

Laici oggi

Collana di studi

a cura del Pontificio Consiglio per i Laici

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

«State saldi nella fede...»

Alla riscoperta dell'iniziazione cristiana



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

2013

In copertina: *Monogramma di Cristo*, sec. IV,
Musei Vaticani, Museo Pio Cristiano

© Copyright 2013 – Libreria Editrice Vaticana
00120 Città del Vaticano
Tel. 06 698 81032 – Fax 06 698 84716

ISBN 978-88-209-8958-3

www.vatican.va
www.libreriaeditricevaticana.com

INTRODUZIONE

In considerazione del rinnovato interesse per la formazione dei fedeli laici che caratterizza gli orientamenti pastorali della Chiesa negli ultimi decenni, il Pontificio Consiglio per i Laici ha raccolto in un unico volume alcune sue pubblicazioni sui sacramenti dell'iniziazione cristiana. Battesimo, Confermazione ed Eucaristia, e l'itinerario catechetico che essi implicano e ad essi conduce, stanno infatti al cuore di ogni autentica pedagogia della fede. Anche la XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi su "La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana" (7-28 ottobre 2012), voluta dal Santo Padre Benedetto XVI per dare nuovo slancio alla missione della Chiesa, ha riproposto all'attenzione del Popolo di Dio il processo formativo di iniziazione cristiana: ancora una volta in tale processo è stato riconosciuto da più parti lo strumento catechetico fondamentale per la trasmissione della fede agli uomini del nostro tempo. Difatti, come indica chiaramente il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, l'itinerario di iniziazione cristiana persegue obiettivi basilari e irrinunciabili: «Con i sacramenti dell'iniziazione cristiana, il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia, sono posti i *fondamenti* di ogni vita cristiana. "La partecipazione alla natura divina, che gli uomini ricevono in dono mediante la grazia di Cristo, rivela una certa analogia con l'origine, lo sviluppo e l'accrescimento della vita naturale. Difatti i fedeli, rinati nel santo Battesimo, sono corroborati dal sacramento della Confermazione e, quindi, sono nutriti con il cibo della vita eterna nell'Eucaristia, sicché, per effetto di questi sacramenti dell'iniziazione cristiana, sono in grado di gustare sempre più e sempre meglio i tesori della vita divina e progredire fino al raggiungimento della perfezione della carità"».¹

¹ N. 1212. La citazione è tratta dalla costituzione apostolica *Divinae consortium naturae* di Paolo VI, *AAS* 63 (1971), 657.

Grazie alla valorizzazione di tutte le dimensioni ecclesiali, dogmatiche, etiche ed esistenziali implicate dai sacramenti dell'iniziazione, l'itinerario catechetico che a essi gradualmente conduce permette a chi lo percorre di riscoprire il valore e la bellezza della vita cristiana in ogni suo aspetto, tanto nella spiritualità personale, quanto nella pubblica testimonianza. Per questa ragione il Santo Padre Benedetto XVI già nella *Sacramentum caritatis* esortava a verificare «l'efficacia degli attuali percorsi di iniziazione, affinché il cristiano dall'azione educativa nelle nostre comunità sia aiutato a maturare sempre di più, giungendo ad assumere nella sua vita un'impostazione autenticamente eucaristica, così da essere in grado di dare ragione della propria speranza in modo adeguato per il nostro tempo». ² Pertanto, per il Papa, vanno «proposte ai giovani e agli adulti esperienze di catechesi e di spiritualità che permettano di percorrere un cammino di riscoperta della fede in modo maturo e consapevole, per assumere poi un coerente impegno di testimonianza». ³ L'intima connessione tra la formazione cristiana e la missione viene costantemente rilevata dal magistero di Benedetto XVI: «La riscoperta del valore del proprio Battesimo è alla base dell'impegno missionario di ogni cristiano, perché vediamo nel Vangelo che chi si lascia affascinare da Cristo non può fare a meno di testimoniare la gioia di seguire le sue orme». ⁴ Infatti, «Battesimo e fede sono inseparabili. Il Battesimo è il sacramento della fede». ⁵ D'altronde il Santo Padre nella lettera apostolica *Porta fidei*, con la quale ha indetto l'Anno della fede (11 ottobre 2012 – 24 novembre 2013), ha voluto caratterizzare anche questo anno di riflessione e di conversione come riscoperta della centralità del Battesimo: «La “por-

² BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, n. 18.

