere che Cristo avesse già trent'anni (a tale età infatti fu battezzato da Giovanni) quando ricevette lo Spirito Santo, ma venne a quel battesimo assolutamente senza alcun peccato e dunque non privo dello Spirito Santo. Se infatti dello stesso Giovanni, suo servo e precursore, è scritto che *sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre*, perché sebbene generato da un padre, una volta formato nel seno, ricevette lo Spirito Santo, che cosa dobbiamo pensare e credere del Cristo uomo, la cui stessa carne non fu concepita in maniera carnale, ma spirituale? Inoltre, quando la Scrittura dice di lui che ricevette dal Padre la promessa dello Spirito Santo e che lo ha diffuso, viene messa in evidenza la sua duplice natura, cioè quella umana e quella divina; ricevette come uomo, diffuse come Dio. Noi possiamo certo ricevere questo dono secondo la nostra capacità, ma non possiamo diffonderlo sugli altri; ma perché questa effusione avvenga invociamo su di loro Dio, che può fare questo dono».

<sup>34</sup> Cfr. P. JOUNEL, *La consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles*, «La Maison-Dieu» 112 (1972) 73 e *Apostolicam Actuositatem*, 2: «Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione, e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del corpo mistico ordinata a questo fine si chiama "apostolato"; la Chiesa lo esercita mediante tutti i suoi membri, naturalmente in modi diversi; la vocazione cristiana infatti è per sua natura anche vocazione all'apostolato. [...] Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel mondo e in mezzo agli affari profani, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, esercitino il loro apostolato nel mondo, a modo di fermento». Dello stesso parere è

## 2. La Liturgia della Parola

Per quanto attiene alle letture proposte per la Messa crismale è molto interessante il criterio ermeneutico che ci viene fornito dall'*Ordo lectionum Missae* (OLM): «*Pro Missa Chrismatis lectiones in luce ponunt et munus messianicum Christi et eius continuationem in Ecclesia per sacramenta*». <sup>35</sup>

Le letture<sup>36</sup> sono state scelte quindi con lo scopo di sottolineare il ruolo messianico di Cristo e come tale compito venga proseguito nella Chiesa attraverso i sacramenti; sembra quasi di sentire in queste parole l'eco della felice espressione di San Leone Magno: «Ciò che era visibile nel nostro Salvatore è passato nei suoi misteri». <sup>37</sup>

### a) La prima lettura (Is 61,1-3a.6a.8b-9)

<sup>1</sup>Lo spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, <sup>2</sup>a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti, <sup>3a</sup>per dare agli afflitti di Sion una corona invece della cenere, olio di letizia invece dell'abito da lutto, veste di lode invece di uno spirito mesto. <sup>6a</sup>Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti. <sup>8b</sup>Così dice il Signore: «Io darò loro fedelmente il salario, concluderò con loro un'alleanza eterna. <sup>9</sup>Sarà famosa tra le genti la loro stirpe, la loro discendenza in mezzo ai popoli. Coloro che li vedranno riconosceranno che essi sono la stirpe benedetta dal Signore».

Tema centrale del capitolo 61 di Isaia è la nozione di profeta e il ruolo che il servo di Yhwh gioca nell'annuncio dell'alleanza al popolo;<sup>38</sup> non si tratta di un generico

anche Sorci, che afferma che «le orazioni, di nuova composizione, si riferiscono all'iniziazione cristiana»: P. SORCI, *Sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale alla luce della Messa crismale*, «Rivista Liturgica» 97/1 (2010) 24.

<sup>35</sup> *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Lectionum Missae, editio typica altera*, Lev, Città del Vaticano 1981, XLII, n. 98.

<sup>36</sup> La scelta di queste pericopi è una novità per questa celebrazione. Nella storia sono state proposte, dapprima 1Cor 11,20-32 unita a Gv 13,1-15 (non solo nel MR1570, ma anche, ad esempio, nel PRG e in fonti successive), mentre nell'OHS le letture erano Gc 5,13-16 e Mc 6,7-13. VOHS presenta una Liturgia della Parola molto simile a quella attuale (con Is 61,1-4. 6.8-9 e Lc 4,16-22), ma con solo una lettura e con Sal 28 invece che Sal 88.

<sup>37</sup> LEO MAGNUS, *Sermo 74*, 2: CCL 138A, 457.

<sup>38</sup> Cfr. *The New Interpreter's Bible: General Articles and Introduction, Commentary, and Reflections for Each Book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical Books in Twelve Volumes*, Abingdon Press, Nashville 1994-2002, VI, 28 e 472-473, ma anche J. D. W. Watts, *Isaiah*

annuncio di salvezza, ma Dio ripropone la sua alleanza per mezzo del profeta e tale annuncio è rivolto in particolare a coloro che si allontanano dal male.<sup>39</sup>

Un punto chiave per il nostro studio è la profezia che riguarda Israele e la sua trasformazione in popolo sacerdotale. Si tratta di una prospettiva tipicamente post-esilica: come i leviti all'interno del popolo eletto portavano a termine i compiti sacerdotali mentre le altre tribù si occupavano degli altri compiti e davano ai leviti la decima, così nella prospettiva messianica l'intero popolo di Israele sarà un popolo sacerdotale, che porterà a compimento quanto annunciato da Dio in Es 19,6, mentre gli altri popoli serviranno Israele.<sup>40</sup>

La pericope liturgica, attraverso la soppressione di alcuni versetti, pone tutta l'attenzione su colui che è stato unto da Dio e sulla sua missione in mezzo al popolo. Anche il titolo attribuito alla pericope dall'OLM – «*Unxit me Dominus et evangelizare pauperibus misit me, et dare eis oleum gaudii*» – ci orienta verso questo tipo di interpretazione.<sup>41</sup>

In questo senso non va passata sotto silenzio la doppia sottolineatura dell'unzione (*unxit, oleum*) e della missione (*evangelizare pauperibus misit me*) evidente punto di contatto con il contesto rituale della Messa crismale.

1-33, (Word Biblical Commentary 2), T. Nelson, Nashville 2005<sup>Rev. ed.</sup>, xix, dove l'autore segnala che ritiene che i capitoli 1-4 e 62-66 siano da considerare come una sorta di involucro del libro. Esula di gran lunga dai nostri obiettivi l'entrare in questo genere di questioni, proprie degli esegeti. Molto interessante per lo studio del cap. 61 è lo schema proposto da Blenkinsopp, che riconosce nel Trito-Isaia una struttura piramidale che converge proprio su 61,1-3 quale dichiarazione dell'identità e della missione del profeta. Cfr. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66: a New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 19B), Doubleday, New York 2003, 60-61.

<sup>39</sup> Cfr. *The New Interpreter's Bible*, 513.

<sup>40</sup> Cfr. J.E. GOLDINGAY, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 56-66*, (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament), T&T Clark, London; New York 2014, 309.

<sup>41</sup> Va notato che la menzione dell'unzione del profeta, rimanda a 1Re 19,16 dove Dio ordina a Elia di ungere Eliseo come suo successore, quasi certamente un caso di assimilazione all'unzione regale e a quella sacerdotale; tanto più che il profeta viene chiamato da Dio a portare a termine un compito specifico, per il quale ha bisogno della potenza che deriva dall'investitura dall'alto. Infatti l'unzione conferisce potenza in vista di un compito; per questa ragione il dono dello Spirito e l'unzione sacerdotale tendano a coincidere. Cfr. W. GRUNDMANN, F. HESSE, M. DE JONGE, A. S. VAN DER WOUDE, *χρίω, χριστός, αντίχριστος, χρίσμα, χριστιανός*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI (a cura di), GLNT, XV, Paideia, Brescia 1988, 868-869. Cfr. anche GOLDINGAY, *A critical and exegetical commentary on Isaiah 56-66*, 291 ove l'Autore afferma: «the prophet's self description has royal as well as prophetic features. Yhwh's spirit comes on kings; kings are anointed; they proclaim release; they have responsibility for bringing comfort, for binding up, for comforting, and for making it possible for people to find transformation (e.g. Ps 72). The description of the speaker overlaps significantly with the description of a new David in Isaiah 11.1-10, upon whom Yhwh's spirit settles».