³ ID., *Angelus*, 29 ottobre 2006, in: “Insegnamenti” II, 2 (2006), 529.

⁴ *Ibid.*

⁵ ID., *Lectio divina al clero di Roma per l'inizio della Quaresima*, 23 febbraio 2012, in: “L'Osservatore Romano”, 25 febbraio 2012, 5.

ta della fede” (cfr. *At* 14, 27) che introduce alla vita di comunione con Dio e permette l’ingresso nella sua Chiesa è sempre aperta per noi. È possibile oltrepassare quella soglia quando la Parola di Dio viene annunciata e il cuore si lascia plasmare dalla grazia che trasforma. Attraversare quella porta comporta immettersi in un cammino che dura tutta la vita. Esso inizia con il Battesimo (cfr. *Rm* 6, 4), mediante il quale possiamo chiamare Dio con il nome di Padre, e si conclude con il passaggio attraverso la morte alla vita eterna, frutto della risurrezione del Signore Gesù che, con il dono dello Spirito Santo, ha voluto coinvolgere nella sua stessa gloria quanti credono in lui (cfr. *Gv* 17, 22)». ⁶

Sembra opportuno in questa sede ricordare che nel linguaggio della Tradizione e del magistero i termini “Battesimo” e “iniziazione cristiana” spesso si equivalgono e di fatto si dimostrano intercambiabili. Il termine “Battesimo”, inteso in questo senso, include tanto gli altri sacramenti dell’iniziazione, quanto il percorso catechetico ed esistenziale necessario per essere incorporati a pieno titolo alla Chiesa. Anche nel magistero di Benedetto XVI le considerazioni sul Battesimo sono riferite sovente a tutto il percorso dell’iniziazione, evocato dal Papa in più di un’occasione, soprattutto proponendo un’interpretazione mistagogica dei segni e delle parole che costituiscono i riti, come quando ha spiegato il significato degli oli nella Messa crismale: «Nella liturgia di questo giorno si benedicono [...] tre oli. [...] C’è innanzitutto l’olio dei catecumeni. Quest’olio indica come un primo modo di essere toccati da Cristo e dal suo Spirito – un tocco interiore col quale il Signore attira le persone vicino a sé. Mediante questa prima unzione, che avviene ancora prima del Battesimo, il nostro sguardo si rivolge quindi alle persone che si mettono in cammino verso Cristo – alle persone che sono alla ricerca della fede, alla ricerca di Dio. L’olio dei catecumeni

⁶ Id., Lettera apostolica in forma di motuproprio *Porta fidei*, n. 1.

ci dice: non solo gli uomini cercano Dio. Dio stesso si è messo alla ricerca di noi. Il fatto che egli stesso si sia fatto uomo e sia disceso negli abissi dell'esistenza umana, fin nella notte della morte, ci mostra quanto Dio ami l'uomo, sua creatura. Spinto dall'amore, Dio si è incamminato verso di noi». ⁷ L'iniziazione cristiana mette dunque in evidenza innanzitutto l'iniziativa di Dio, che è all'origine di ogni vocazione e vuole condurre alla fede, vale a dire alla risposta dell'uomo, attraverso un avvicinamento progressivo: «la fede è un cammino di illuminazione: parte dall'umiltà di riconoscersi bisognosi di salvezza e giunge all'incontro personale con Cristo, che chiama a seguirlo sulla via dell'amore. Su questo modello sono impostati nella Chiesa gli itinerari di iniziazione cristiana, che preparano ai sacramenti del Battesimo, della Confermazione (o Cresima) e dell'Eucaristia». ⁸ In un'altra catechesi a carattere mistagogico, commentando la parola che accompagna i riti pre-battesimali, il Santo Padre ha fornito una straordinaria sintesi del significato dell'iniziazione cristiana: «questa parola si presenta in tre elementi: rinunce, promesse, invocazioni. Importante è che queste parole quindi non siano solo parole, ma siano cammino di vita. In queste si realizza una decisione, in queste parole è presente tutto il nostro cammino battesimale – sia prebattesimale, sia postbattesimale; quindi, con queste parole, e anche con i simboli, il Battesimo si estende a tutta la nostra vita. Questa realtà delle promesse, delle rinunce, delle invocazioni è una realtà che dura per tutta la nostra vita, perché siamo sempre in cammino battesimale, in cammino catecumenale, tramite queste parole e la realizzazione di queste parole. Il sacramento del Battesimo non è un atto di un'ora, ma è una realtà di tutta la nostra vita, è un cammino di tutta la nostra vita». ⁹ Che i fedeli siano sempre “in