È ovvio il carattere messianico di questo brano isaiano, a maggior ragione per l'attribuzione che Gesù fa a se stesso di queste parole profetiche in Lc 4,16ss. Ma se questa profezia si applica a Cristo, in modo analogo va applicata al cristiano, che in forza della sua configurazione con Cristo riceve una missione come quella del Maestro. Questa visione risulta rinforzata dall'espressione contenuta nel v. 6a: «*Vos autem sacerdotes Domini vocabimini. Ministri Dei nostri dicetur vobis*». Essa è riferita ai destinatari della missione del Messia: lo spirito del Signore è sopra di lui in ragione dell'unzione, ed egli è stato inviato a portare la salvezza ai poveri di Yahvè.

In qualche modo, proprio grazie all'inserimento nel contesto della liturgia della Parola e della celebrazione della Messa crismale nel suo insieme, si potrebbe affermare che in questa pericope è adombrato il passaggio dalla missione di Cristo a quella della Chiesa, intesa nel senso più ampio di assemblea dei convocati: sono sacerdoti tutti coloro che hanno ricevuto l'annuncio della consolazione di Dio, hanno accolto tale annuncio e si sono inseriti in un cammino di conversione.

Se prestiamo attenzione a quanto detto precedentemente a proposito della colletta, vedremo che essa fa riferimento all'iniziazione cristiana e alla configurazione a Cristo ricevuta da ogni fedele. Seguendo i temi messi in evidenza dal testo eucologico, si può leggere il brano isaiano come un testo programmatico: dapprima si mostra il *munus* messianico di Cristo (vv. 1-3a), l'obiettivo della sua missione; successivamente si mette in evidenza come questo *munus* si rifletta nella vita dei fedeli, proprio in virtù della loro configurazione a Cristo (vv. 6a. 8b-9); in questo senso non si tratta tanto di un programma di vita, cioè di una serie di azioni da compiere, quanto piuttosto di una profezia sullo *status* dei figli di Dio: sacerdoti, ministri, stirpe benedetta dalla presenza di Dio in mezzo a loro (cfr. Ef 1,3-7).

#### b) La seconda lettura (Ap 1,5-8)

[Grazia a voi e pace] <sup>5</sup>da Gesù Cristo, il testimone fedele, il primogenito dei morti e il sovrano dei re della terra.

A Colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue, <sup>6</sup>che ha fatto di noi un regno, sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.

<sup>7</sup>*Ecco, viene con le nubi e ogni occhio lo vedrà,  
anche quelli che lo trafissero  
e per lui tutte le tribù della terra  
si batteranno il petto.*

Sì, Amen!

<sup>8</sup>Dice il Signore Dio: Io sono l'Alfa e l'Omèga, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!

La seconda lettura, modificando tramite la soppressione di alcuni versetti la struttura originale del brano biblico, si apre con una dossologia rivolta a Cristo, presentato in prima istanza nella sua opera di redenzione; la dossologia poi si dispiega spostando l'attenzione sulla dimensione ecclesiologica dell'opera di salvezza, per convergere poi sui due oracoli dei vv. 7-8 che aprono alla prospettiva escatologica.<sup>42</sup>

Così ritagliata, la pericope dà quasi l'impressione di un compendio della storia della salvezza presentato con toni ed elementi tipicamente dossologici: quel «Sì, Amen!» sembrerebbe quasi la risposta di chi ascolta all'oracolo e alla proclamazione dell'onnipotenza divina.<sup>43</sup>

Quel che più richiama l'attenzione è senza dubbio il riferimento al sacerdozio, quale risultato dell'opera di Cristo: «Il Cristo ha dunque strappato i redenti dal potere delle tenebre e li ha trasferiti nel regno («facendo di noi un regno») nel quale Dio governa con santità e giustizia, e dove a lui si rende il vero culto («costituendoci sacerdoti per Dio»). In tal modo, instaurato il regno, al Dio da cui viene la rivelazione (v. 1) sale l'omaggio sacerdotale (v. 6a), e tutto avviene attraverso l'opera del Cristo».<sup>44</sup> Viene quindi attestata qui l'indole sacerdotale del popolo di Dio,<sup>45</sup> a compimento di quanto preconizzato in Es 19,6: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa».<sup>46</sup> Pertanto si può concludere

<sup>42</sup> Sulla struttura del libro dell'Apocalisse e il significato dei diversi elementi, cfr. G. BIGUZZI, *Apocalisse*, (I libri biblici. Nuovo Testamento 20), Paoline, Milano 2005, 23-24. Cfr. anche *The New Interpreter's Bible*, XII, 559-563; D.E. AUNE, *Revelation*, (Word Biblical Commentary 52a-c), Word Books, Dallas 1997, xc-cv; C.R. KOESTER, *Revelation: a New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 38A), Yale University Press, New Haven 2014, 209-230.

<sup>43</sup> U. Vanni legge in Ap 1,4-8 un dialogo liturgico tra il lettore e l'assemblea. Cfr. U. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, «Biblica» 57 (1976) 458-461.

<sup>44</sup> BIGUZZI, *Apocalisse*, 62. Interessante quanto afferma l'autore nella nota 16, p. 61-62: l'espressione «ci ha liberati» deriva da una tradizione manoscritta più antica e più numerosa; tuttavia si trova attestato in numerose fonti, tra cui la *Vetus latina*, anche «ci ha lavati». Tale differenza deriva dalla somiglianza nella pronuncia tra i due participi *lysanti* da *lyō* («sciogliere, liberare») e *lousanti* da *louō*, «lavare». In ogni caso il riferimento al battesimo è evidente.

<sup>45</sup> «L'Apocalisse ha contatti terminologici e tematici con 1-2Pietro e con l'epistolario paolino. Come 1Pt 2,5,9 parla dell'indole sacerdotale del popolo di Dio (Ap 1,6; 5,10; 20,6) e come 2Pt 3,13 parla del cielo nuovo e terra nuova (Ap 21,1), anche se quei temi potrebbero venire ai documenti in questione per vie separate: il primo da Is 65,17 e da 66,22 e il secondo da Es 19,6 o da Is 61,6»: *ibidem*, 35.

<sup>46</sup> Da notare che il testo greco dei LXX usa l'espressione βασιλειον ιεράτευμα, lett. sacerdozio regale, che si ritrova identica in 1Pt 2,9, mentre il testo ebraico ha *mamleket kōhānīm*, regno di sacerdoti. Qui invece Ap è influenzata da un gruppo di codici della LXX che traduce *mamleket kōhānīm* con un'endiadi. Cfr. G. SCHRENK, *ἱερός*, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI (a cura di), GLNT, IV, Paideia, Brescia 1968, 816.

che «secondo [Ap] 1,6 e 5,10 i cristiani in quanto redenti e riscattati (dal sangue di Cristo) sono sacerdoti». <sup>47</sup>

Anche questo testo risulta legato al sacerdozio comune dei fedeli: infatti il termine ἱερεὺς qui utilizzato per indicare i sacerdoti si ritrova tre volte in Ap (5, 10 e 20,6, oltre al presente passo) e sempre al plurale e indica la condizione del cristiano. <sup>48</sup>

L'altro sostantivo centrale in questi vv. è βασιλεία, regno. Da uno studio comparativo di questo termine nei sinottici e nel *corpus ioanneum*, <sup>49</sup> si può concludere che la βασιλεία è una realtà soteriologica e come tale allo stesso tempo appartiene e non appartiene a questo mondo: «si tratta della dignità regale di Gesù e della sfera in cui si esercita, che è definita dalla sua rivelazione salvifica al mondo». <sup>50</sup> Al tempo stesso, essa è dono divino offerto all'uomo: chi accoglie con fede l'invito alla conversione entra nell'orbita di quel regno che è giunto senza la sua cooperazione. <sup>51</sup>

### c) Il Vangelo (Lc 4,16-21)

In quel tempo Gesù <sup>16</sup>venne a Nàzaret, dove era cresciuto, e secondo il suo solito, di sabato, entrò nella sinagoga e si alzò a leggere. <sup>17</sup>Gli fu dato il rotolo del profeta Isaia; aprì il rotolo e trovò il passo dove era scritto:

<sup>47</sup> *Ibidem*, 859. Da notare che «l'assemblea, redenta e amata da Cristo, ha anche una "potestà regale" (βασιλείαν). Questa, esercitata "sulla terra" insieme a Cristo, diverrà, non meno di quella di Cristo, mediazione liturgica e sacerdotale tra gli uomini e Dio, nell'opposizione e nel superamento delle forze storiche negative»: cfr. VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, 464.