⁷ ID., *Omelia della Santa Messa del Crisma*, 21 aprile 2011, in: “Insegnamenti” VII, 1 (2011), 491.

⁸ ID., *Angelus*, 29 ottobre 2006, cit.

⁹ ID., *Apertura del Convegno ecclesiale della diocesi di Roma*, 11 giugno 2012, in: “L'Osservatore Romano”, 13 giugno 2012, 7.

cammino battesimale”, che imparino a vivere progressivamente e ogni giorno ciò che i sacramenti dell’iniziazione significano: ecco chiaramente delineato il primo obiettivo dell’iniziazione cristiana e al tempo stesso la preoccupazione della Chiesa del nostro tempo. D’altra parte anche la dimensione missionaria del “cammino battesimale” è pienamente significata nei riti dell’iniziazione, in particolare nel sacramento della Confermazione o Cresima, la cui importanza nelle parole di Benedetto XVI risalta in modo particolare in riferimento a questo tempo di nuova evangelizzazione: «Battesimo e Confermazione costituiscono l’ingresso in questo popolo di Dio, che abbraccia tutto il mondo; l’unzione nel Battesimo e nella Confermazione è un’unzione che introduce in questo ministero sacerdotale per l’umanità. I cristiani sono popolo sacerdotale per il mondo. I cristiani dovrebbero rendere visibile al mondo il Dio vivente, testimoniarlo e condurre a lui. [...] Abbiamo motivo di gridare in quest’ora a Dio: “Non permettere che diventiamo un non-popolo! Fa’ che ti riconosciamo di nuovo! Infatti, ci hai unti con il tuo amore, hai posto il tuo Spirito Santo su di noi. Fa’ che la forza del tuo Spirito diventi nuovamente efficace in noi, affinché con gioia testimoniamo il tuo messaggio!”».¹⁰

Il Pontificio Consiglio per i Laici, per la natura stessa delle sue funzioni, si è occupato sin dai suoi inizi delle questioni connesse all’iniziazione, dato che la vocazione e la missione dei *christifideles laici* scaturisce proprio da questi tre sacramenti. In particolare, negli anni che hanno preceduto e seguito immediatamente il Grande Giubileo del 2000, il nostro dicastero ha dedicato a ciascuno di questi sacramenti un’Assemblea plenaria, approfondendone la dimensione liturgica, teologica e pastorale: nel 1997 l’Assemblea ha studiato l’iniziazione cristiana in generale e il Battesimo in particolare, come

¹⁰ Id., *Omelia della Santa Messa del Crisma*, 21 aprile 2011, in: “Insegnamenti” VII, 1 (2011), 494.

anche la questione del catecumenato pre e postbattesimale; nel 1999 è stato affrontato il tema della Confermazione, dei carismi nella vita dei fedeli laici e della maturità della fede; infine, nel 2002 la riflessione è stata centrata sull'Eucaristia nelle sue molteplici implicazioni, ancora sull'iniziazione cristiana e infine sulla domenica, il giorno del Signore. Di ogni Assemblea plenaria sono stati pubblicati gli atti, che raccolgono tutte le relazioni, tenute da personalità di grande rilievo intellettuale ed ecclesiale. I tre volumi sono usciti a suo tempo contrassegnati da un titolo analogo, data l'unità di fondo dei temi trattati: *Riscoprire il Battesimo*, pubblicato nel 1998, *Riscoprire la Confermazione*, del 2000, *Riscoprire l'Eucaristia*, del 2004.¹¹ Vede la luce pertanto questa nuova pubblicazione, che raccoglie in un unico volume le relazioni tenute in quelle tre Assemblee, in una visione unitaria e coerente dei temi trattati.