<sup>48</sup> In tutto il *corpus ioanneum* questo sostantivo si ritrova solo un'altra volta in Gv 1,19 nella coppia «sacerdoti e leviti» inviati a chiedere al Battista chi egli sia. Cfr. AUNE, *Revelation I*, 48-49 e anche KOESTER, *Revelation*, 218 e 228. Secondo Vanni «l'abbinamento costante con βασιλεία e βασιλευω fa pensare a una dimensione liturgica parallela e coestensiva rispetto all'attività regale»: VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, 464, nota 18.

<sup>49</sup> Cfr. R. E. BROWN, F. J. MOLONEY, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2007, 245 e K. L. SCHMIDT, H. KLEINKNECHT, G. VON RAD, K. G. KUHN, βασιλεύς, βασιλεία, βασιλισσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασιλεις, βασιλικός, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH – F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI (a cura di), *GLNT, II, Paideia*, Brescia 1966, 170.

<sup>50</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni: testo greco e traduzione*, O. SOFFRITTI (a cura di), G. CHECCHI, V. GATTI (tradd.), (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 4.1-4), Paideia, Brescia 1973, III, 396. Secondo Vanni «βασιλεία ha normalmente, nell'Apocalisse, il significato attivo di "potestà regale"» e indica «una capacità che viene prodotta da Cristo nel suo popolo in relazione alle forze ostili da superare [...]». Questo significato è confermato da quello di βασιλεύω: indica normalmente un esercizio attivo della potestà regale»: VANNI, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1,4-8*, 464 nota 18.

<sup>51</sup> SCHMIDT, KLEINKNECHT, VON RAD, KUHN, βασιλεύς, βασιλεία, βασιλισσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασιλεις, βασιλικός, 195.

<sup>18</sup> *Lo Spirito del Signore è sopra di me;  
per questo mi ha consacrato con l'unzione  
e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio,  
a proclamare ai prigionieri la liberazione  
e ai ciechi la vista;  
a rimettere in libertà gli oppressi,  
<sup>19</sup> a proclamare l'anno di grazia del Signore.*

<sup>20</sup> Riavvolse il rotolo, lo riconsegnò all'inserviente e sedette. Nella sinagoga, gli occhi di tutti erano fissi su di lui. <sup>21</sup> Allora cominciò a dire loro: "Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato".

Questi versetti appartengono alla sezione 4, 14-44, nella quale Luca presenta mediante un dittico l'inizio della predicazione di Gesù in Galilea. Tale dittico è introdotto dai vv. 14-15 che hanno una duplice funzione: agganciano a quanto precede (il battesimo di Gesù nel Giordano e le tentazioni nel deserto) e costituiscono un sommario rispetto a quanto seguirà (la missione evangelizzatrice di Cristo);<sup>52</sup> successivamente Luca passa a descrivere gli eventi di Nazaret (primo quadro: vv. 16-30), cui seguono i fatti relativi a Cafarnaò (secondo quadro: vv. 31-44).<sup>53</sup>

Questa sezione del vangelo di Luca è costruita in modo tale dal risultare un racconto paradigmatico e programmatico: in pochi versetti si riassume in qualche modo l'intero ministero e il destino stesso di Cristo. La prima parte (vv. 16-22) presenta l'origine di Gesù e l'annuncio del compimento delle promesse di salvezza; tale annuncio viene dapprima accolto con favore dagli ascoltatori di Gesù (qui i suoi concittadini, ma nel contesto più ampio del complesso del suo ministero sono tutte le folle e coloro che vengono sanati e che ascoltano la sua parola). La seconda parte invece mostra l'uscita di Gesù, motivata dal rifiuto ricevuto nella sua patria e in Israele, e il conseguente annuncio di salvezza per i pagani. «In questa pericope trova espressione la bipolarità insita in uno scritto evangelico; essa risulta perciò un vangelo nel vangelo».<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Cfr. F. BOVON, *Luke 1: a Commentary on the Gospel of Luke 1, 1-9,50*, H. KOESTER (a cura di), (Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. New Testament Narrative), Fortress Press, Minneapolis 2002, 149. È interessante la connessione sottolineata dall'autore tra il passo di Is 61 citato qui da Luca, e l'inizio dell'anno giubilare nella festa di Yom Kippur: «*Jesus' offer will open the Year of Jubilee*» (cfr. *ibidem*, 153-154).

<sup>53</sup> Cfr. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, (Collana scritturistica di Città nuova), Città nuova, Roma 1992, 149-168. Cfr. anche L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc: introduction et commentaire*, Pontificia università Gregoriana, Roma 1985, 130-142.

<sup>54</sup> H. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca: testo greco e traduzione*, O. SOFRITTI (a cura di), V. GATTI

In questo contesto la citazione del profeta Isaia è funzionale all'annuncio del compimento della profezia nell'oggi di grazia. Siamo di fronte al solenne ingresso di Gesù nella vita pubblica. Il tema dominante è dunque quello della salvezza universale, l'annuncio di un anno di grazia del Signore, inteso come l'avvento messianico del tempo di liberazione.<sup>55</sup>

La pericope liturgica focalizza l'attenzione sull'oracolo di Isaia e sull'interpretazione che Cristo ne dà. In particolare si può dire che questo brano del Vangelo mette in evidenza da una parte il compimento delle antiche profezie, e dall'altra la centralità del tema dell'unzione.

Siamo di fronte in primo luogo a una dichiarazione di compimento dei tempi messianici: se nel Battesimo Cristo è stato consacrato in Spirito Santo e potenza (cfr. At 10,38) è qui, nella sinagoga di Nazaret che egli inaugura il proprio ministero. Attraverso la dichiarazione di compimento della profezia, egli afferma di essere il *masiah*, l'unto e cioè il Cristo.<sup>56</sup>

(trad.), (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 3,1), Paideia, Brescia 1983, 396.

<sup>55</sup> Cfr. *ibidem*, 403-407 e Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 155-156. «The "year", for Luke, is the eschatological turning point, which is announced by the profetic resumption of the Year of Jubilee (Lev 25:8-54). Both the figure of the anointed one and the indication of time point toward the final fulfillment of God's will»: BOVON, *Luke 1*, 154.

<sup>56</sup> La cosiddetta unzione battesimale è variamente interpretata dagli esegeti; De la Potterie sostiene che si tratti di un'unzione profetica, a differenza di Schürmann che ritiene abbia carattere messianico e quindi regale. Pur non volendo entrare nel dattaglio della questione, che esula dal nostro contesto, riteniamo che non sia necessario separare nettamente le due interpretazioni; pensiamo che entrambe possano essere mantenute per due ragioni. Innanzitutto perché nell'Antico Testamento non abbiamo propriamente un'unzione profetica, se non nel solo caso di Eliseo; in questo senso parlare di unzione profetica sarebbe in dipendenza dall'unzione regale; in secondo luogo perché Cristo è l'Unto per eccellenza e pertanto nella sua persona vengono riuniti e portati a compimento i caratteri di tutte le unzioni dell'Antico Testamento. Egli è il Profeta, il Re e il Sacerdote, e queste tre dimensioni della sua missione non possono essere separate, benché nella sua vita terrena si siano manifestate in momenti differenti. De la Potterie sottolinea in modo particolare che «d'après le théologie de Luc dans les Actes (cfr. II, 36), Jésus a été "fait" Oint-Messie par son entrée dans la gloire, c'est-à-dire qu'alors seulement il a commencé à jouir de toutes ses prérogatives messianiques»: I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958) 241 (la discussione sul carattere messianico dell'unzione battesimale si trova a p. 238-239); al termine del suo studio De la Potterie afferma: «pour le Père, les titres de roi, prêtre et prophète caractérisent une manière d'être; l'onction du Christ s'applique avant tout à la nature (humaine) de Jésus plus qu'à la réalisation historique de son œvre; de ce point de vue, les trois onctions doivent nécessairement coïncider avec l'union hypostatique. Mais dans le Nouveau Testament, l'onction est liée à l'œuvre du salut dans son développement historique, elle indique l'inauguration d'un ministère, d'une fonction du Christ. Or ces fonctions se répartissent à différents moments de sa mission. Si le Christ a exercé son ministère prophétique pendant sa vie terrestre, il n'est devenu grand prêtre "accompli" et Seigneur du royaume céleste qu'à partir de son exaltation à la droite du Père»: *ibidem*, 251. Cfr. SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, 402, nota 59.