I testi che presentiamo, già a una rapida scorsa si impongono per la loro estrema attualità. Per collocarli correttamente bisogna tenere conto che si tratta di espressioni diverse ma convergenti dell'autentica ricezione del Concilio Vaticano II nella vita della Chiesa a vari livelli. I veri frutti del Concilio attengono da un lato alla riscoperta della centralità della fede in Cristo, unico Signore, nella piena comunione con la Chiesa, Popolo di Dio animato dalla complementarità dei doni gerarchici e carismatici, e, dall'altro, a un rinnovato entusiasmo per l'opera di evangelizzazione, che coinvolge tutte le membra del Corpo di Cristo e i fedeli laici in particolare. Si leggano sotto questa luce specialmente i contributi di Messori, Monléon e Boffo. Dal punto di vista del metodo, è importante sottolineare che l'aspetto liturgico e quello teologico dei sacramenti dell'iniziazione non sono trattati separatamente, come era prassi comune nella manualistica preconci-

¹¹ I tre volumi, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, sono stati pubblicati in italiano, inglese, francese e spagnolo.

liare, ma risultano perfettamente e inseparabilmente integrati, come si può constatare ad esempio nelle relazioni di Castellano, di Elberti e di Tamburrino: una testimonianza inequivocabile della effettiva ricezione della dottrina espressa dal Concilio Vaticano II, in particolare dalla costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*. Pertanto, anche la dimensione catechetico-pastorale, su cui si soffermano gran parte dei contributi, scaturisce spontaneamente dalla trattazione delle questioni sacramentali, mettendo al riparo da riduzionismi o deviazioni pericolose per la fede, come risulta, tra l'altro, dalle relazioni di Stafford, Calisi, Paglia e Meyer. Si configura così un itinerario di iniziazione cristiana strutturato essenzialmente come un catecumenato, riscoperto nella sua piena validità ed efficacia sia come preparazione al Battesimo per gli adulti, sia come riscoperta della fede e delle sue ricchezze per i già battezzati, come sottolinea tra gli altri in modo particolare Elberti: veniamo così a trovarci pienamente inseriti nella dinamica della nuova evangelizzazione. In un tale cammino le distinte dimensioni della vita cristiana, dai contenuti dottrinali e spirituali alle esigenze morali e di testimonianza, si dimostrano rigorosamente co-essenziali, convergendo sull'unico obiettivo costituito dalla maturità della fede, come evidenziano, tra gli altri, Cordonnier e Prades López.

In questa sede non bisogna dimenticare che il beato Giovanni Paolo II, rivolgendosi ai partecipanti alle tre plenarie del Pontificio Consiglio dei Laici sui sacramenti dell'iniziazione cristiana, ha offerto alcune preziose osservazioni sul significato dell'iniziazione che permangono molto attuali. L'occasione prossima che caratterizzava quelle plenarie era certo la celebrazione del Grande Giubileo del 2000, ma il riferimento fondamentale, come il Papa non mancò di sottolineare, fu il Concilio Vaticano II: «il più grande evento ecclesiale dei nostri tempi, che ha fatto confluire nella Chiesa una vasta corrente di promozione del laicato nell'alveo della rinnovata consapevolezza della