In questo senso si può affermare, in secondo luogo, che il tema dell'unzione è chiave: Luca in At 10,38 usa l'aoristo attivo ἔχρισε (unse) per indicare la consacrazione ricevuta da Gesù di Nazaret: Dio investe Gesù della sua missione proprio tramite un'unzione; tale unzione non è materiale, ma πνεύματι ἀγίῳ καὶ δυνάμει (in Spirito Santo e potenza). Abbiamo qui un richiamo assai significativo alla colletta che fa riferimento, nella sezione anamnetica, all'unzione del Figlio da parte del Padre per mezzo dello Spirito Santo e del suo esserne consacrato Messia.

#### d) Uno sguardo d'insieme

Ci troviamo di fronte ad un chiaro esempio di legame profetico tra la prima lettura ed il Vangelo:<sup>57</sup> quanto dichiarato da Isaia trova il suo compimento nell'agire di Gesù. Ma il filo rosso che unisce le letture è ancora più forte: quanto affermato da Gesù nel Vangelo ci pone davanti al compimento proprio dell'era messianica. Si tratta di un compimento reale e completo, pur in attesa della definitività escatologica. Nel *già e non ancora* dello stato dell'uomo redento, Cristo porta a perfezione le profezie antiche: ciò che era stato profetizzato – l'unzione in vista della realizzazione di un regno di sacerdoti – si dà nell'oggi della celebrazione, nella realtà della proclamazione della Parola e della consacrazione del crisma. Cristo, l'unto per eccellenza, è al tempo stesso il sacerdote, il profeta e il re; ciò che nei tempi antichi era stato prefigurato, si compie qui e ora. È Cristo stesso ad affermare la realizzazione della profezia nell'oggi della celebrazione sinagogale, compimento che avviene anche nell'oggi della celebrazione liturgica.

Tramite l'inserimento in Cristo, poi, i cristiani diventano a loro volta sacerdoti, re e profeti. Il titolo della pericope infatti – «*Spiritus Domini super me; propter quod unxit me*» – apre tale prospettiva a tutti i credenti: il *me* su cui si posa lo Spirito è riferibile a ogni cristiano iniziato. In questo senso è facile leggere anche il riferimento al crisma, vero e proprio centro di gravità della Messa crismale, con il suo duplice versante: da una parte l'azione in vista della quale il crisma viene consacrato è l'unzione; dall'altra il crisma è *sinonimo plastico* dello Spirito Santo, che viene elargito con abbondanza proprio in vista dell'inserimento in Cristo. Ciò riguarda ogni singolo cristiano, e pertanto anche coloro che successivamente hanno ricevuto il sacramento dell'ordine.

In questo senso noi oggi siamo costituiti regno e sacerdoti per il Padre (cfr. Ap 1,6): il Regno è presente nella persona di Gesù, e tutti coloro che sono unti – potremmo dire “cristizzati”, cioè configurati a Cristo mediante l'unzione – en-

<sup>57</sup> R. DE ZAN, *I molteplici tesori dell'unica Parola. Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Messaggero, Padova 2008, 128.

trano nella sfera di influenza salvifica di questo Regno.<sup>58</sup> In tal modo formiamo un popolo regale, sacerdotale e profetico, che affida a ciascuno dei suoi membri una missione regale, sacerdotale e profetica: è quanto afferma *Lumen Gentium*, 33-36 ove si sottolinea la partecipazione dei laici al sacerdozio comune, alla funzione profetica e al servizio regale.

### 3. *La consecratio chrismatis*

Veniamo ora allo studio della preghiera di consacrazione del crisma.<sup>59</sup> Essa si rinviene nell'*Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, sezione del *Pontificale Romanum* pubblicata anche in un volumetto a se stante nel 1971.<sup>60</sup>

Tale formula si trova già in buona parte nei sacramentari più antichi, ma priva di una parte della sezione epicletica,<sup>61</sup> ed è passata, pur con alcune importanti modificazioni, nei libri liturgici successivi, a partire dal Pontificale Romano-germanico del x secolo.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Interessante in questo senso quanto afferma Russo a proposito del centro della liturgia della Parola: «El núcleo celebrativo está constituido por un acontecimiento de la vida de Jesús: su “unción mesiánica por medio del Espíritu Santo”. Este evento salvífico constituye a Jesús en la cabeza de la Iglesia: “nuevo pueblo sacerdotal” llamada a prolongar en medio de la historia la función sacerdotal de Jesús»: R. RUSSO, *El «proprio» de la misa crismal en el misal romano de Pablo VI: estudio histórico, litúrgico, teológico*, (Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Pontificium Institutum Liturgicum. Thesis ad lauream 179), Pontificium Athenaeum Anselmianum, Romae 1992, 126.

<sup>59</sup> Riprendo qui in buona parte lo studio della preghiera di consacrazione del crisma che ho pubblicato in occasione del XVI Convegno della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce: G. ZACCARIA, *Il sacerdozio comune dei fedeli nella preghiera di consacrazione del crisma*, in J.J. SILVESTRE, J. REGO (a cura di), *Il mistero di Cristo reso presente nella liturgia*, Edusc, Roma 2016, 437-451.

<sup>60</sup> Cfr. *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1971. L'*Ordo* contiene due diverse formule per la consacrazione del crisma; nel presente lavoro ci riferiremo unicamente alla prima (n. 25 dell'*Ordo*).

<sup>61</sup> Cfr. L.C. MOHLBERG, L. EINZENHÖFER, P. SIFFRIN, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981<sup>3</sup>, n. 386-388 (parte del testo che poi confluirà nella formula oggi in uso si trova anche ai nn. 378 e 382); cfr. anche F. DELL'ORO ED ALTRI (ed.), *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora*, II/A: *Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985, n. 391 e J. DESHUSSES (a cura di), *Le Sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits: édition comparative, I: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, (Spicilegium Friburgense), Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1979<sup>2</sup>, n. 335.

<sup>62</sup> Cfr. C. VOGEL, R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, II : Le texte*

Pio XII, nella riforma della Settimana Santa, riprenderà la formula nella sua forma più antica (e pertanto più breve e priva di una parte della sezione epicletica).<sup>63</sup>

L'attuale *Pontificale romanum*, ha ripreso l'uso della preghiera di consacrazione nella sua formulazione medievale, pur con alcune modificazioni nelle espressioni latine e con l'aggiunta di un *incipit* di nuova redazione.<sup>64</sup>

*Deus, incrementorum omnium  
et profectuum spiritalium auctor,  
gratulationis obsequium suscipe benignus,  
quod voce nostra letanter tibi reddit Ecclesia.  
Tu enim in principio terram producere fructifera ligna iussisti,  
inter qua huius pinguissimi liquoris  
ministra olivæ nascerentur,  
quarum fructus sacro chrismati deserviret.  
Nam et David,  
prophético spiritu gratiæ tuæ sacramenta prænoscens,  
vultus nostros in oleo exhilarandos esse cantavit;  
et, cum mundi crimina diluvio quondam expiarentur effuso,  
similitudinem futuri muneris  
columba demonstrans per olivæ ramum  
pacem terris redditam nuntiavit.  
Quod in novissimis temporibus  
manifestis est effectibus declaratum,  
cum baptismatis aquis  
omnium criminum  
commissa delentibus,  
hæc olei unctio vultus nostros iucundos efficit ac serenos.  
Inde etiam Moysi famulo tuo mandatum dedisti,*

(*mn. XCIX-CCLVIII*), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, cap. 99, n. 275. La si ritrova poi anche nel Pontificale romano del XII secolo (cfr. ANDRIEU, *PRXII*, XXX A, n. 53) e nel Pontificale post-tridentino (cfr. M. SODI, A. M. TRIACCA [a cura di], *Pontificale Romanum, editio princeps [1595-1596]*, edizione anastatica, [Monumenta liturgica Concilii tridentini 1], Lev, Città del Vaticano 1997, n. 1193).

<sup>63</sup> Cfr. M. SODI, A. TONIOLO (a cura di), *Pontificale Romanum: editio typica, 1961-1962*, (Monumenta liturgica plana 3), Lev, Città del Vaticano 2008, n. 984.

<sup>64</sup> Cfr. *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, n. 25. Per uno studio del testo e delle sue varianti, cfr. A. WARD, *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, «Notitiæ» 47 (2010) 398-405 e A. WARD, *Sources of the postconciliar blessings of the holy oils and the chrism*, «Ephemerides Liturgicæ» 125 (2011) 224-230.

*ut Aaron fratrem suum, prius aqua lotum,  
 per infusionem huius unguenti constitueret sacerdotem.  
 Accessit ad hoc et amplior honor,  
 cum Filius tuus Iesus Christus, Dominus noster,  
 lavari se a Ioanne undis Iordanicis exegisset,  
 tunc enim, Spiritu Sancto  
 in columbæ similitudine desuper misso,  
 subsequenti vocis testimonio declarasti  
 in ipso Unigenito tibi optime complacuisse, et manifeste visus es comprobare  
 eum oleo latitiæ præ consortibus suis unguendum  
 David propheta, mente præsaga, cecinerat.  
 Te igitur deprecamur, Domine,  
 ut huius creaturæ pinguedinem  
 sanctificare  
 tua benedictione + digneris,  
 et ei Sancti Spiritus immiscere virtutem,  
 cooperante Christi tui potentia,  
 a cuius sancto nomine chrisma nomen accepit,  
 unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres tuos;  
 ut spiritalis lavacri baptismate renovandis  
 creaturam chrismatis in sacramentum perfectæ salutis  
 vitæque confirmes;  
 ut, sanctificatione unctionis infusa  
 et corruptione primæ nativitatis absorpta,  
 templum tuæ maiestatis effecti,  
 acceptabilis vitæ innocentia redolescant;  
 ut, secundum constitutionis tuæ sacramentum,  
 regio et sacerdotali propheticoque honore perfusi,  
 vestimento incorrupti muneris induantur;  
 ut sit his, qui renati fuerint ex aqua et Spiritu Sancto,  
 chrisma salutis,  
 eosque æternæ vitæ participes  
 et cælestis gloriæ faciat esse consortes.  
 Per Christum Dominum nostrum.*

Il n. 2 dei *Praenotanda* dell' *Ordo benedicendi oleum* esplicita che i fedeli cristiani vengono unti con il crisma seguendo un uso mutuato dall'Antico Testamento: come là venivano unti sacerdoti, re e profeti e, attraverso tale unzione, essi diventavano prefigurazione di Cristo, così «l'unzione con il sacro crisma dimostra nel segno (*sacro chrismate demonstratur*) che i cristiani, inseriti per mezzo del Battesimo nel mistero pasquale di Cristo, con lui morti, sepolti e risuscitati, partecipano

al suo sacerdozio regale e profetico, e ricevono per mezzo della Confermazione l'unzione spirituale dello Spirito Santo, che vien dato loro». <sup>65</sup> È proprio il segno del crisma a mettere in evidenza la partecipazione dei fedeli al sacerdozio di Cristo.

La versione italiana di questa sezione del Pontificale afferma: «Dal senso cristologico dell'unzione crismale, deriva il principio costitutivo dei fedeli e conseguentemente il nome di "cristiani". L'unzione dello Spirito Santo ricevuta da Gesù nell'incarnazione e nella teofania sul Giordano, è partecipata a tutti i membri della Chiesa per mezzo del Battesimo e della Cresima». <sup>66</sup> L'unzione crismale, letta in chiave cristologica, è dunque il veicolo strumentale-simbolico dell'essere cristiani nel senso ontologico.

Per quanto attiene al testo della Preghiera di consacrazione del crisma, esso è strutturata in due sezioni: la prima a carattere anamnetico occupa le prime sei strofe; la seconda – epicletica – occupa il resto dell'orazione. Il passaggio dalla sezione anamnetica a quella epicletica è segnalato dal punto di vista sintattico dalla congiunzione *igitur*, all'inizio della settima strofa.

La sezione anamnetica si apre con uno splendido riferimento all'opera della creazione realizzata da Dio *in principio*: l'ordine da Lui stabilito per tutti gli essere viventi è posto a servizio delle necessità degli uomini non solo a livello naturale – attraverso il comando di produrre frutti dato a tutte le specie vegetali (*terram producere fructifera ligna iussisti*) – ma anche a livello soprannaturale, dato che essi saranno strumento scelto da Dio per la comunicazione della grazia (*ministra olivæ nascerentur, quarum fructus sacro chrismati deserviret*). <sup>67</sup> Da qui il passaggio al piano propriamente sacramentale è realizzato tramite la citazione del Salmo 103 (104), 13-15 Vg: «*de fructu operum tuorum satiabitur terra; producens foenum*

<sup>65</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Pontificale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Benedizione degli oli e dedicazione della chiesa e dell'altare*, Lev, Città del Vaticano 1980, *Praenotanda*, n. 2. L'originale latino differisce dalla traduzione italiana solo nella prima parte della frase, dove afferma: «*sacro chrismate demonstratur christianos [...] eius [Christi] regalis et prophetici sacerdotii esse participes*». La traduzione italiana esplicita il termine "unzione" dal quale fa dipendere la frase quale soggetto; l'originale latino dice solamente che attraverso il sacro crisma viene rivelato il fatto che i cristiani sono partecipi del sacerdozio di Cristo.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 10. La versione italiana pubblicata nel 1980 contiene nel medesimo volume i Riti per la dedicazione della chiesa e dell'altare e i riti per la benedizione degli oli. In ciascuna delle sottosezioni vengono riportati in traduzione i *Praenotanda* delle *editiones typicae*, ma a tutto il volume è premessa una introduzione più generale, propria solo della traduzione italiana e preparata dalla Conferenza episcopale.

<sup>67</sup> Particolarmente bello l'uso del termine *ministra* applicato alle olive, quasi a voler sottolineare la grandezza della creazione che si pone al servizio del Creatore.

*jumentis, et herbam servituti hominum: ut educaas panem de terra. Et vinum laetificet cor hominis; ut exhilaret faciem in oleo, et panis cor hominis confirmet*»; infatti si afferma che Davide avrebbe conosciuto tramite lo spirito di profezia i sacramenti della grazia.<sup>68</sup> Il riferimento a Davide lo si ritrova anche poco più avanti, dove però viene citato il Salmo 44 (45), 8 Vg: «*unxit te Deus, Deus tuus, oleo latitiae, pra consortibus tuis*». In tal modo si viene a creare quasi una sorta di inclusione che racchiude quasi tutta la sezione anamnetica,<sup>69</sup> risultando quindi molto interessante dal punto di vista dell'interpretazione di tutta l'orazione.

Ci troviamo infatti di fronte ad un ricco gioco di rimandi interni ed esterni: interni alla preghiera di consacrazione, ma anche esterni, riferiti a diverse parti della Scrittura, che mettono in evidenza il ruolo del tipo e dell'anti-tipo nella lettura dei vari riferimenti scritturistici.

Abbiamo infatti tre riferimenti che uniscono l'elemento "olio" con il tema del volto e con quello della gioia.

Nella Scrittura l'espressione "il volto di Dio" indica Dio come persona,<sup>70</sup> e il risplendere del volto di Dio sugli uomini è segno del suo favore nei loro confronti.<sup>71</sup>

Qui l'orazione dal tema del volto di Dio passa a quello del volto dell'uomo: il favore di Dio, che si manifesta come splendore del Suo volto, si riversa sull'uomo, il cui volto a sua volta risplende. L'olio è il segno di questo favore divino, che rende il volto dell'uomo splendente.<sup>72</sup> Infatti l'ultimo e culminante riferimento al volto e all'olio presente nella preghiera di consacrazione, riunisce tutti questi elementi a Cristo, l'Unto, colui la cui missione è quella di svelare il volto del Padre. Il testo della consacrazione del crisma usa pennellate letterarie per delineare una complessa figura che si muove tra il volto divino ed il volto che riflette la luce divina, il volto di coloro che hanno ricevuto l'unzione e pertanto partecipano dell'unione con l'Unto di Dio.<sup>73</sup>

Quanto detto fin qui è strettamente intrecciato con il tema del battesimo: ciascuno dei riferimenti poc'anzi citati al volto e all'olio, è seguito, nell'orazione di consacrazione del crisma, da un accenno più o meno velato al battesimo. Nel primo caso l'accenno è al diluvio, da sempre tipo del battesimo, ma già nel secondo

<sup>68</sup> In questo contesto è interessante notare che il Salmo fa riferimento non solo all'olio ma anche al vino e al pane, evidente rimando eucaristico.