Chiesa di essere mistero di comunione missionaria». ¹² L'importanza del Concilio e della sua piena ricezione stava veramente a cuore al Santo Padre: «Con il Concilio Vaticano II, “grande dono dello Spirito alla Chiesa sul finire del secondo millennio” (*Tertio millennio adveniente*, n. 36), abbiamo sperimentato la grazia di una rinnovata Pentecoste. Tanti sono i segni di speranza che ne sono scaturiti per la missione della Chiesa e io non ho mai cessato di indicarli, di sottolinearli, di incoraggiarli». ¹³ Una tale attenzione d'altra parte era dettata dall'urgenza chiaramente avvertita dal beato Giovanni Paolo II di dare una risposta allo smarrimento e alle sofferenze dell'uomo contemporaneo, spesso purtroppo condivisi da tanti cristiani, che invece avrebbero dovuto essere “sacramento di salvezza” per la nostra generazione: «come ignorare il fatto che purtroppo non pochi cristiani, dimentichi degli impegni del proprio Battesimo, vivono nell'indifferenza, cedendo al compromesso con il mondo secolarizzato? Come tacere di quei fedeli che, seppur a loro modo attivi nelle comunità ecclesiali, seguendo le suggestioni del relativismo tipico della cultura odierna stentano ad accettare gli insegnamenti dottrinali e morali della Chiesa, ai quali ogni battezzato è chiamato ad aderire?». ¹⁴ Chi era presente, porta impresso nella memoria l'incalzare delle domande rivolte dal Papa ai fedeli laici: «Che cosa ho fatto del mio Battesimo? Come rispondo alla mia vocazione? Che cosa ho fatto della mia Cresima? Ho fatto fruttificare i doni e i carismi dello Spirito? È Cristo il “Tu” sempre presente nella mia vita? È veramente piena e profonda la mia adesione alla Chiesa, mistero di comunione missionaria, così come voluta dal suo Fondatore e

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 23 novembre 2002, n. 2, in: “Insegnamenti” XXV, 2 (2002), 762.

¹³ ID., *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 1 marzo 1999, n. 3, in: “L'Osservatore Romano”, 1-2 marzo 1999, 5.

¹⁴ *Ibid.*

realizzata nella sua tradizione vivente? Nelle mie scelte sono fedele alla verità proposta dal magistero ecclesiale?...».¹⁵ Giovanni Paolo II comprendeva con la massima lucidità che l'evangelizzazione, la missione, non avrebbe potuto realizzarsi in modo efficace senza una formazione integrale e profonda, capace di liberare i cristiani dagli inganni diffusi nella mentalità relativista del mondo odierno: «Occorre ravvivare lo slancio missionario mediante la proposta di itinerari d'iniziazione cristiana per i numerosi giovani e adulti che chiedono di essere battezzati, e di un rinnovamento della formazione cristiana per coloro che si sono allontanati dalla fede ricevuta. Si tratta, in effetti, della questione fondamentale dell'educazione alla fede e nella fede, in un'epoca in cui la capacità di trasmettere la fede nella continuità della tradizione sembra aver perduto il suo vigore».¹⁶ La validità dell'itinerario di iniziazione cristiana, coronato e vivificato dalla forza oggettiva dei sacramenti a cui tende, era per il Papa la risposta più efficace alle sfide della secolarizzazione, perché, proprio per sua natura sacramentale, è capace di integrare tutte le componenti della persona, l'intelligenza, i comportamenti, le relazioni con Dio e con il prossimo: «Soltanto una fede che affonda le radici nella struttura sacramentale della Chiesa, che si abbevera alle fonti della Parola di Dio e della Tradizione, che diventa nuova vita e rinnovata intelligenza della realtà, può rendere i battezzati effettivamente capaci di reggere l'impatto della cultura secolarizzata dominante».¹⁷

Una lettura organica, unitaria, del volume è quindi possibile e auspicabile; in questo senso il titolo del volume – *State saldi nella fede. Alla riscoperta dell'iniziazione cristiana* – vuole essere un suggerimen-

¹⁵ *Ibid.*, n. 2.

¹⁶ *Id.*, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 30 ottobre 1997, n. 3, in: "L'Osservatore Romano", 31 ottobre 1997, 5.