<sup>69</sup> WARD, *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, 424.

<sup>70</sup> Cfr. Es 33,14ss; Dt 4,37; Is 63,9.

<sup>71</sup> Cfr. Nm 6,22-27; Sal 4,7; 31 (30), 17; 44 (43), 4; 67 (66), 2-3; 80 (79), 4. Una modalità unica, specialissima di esprimere tale favore, è quella di poter vedere Dio faccia a faccia, come avvenne a Mosè: cfr. Es 24,9-17; 33,7-23; 34,1-10.28-35.

<sup>72</sup> Per una sintesi dei lavori sul significato dell'uso dell'olio, anche in ambito biblico, cfr. ZACCARIA, *Immitte Spiritum Paraclitum*, 248ss.

<sup>73</sup> Cfr. WARD, *Some Comments on the First Formula for the Consecration of Chrism*, 417.

il riferimento è al sacramento del battesimo che lava ogni peccato. Infine, nel terzo ci si riferisce al battesimo di Cristo, nel quale si manifesta nella realtà, ciò che era adombrato nella Scrittura.<sup>74</sup>

Possiamo dunque affermare che, nel modo non sistematico tipico della liturgia, nella sezione anamnetica della preghiera di consacrazione del crisma, vengono descritti gli effetti propri dell'unzione con il crisma sui fedeli: ogni fedele unto con il crisma mostra la bellezza della grazia divina attraverso un volto splendente; questo splendore non è tanto effetto dell'unzione materiale, quanto del fatto che su di esso si riflette la presenza del favore divino: il volto di Dio che si piega su ciascuno per prendersi cura di ognuno dei suoi figli. In questo modo a tutti è annunciata la salvezza: la bellezza del volto di Dio, svelata dal Figlio nella sua missione terrena, è annunciata dal volto pieno di gioia e serenità di ogni fedele cristiano; è questo in buona sostanza il contenuto del *munus propheticum* del cristiano.<sup>75</sup>

La sezione epicletica della preghiera di consacrazione si apre con la richiesta di santificare l'olio, con il segno di croce che corrisponde alle parole di benedizione e con la richiesta di invio della forza (*virtus*) dello Spirito Santo.

È qui che si inserisce il riferimento ai sacerdoti, re, profeti e martiri che sono stati unti da Dio, ed è questo il riferimento più esplicito al sacerdozio comune dei fedeli che ritroviamo nel testo in esame.

Secondo il testo dell'orazione l'unzione di sacerdoti, re, profeti e martiri è dovuta alla potenza dello Spirito Santo, esplicitando in tal modo la relazione tra il sacerdozio comune dei fedeli e l'unzione crismale: il triplice *munus* sacerdotale, regale e profetico, partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo, è concesso ad ogni fedele attraverso i sacramenti dell'iniziazione cristiana per la potenza dello Spirito Santo (cfr. LG 10).

Resta da chiarire il riferimento ai martiri in questo contesto; esso è stato oggetto di pochi studi. Gli autori che vi si sono applicati sono divisi sull'interpretazione da dare a questo termine.<sup>76</sup> A nostro avviso la menzione dei martiri in questo contesto sta ad indicare il fatto che l'unzione crismale porta con sé una più perfetta configurazione a Cristo; il gioco di rimandi tipologici presente in questa orazione

<sup>74</sup> Il riferimento è, come detto, al Salmo 44 (45), 8 Vg: Gesù Cristo realizza in pienezza ciò che nel Salmo era prefigurato: «*unxit te Deus, Deus tuus, oleo letitiae, pra consortibus tuis*».

<sup>75</sup> Qui si può vedere come la preghiera di consacrazione può essere qui riferita sia all'unzione post-battesimale sia a quella propria del sacramento della confermazione: d'altra parte, come dicevamo all'inizio del presente contributo, la prima è un'unzione che preannuncia la seconda, e in entrambi i casi il punto di riferimento è il sacerdozio comune dei fedeli.

<sup>76</sup> Cfr. J. ROGUES, *La préface consécrationnaire du chrême*, «La Maison-Dieu» 49 (1957) 40-42; D.E. LANNE, *Liturgie alexandrine et liturgie romaine: L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, «Irénikon» XXXI (1958) 152-153; ROSE, *La signification de la messe chrismale*, 51-52; P. SORCI, *Per una mistagogia dei simboli rituali. 2. La solenne benedizione del crisma in Oriente e in Occidente*, «Rivista Liturgica» 76 (1989) 271. Cfr. anche MAIER, *Die Feier der Missa chrismatis*, 241-244.

continua anche qui: sacerdoti, re e profeti dell'Antico Testamento sono tipi di Cristo e, in modo analogo, lo sono anche i martiri. Essi sono i testimoni per eccellenza, coloro che a imitazione del Figlio hanno reso gloria al nome di Dio e hanno testimoniato con il sangue i prodigi del Padre, che rivela nei deboli la sua potenza e doni agli inermi la forza del martirio.<sup>77</sup> In questo senso si rende evidente una delle dimensioni proprie dell'unzione crismale: quella della testimonianza, strettamente legata al profumo del crisma stesso.

Il profumo indossato da una persona infatti non solo tende a permanere nell'aria della stanza da lei occupata o nella sua casa, ma ne è anche segno distintivo, che ne indica la presenza e ricorda i suoi gesti, le sue azioni, il suo modo di essere e di fare. Così è per il profumo del crisma in un cristiano, secondo quanto dice Paolo ai Corinzi: «Siano rese grazie a Dio, il quale sempre ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde ovunque per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza! Noi siamo infatti dinanzi a Dio il profumo di Cristo per quelli che si salvano e per quelli che si perdono» (2 Cor 2,14-15). Per mezzo del cristiano si diffonde ovunque il buon profumo di Cristo e l'unzione con il crisma profumato ne è il segno: da quel momento il fedele è chiamato a manifestare in ogni luogo e circostanza la notizia del trionfo di Cristo, che si diffonde come un profumo per mezzo della vita di ciascuno.<sup>78</sup> La preghiera di consacrazione vi fa riferimento anche poco più avanti, laddove chiede a Dio che i fedeli *acceptabilis vite innocentia redolescant*.

È interessante notare che tale sintagma mette in relazione il tema del profumo con quello dell'innocenza, legame che affonda le proprie radici nella Scrittura. Dal punto di vista biblico infatti, i termini *odor* e *innocentia* sono sempre collegati alle offerte sacrificali: quando vengono offerte a Dio vittime pure, l'odore del sacrificio sale a Dio, il sacrificio è accettato e Dio riversa sull'offerente il proprio favore.<sup>79</sup> Così è ad esempio per il sacrificio di Noè che offre olocausti di animali puri a Dio e l'*odor suavitatis* del suo sacrificio sale a Dio, che poi benedice Noè (Gn 8,20-21).<sup>80</sup>

<sup>77</sup> Cfr. Prefazio dei martiri: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, Lev, Città del Vaticano 1983, 365.

<sup>78</sup> Il latino sia della Vulgata che della Nova Vulgata («*odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco*») ricalca la struttura dell'originale greco del v. 14 («*τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντί τόπῳ*») nel quale hanno un ruolo centrale il verbo *φανεροῦντι*, tradotto con *manifestat*, e la preposizione *δια-per* che indica lo strumento utilizzato per tale manifestazione.

<sup>79</sup> Ovviamente si tratta più di una convergenza a livello tematico che a livello letterale.