¹⁷ *Id.*, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici*, 21 novembre 2002, n. 3, in: "Insegnamenti" XXV, 2 (2002), 763.

to per comprendere l'insieme dei saggi proposti in una prospettiva coerente. L'espressione tipicamente paolina «state saldi nella fede»¹⁸ esprime infatti la centralità del dono teologale della fede per la vita cristiana e la necessità di rafforzarsi e di crescere senza posa nell'esercizio di questa virtù fondamentale. La seconda parte del titolo – «alla riscoperta dell'iniziazione cristiana» – evoca il percorso catechetico-liturgico di tipo catecumenale, ben noto alla Chiesa dei primi secoli, preposto a condurre all'atto di fede e alla sua piena realizzazione significata dai sacramenti dell'iniziazione, come anche la necessità, indicata dal Concilio Vaticano II e dalla riflessione che ne è scaturita, di riscoprire e attualizzare adeguatamente questo tesoro della Tradizione. Ci auguriamo dunque che il nostro volume, anche alla luce degli eventi ecclesiali intercorsi dalla prima pubblicazione di questi saggi, possa contribuire a chiarire alcune questioni importanti concernenti la formazione dei *christifideles laici* e, di conseguenza, a sostenere il loro impegno per la nuova evangelizzazione.

Card. STANISŁAW RYLKO
Presidente
del Pontificio Consiglio per i Laici

¹⁸ 1 Cor 16, 13, cfr. anche 2 Cor 1, 24, Col 2, 7 e Tt 2, 2.

PARTE I

Il Battesimo

Credere e trasmettere la fede oggi

DINO BOFFO*

OBIETTIVO: UNA MENTALITÀ DI FEDE

Come trasmettere la fede oggi? Il tema affidatomi tocca una questione che, lungi dall'essere astratta o solo teorica, affonda le radici in un'esperienza "secolare", nella vita quotidiana: farla emergere sarà la prima tappa di questa conversazione. Quindi renderò esplicite alcune tendenze culturali di questo fine millennio, che condizionano – talvolta pesantemente – il lavoro pastorale. Accennerò poi alla sfida che tali tendenze via via rappresentano per l'iniziazione cristiana, o meglio per la stessa comunicazione della fede in questo scorcio di storia umana.

Vorrei prendere le mosse da una circostanza riguardante la Chiesa italiana, una delle Chiese "storiche" del nostro Occidente. Lungo il suo cammino postconciliare ad un certo punto (il 2 febbraio 1970) fu varato il *Documento base per il rinnovamento della catechesi*, chiamato poi semplicemente "documento base", con un'espressione che ne indica la collocazione genetica di testo di partenza da cui sono poi discesi i cinque catechismi per la vita cristiana. Ebbene, nel terzo capitolo ("Finalità e compiti della catechesi") c'è un numero dedicato alla "mentalità di fede". Vi si dice: «Con la catechesi, la Chiesa si rivolge a chi è già sul cammino della fede e gli presenta la Parola di Dio in adeguata pienezza, "con tutta longanimità e dottrina" (2 Tm 4, 2), perché mentre si apre alla grazia divina, maturi in lui la sapienza di Cristo (cfr. 1 Cor 2, 15-16).

* Direttore dell'emittente televisiva TV2000

Educare al pensiero di Cristo, a vedere la storia come lui, a giudicare la vita come lui, a scegliere e ad amare come lui, a sperare come insegna lui, a vivere in lui la comunione con il Padre e lo Spirito Santo. In una parola, nutrire e guidare la mentalità di fede: questa è la missione fondamentale di chi fa catechesi a nome della Chiesa».¹

Trovo che il secondo paragrafo sia particolarmente efficace. Mi ritorna spesso alla mente proprio in rapporto alle sfide che l'essere cristiani quotidianamente pone. Dei tanti modi con cui nella comunità cristiana ci si dice ciò che va fatto, questo è tra i più felici: «Educare al pensiero di Cristo, a vedere la storia come lui, a giudicare la vita come lui, a scegliere e ad amare come lui, a sperare come insegna lui, a vivere in lui la comunione con il Padre e lo Spirito Santo». In fin dei conti ci è richiesta proprio questa progressiva identificazione con il mistero di Cristo, la sua inabitazione in noi, meglio: la nostra inabitazione definitiva in lui.