<sup>80</sup> Gli esempi veterotestamentari sono innumerevoli: si vedano solo a titolo di esempio Lv 23,18; Nm 28,27; 29,2.8.13.36. In altri passi i temi sono collegati pur non essendo esplicito il contesto sacrificale, come ad esempio nel *Sal* 24 (23) ove si riflette sulle condizioni richieste per entrare nel Tempio del Signore e stare alla sua presenza: «*Quis ascendit in montem Domini aut quis stabit in loco sancto eius innocens manibus et mundo corde qui non accepit in vano animam suam nec iuravit in dolo proximo suo hic accipiet benedictionem a Domino et misericordiam a Deo salvatore*

Anche il Nuovo Testamento conosce la stessa associazione tematica, benché essa sia ormai legata al sacrificio di Cristo e non più a quello di animali; ne sono un esempio Fil 4,18, ma soprattutto Ef 5,1-2 Vg: «*Estote ergo imitatores Dei sicut filii carissimi et ambulate in dilectione sicut et Christus dilexit nos et tradidit se ipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*». Il sacrificio di Cristo, che ci ha amati e ha dato se stesso in oblazione gradita a Dio, è il punto di riferimento per la vita del cristiano, chiamato ad essere imitatore di Dio in quanto figlio.

In tal modo si istituisce, benché in modo non sistematico, un legame tra il *munus propheticum* e la deputazione al culto caratteristica dell'iniziazione cristiana: ovviamente non più il culto costituito dall'immolazione di vittime sacrificali, ma la partecipazione all'unico sacrificio, quello di Cristo.

Sulla base delle espressioni presenti in questo testo eucologico, possiamo affermare che le due dimensioni più sottolineate sono quella della testimonianza affidata ad ogni fedele e quella della deputazione al culto.

La prima è più fortemente presente a motivo dell'elemento stesso del crisma: i riferimenti scritturistici che collegano l'unzione con lo splendore del volto e la gioia, rendono evidente come una dimensione essenziale dell'essere cristiano iniziato sia proprio quella della testimonianza; inoltre, il profumo che il cristiano unto con il crisma porta con sé, lo rende testimone dell'amore di Cristo per l'umanità. E questo non vale tanto per il cristiano adulto dal punto di vista anagrafico, ma è una dimensione propria del cristiano iniziato: contiene in sé una dimensione di dono (nessuno può *darsi* l'unzione da sé) e di compito, che potremmo definire apostolico.

La seconda dimensione, sottolineata dalla preghiera di consacrazione del crisma in modo meno evidente, è quella della deputazione al culto: il cristiano, in forza dell'unzione crismale, è identificato maggiormente a Cristo e quindi chiamato ad offrire sacrifici spirituali, come segnala 1Pt 2,4-6: «*Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo*».

#### 4. *Il prefazio*

L'ultimo testo eucologico che ci siamo proposti di esaminare è l'embolismo del prefazio. Esso riporta il seguente titolo: *De sacerdotio Christi et de ministerio sacerdotum*.

*suo*» (Ps 23,3-5 Vg). Analogamente anche Ps 25,8.11: «*Domine dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae [...] ego autem in innocentia mea ingressus sum redime me et miserere mei pes meus stetit in directo in ecclesiis benedicam te, Domine*».

*Qui Unigenitum tuum Sancti Spiritus unctione  
novi et aeterni testamenti constituisti Pontificem,  
et ineffabili dignatus es dispositione sancire,  
ut unicum eius sacerdotium in Ecclesia servaretur.*

*Ipse enim non solum regali sacerdotio  
populum acquisitionis exornat,  
sed etiam fraternam homines eligit bonitate,  
ut sacri sui ministerii fiant manuum impositione participes.*

*Qui sacrificium renovent, eius nomine,  
redemptionis humanae,  
tuis apparantes filiis paschale convivium,  
et plebem tuam sanctam caritate praeveniant,  
verbo nutriant, reficiant sacramentis.*

*Qui, vitam pro te fratrumque salute tradentes,  
ad ipsius Christi nitantur imaginem conformari,  
et constanter tibi fidem amoremque testentur.*

Il titolo dato a questo testo eucologico mette in evidenza che al centro dell'anamnesi e del rendimento di grazie c'è il sacerdozio di Cristo e la sua continuazione nel sacerdozio ministeriale. Si nota infatti come delle sedici righe di cui consta l'embolismo prefaziale, ben dieci hanno come tema l'azione dei ministri sacri nella Chiesa; quattro sono dedicate al sacerdozio di Cristo e solo due al sacerdozio comune dei fedeli.

Inoltre è da notare che il medesimo prefazio si usa anche nelle Messe rituali per le ordinazioni di vescovi e presbiteri, mentre per i diaconi il testo è leggermente modificato.<sup>81</sup>

Si tratta, come detto, di un testo di nuova composizione,<sup>82</sup> nel quale si possono rinvenire alcune allusioni e citazioni scritturistiche, come ad esempio il riferimento alla nuova ed eterna alleanza, presente sia nel Nuovo Testamento (cfr. Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25; Eb 9,15) sia nell'Antico (cfr. Ger 32,40; Ez 16,60). Non va passato sotto silenzio il riferimento all'unzione di Spirito Santo che costituisce il Figlio quale *pontifex*: si tratta dell'unzione che abbiamo menzionato trattando della colletta, che utilizza la stessa perifrasi, pur non servendosi del termine *pontifex*, ma riferendosi alla medesima realtà. Se là si fa memoria dell'unzione del Figlio da

<sup>81</sup> Cfr. MR2002, 991-992; 1004; 1012. Nell'ultimo caso, quello dell'ordinazione dei diaconi, anche il titolo è differente: *De Christo fonte totius ministerii in Ecclesia*.

<sup>82</sup> Cfr. E. MOELLER, *Corpus praefationum: apparatus*, (CCL 161), Brepols, Turnhout 1980, n. 1270.

parte del Padre per mezzo dello Spirito Santo e della conseguente consacrazione quale Messia, qui l'unzione costituisce il Figlio pontefice della nuova ed eterna alleanza. Viene dunque messo in evidenza il ruolo del Messia nella stipulazione della nuova alleanza preconizzata dai profeti (cfr. Ger 31,31ss; Ez 36,24-28; Is 55,3-5).

La sottolineatura particolare affidata a questo testo eucologico è l'unicità del sacerdozio di Cristo: Dio si è degnato di stabilire con ineffabile disposizione che l'unico sacerdozio di Cristo fosse conservato nella Chiesa. Riecheggia qui la Lettera agli Ebrei (cfr. Eb 9,12.26) con la sua insistenza sull'unico sacrificio di Cristo, offerto una volta per sempre; compare qui tra le righe la novità del sacerdozio di Cristo. Come giustamente afferma Vanhoye: «Se si vuole esprimere in una breve formula la novità del sacerdozio di Cristo, si può dire: è il sacerdozio della nuova alleanza. Nell'Ultima Cena, infatti, preso il calice, Gesù disse: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi" (Lc 22,20; cfr 1Cor 11,25). Cristo è sacerdote nuovo, perché è "mediatore di una nuova alleanza" (Eb 9,15)». <sup>83</sup> In questo senso egli sottolinea come nella Lettera agli Ebrei il sacerdozio di Cristo è caratterizzato in modo forte dalla mediazione: «Invece di dire costituito per Dio, come era prescritto nell'AT (cfr. Es 28,1; 29,1), l'autore dice "costituito per gli uomini" e soltanto dopo precisa l'altro lato della mediazione, parlando delle relazioni con Dio. A Cristo applica per tre volte il titolo di "mediatore", che non si trova mai nel Pentateuco e solo una volta negli altri scritti dell'AT, cioè in un augurio ritenuto inattuabile; parlando di Dio, Giobbe esclama: "Ah! se ci fosse tra noi due un mediatore!" (Gb 9,33), facendo capire che non c'era. La Lettera agli Ebrei, invece, afferma che Cristo è mediatore e non dice soltanto "mediatore", ma aggiunge sempre "di alleanza" (Eb 8,6; 9,15, 12,24), perché lega fortemente il sacerdozio all'alleanza». <sup>84</sup>

A questo unico sacerdozio l'embolismo prefaziale collega, seguendo da vicino la dottrina conciliare (cfr. LG 10), sia il sacerdozio comune dei fedeli sia il sacerdozio ministeriale. Ed è interessante vedere come viene espressa l'articolazione tra questi due modi di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo: Egli stesso infatti non solo adorna il popolo di sua acquisizione con il sacerdozio regale, ma con fraterna bontà sceglie alcuni uomini affinché siano partecipi del suo sacro ministero per mezzo dell'imposizione delle mani. <sup>85</sup>

Vi è dunque una base comune a tutto il popolo di Dio, che è la partecipazione al sacerdozio regale. A ciò si aggiunge la scelta di alcuni uomini in vista della

<sup>83</sup> A. VANHOYE, *La novità del sacerdozio di Cristo*, «La Civiltà Cattolica» 3541 (1998) 17.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>85</sup> La traduzione italiana è senz'altro corretta dal punto di vista linguistico ma perde qualcosa della ricchezza del testo originale: «Egli comunica il sacerdozio regale a tutto il popolo dei redenti e con affetto di predilezione sceglie alcuni tra i fratelli che mediante l'imposizione delle mani fa partecipi del suo ministero di salvezza». (MR1983, 130).

partecipazione al servizio sacro: come Cristo è venuto per servire e dare la sua vita in riscatto per molti (cfr. Mc 10,45), così il ministro è scelto per servire il popolo di Dio e gli viene comunicato lo Spirito necessario a questo scopo per mezzo dell'imposizione delle mani.

Non ci soffermiamo sul resto del prefazio perché esula dal nostro tema occuparci della descrizione dei compiti ministeriali. Basti qui ricordare come il testo eucologico prenda in considerazione principalmente la rinnovazione del sacrificio della redenzione del genere umano, e la santificazione del popolo in genere; viene anche ricordata la necessità che i ministri si conformino a Cristo consegnando la loro vita per essere testimoni dell'amore di Dio.

### III. CONCLUSIONI

Lo studio fin qui condotto ci porta ad alcune conclusioni, benché interlocutorie.

Innanzitutto dalla storia della celebrazione si evince il suo stretto legame con l'iniziazione cristiana: la *Missa chrismatis* nasce nel contesto della preparazione alla Pasqua allo scopo di provvedere gli olii necessari per l'amministrazione del battesimo e della confermazione. Tutte le formule eucologiche antiche e molte delle contemporanee evidenziano questo legame, come pure il posizionamento all'interno dell'anno liturgico, in prossimità della grande veglia pasquale, luogo originario dei sacramenti dell'iniziazione.

L'attuale liturgia della Parola mette in evidenza il ruolo messianico di Cristo e come tale compito venga proseguito nella Chiesa attraverso i sacramenti. In questo senso si può dire che in primo piano si trova il tema dell'unzione di Cristo e come tale unzione sia all'origine di tutte le unzioni nella Chiesa.

Infine la preghiera di consacrazione del crisma focalizza l'attenzione sulla testimonianza e sulla deputazione al culto quali dimensioni proprie dell'essere cristiano, senza una connotazione in senso sacerdotale ministeriale.

Pertanto si può evincere che la Messa crismale, così come viene celebrata oggi nella Chiesa latina, manifesta una chiara connotazione nella direzione del sacerdozio comune dei fedeli. Infatti il tema dell'unzione di Cristo e del suo sacerdozio, che si trovano al centro della celebrazione, porta a considerare innanzitutto l'unzione iniziatica e successivamente e subordinatamente quella ministeriale: nell'ordine cronologico un cristiano è prima di tutto unto quale *alter Christus* e solo successivamente può essere unto in ordine al sacerdozio ministeriale. Inoltre non va dimenticato che il sacerdozio ministeriale esiste in funzione e a servizio di quello regale e non viceversa.

L'attuale assetto della Messa crismale sembra proporre quale tema centrale quello del sacerdozio ministeriale, principalmente a causa della rinnovazione delle promesse presbiterali. Esse vennero inserite in questa celebrazione a causa

della lodevole preoccupazione per il clero e il sostegno dei presbiteri. Ma tale preoccupazione ha portato ad andare oltre quanto era da attendersi, finendo per interpretare questa celebrazione nella linea del solo sacerdozio ministeriale.<sup>86</sup> In questo senso è logico che oggi la Messa crismale sia pressoché sconosciuta ai fedeli e tutt'al più considerata la "Messa dei preti".<sup>87</sup>

A nostro parere questa lettura "clericale" nasce da una non corretta interpretazione dei segni.

Il fulcro della celebrazione è il crisma, non il chierico. E il crisma ha ovviamente a che fare con il sacerdozio, ma non primariamente con il sacerdozio ministeriale, bensì con il sacerdozio di Cristo, e quindi con la dimensione sacerdotale dell'esistenza cristiana nel suo senso più generale.<sup>88</sup> Solo in maniera derivata il crisma ha a che fare con il ministero presbiterale ed episcopale, quasi a voler mostrare in maniera plastica l'evento spirituale avvenuto con l'imposizione delle mani, tanto che le unzioni delle mani e del capo sono riti esplicativi e non, come nel caso della Confermazione, segno sacramentale.

Il comprensibilissimo desiderio di sostenere i sacerdoti nella loro vocazione ha portato ad una deriva del significato della celebrazione crismale, con un tentativo di piegare la celebrazione ai pur nobili fini pastorali. Ma lo studio teologico-liturgico della celebrazione ci permette di tornare a dare il giusto peso ai diversi elementi.

<sup>86</sup> È interessante l'affermazione dello stesso Bugnini a proposito dell'idea di trasformare la Messa crismale in una festa sacerdotale: «I liturgisti più severi accolsero la cosa contrariati; a malincuore si rassegnarono a dare addio alla liturgia, vecchia di secoli, che ricamava la *Missa chrismatis* intorno alla consacrazione degli olii, fondamento di ogni consacrazione nella Chiesa e in preparazione immediata del battesimo dei catecumeni la notte pasquale. Ma poco alla volta l'idea della nuova impostazione entrò, e finalmente tutti riconobbero che il fondamento pastorale della proposta era suadente e valeva la pena di sacrificare un affetto tradizionale»: BUGNINI, *La riforma liturgica, 1948-1975*, 128. Sorprende che si qualifichi di "affetto tradizionale" quello che è il senso teologico di una celebrazione, a maggior ragione perché la nuova *Missa chrismatis* non perde affatto il crisma quale suo centro di senso, tanto da continuare a dare il nome alla celebrazione.

<sup>87</sup> Viene inoltre spontaneo chiedersi perché scegliere la Messa crismale come luogo della rinnovazione delle promesse sacerdotali, se la commemorazione dell'istituzione del sacerdozio è sempre stata la Messa *in Cena Domini*. Chiaramente hanno prevalso ragioni di ordine pratico: la Messa *in Cena Domini* viene celebrata da ciascun sacerdote nella propria comunità, mentre l'occasione di avere tutti i presbiteri riuniti intorno al proprio Vescovo è più unica che rara.

<sup>88</sup> In questo senso sono molto esplicite le parole di Jounel: «L'onction spirituelle reçue par Jésus, lors de son incarnation et de son baptême, est communiquée aux membres de son corps par le baptême et la confirmation; elle consacre, à un titre spécial, les ministères de l'évêque et du prêtre. C'est donc en référence à cette consécration sacerdotale du peuple chrétien, dont évêques et prêtres sont les ministres, que la consécration du chrême reçoit sa signification»: JOUNEL, *La consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles*, 73.

## ABSTRACT

L'articolo indaga la nascita, l'evoluzione storica e la teologia della Messa crismale con l'obiettivo di farne emergere spunti rilevanti per una teologia del sacerdozio comune dei fedeli. Nella prima parte si riassumono per sommi capi i principali snodi relativi alla storia della celebrazione, mettendo in evidenza in particolare il rapporto esistente tra la *Missa chrismatis* e i sacramenti dell'iniziazione cristiana. La seconda parte è dedicata allo studio teologico-liturgico della Messa crismale secondo l'*editio typica tertia* del Messale romano; si studiano alcuni elementi eucologici e parte della Liturgia della Parola, mostrandone gli elementi significativi per una teologia del sacerdozio comune.

The article investigates the birth, the historical evolution and the theology of the Chrism Mass with the aim of bringing out relevant cues for a theology of the common priesthood of the faithful. In the first part we summarize the main issues related to the history of the celebration, highlighting in particular the relationship between the *Missa chrismatis* and the sacraments of Christian initiation. The second part is dedicated to the theological-liturgical study of the Chrism Mass according to the *editio typica tertia* of the Roman Missal; some eucological elements and part of the Liturgy of the Word are studied, showing the significant elements for a theology of the common priesthood.