La “mentalità di fede” è un dato sintetico della temperatura cristiana, è obiettivo e misura del nostro progressivo convergere in Gesù Cristo. E impostata tale questione verrebbe da osservare che è certo non risolta, ma sicuramente inquadrata la questione della intera vita cristiana, anzi della vita *tout court*.

Potrebbe essere interessante rievocare qui che nel momento in cui la Chiesa italiana perveniva al citato documento, ossia metteva in chiaro una simile consapevolezza, proprio in quella stagione (dalla metà degli anni Sessanta ai primi anni Settanta), intorno a lei tutto si faceva più difficile. L'ambiente, l'aria... Si entrava nel pieno di quel fenomeno della “complessificazione” culturale e della vita sociale che è prodotto tra i più evidenti della modernità.

Nella società dell'assoluto pluralismo e della frantumazione dell'esperienza umana, proporsi un obiettivo di sintesi, di control-

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il rinnovamento della catechesi*, Roma 1970, n. 38, 33-34.

lo psicologico, culturale e spirituale dell'esistenza sarebbe diventato estremamente più arduo, se non praticamente impossibile.

Un obiettivo così audace presto non verrà nemmeno più proposto. Ci si accontenterà di mete parziali e di propositi più circoscritti, se non ridotti.

Eppure, se – per dirla con Shakespeare – «la maturità è tutto»,² se raggiungerla è ambizione proporzionata alla qualità di ogni uomo vero, approdare alla “maturità di fede” è, e deve essere, l'aspirazione irriducibile di ciascun cristiano, perché essa indica il possesso pieno della mentalità di fede, non malgrado questo mondo, ma dentro e grazie ad esso. Al punto che il grande quesito sull'iniziazione cristiana e sulla trasmissione della fede si potrebbe porre pure in quest'altro modo: Che cosa favorisce o che cosa ostacola, nella cultura occidentale di oggi, l'acquisizione di una mentalità di fede? È questo in realtà il nostro interrogativo.

Ho parlato di “cultura occidentale” odierna. E mi scuso moltissimo per questa restrizione geografica. Ma nel mio discorrere è orizzonte obbligatorio perché è quello entro il quale io vivo, e del quale posso sperare di dire qualcosa di sensato.

Non rinuncio però a segnalare che il discernimento nell'ambito degli specifici contesti culturali è uno stadio fondamentale di ogni evangelizzazione della cultura. A questo riguardo uno scrittore di questioni spirituali, l'americano William Barry, avverte che l'influenza che la cultura esercita su di noi sfugge spesso alla nostra coscienza, e che noi – persone acculturate – abbiamo bisogno di scoprire in che misura siamo in grado di diventare abbastanza liberi dalla nostra cultura da essere credenti. Si è anche rilevato che le pressioni della cultura dominante di oggi gettano molte persone in una scoraggiante desolazione culturale. Il che non comporta subito una crisi di fede,

² W. SHAKESPEARE, *Re Lear*, V, 2.

ma certo un affievolimento della disposizione alla fede, là dove l'immaginazione umana viene inibita dalla banalità, impedendo quindi alle persone di essere libere – responsabilmente libere – nei confronti della Rivelazione. O più precisamente nei confronti dell'ascolto da cui la fede deriva.

È l'annosa questione dei "blocchi culturali" che spesso isteriliscono la creatività e dunque la gioia della fede. Da questo *gap* tuttavia non possiamo lasciarci fatalisticamente spaventare ma, vincendo la desolazione, dobbiamo approdare alla consolazione: sì, perché noi siamo davvero consolati, approdo psicologico e spirituale per esercitare un discernimento autentico, individuando senza ansie *chance* e ostacoli, e convertendo la nostra volontà.

Mi sia consentito citare qui *Atti* 17, Paolo all'Areopago. Raramente lo si cita per la magnanimità del discorso paolino, profondamente diverso dalle reazioni iniziali dell'Apostolo nei riguardi di Atene. Mentre attendeva ad Atene Sila e Timoteo, «egli fremeva [...] al vedere la città piena di idoli» (v. 16). Il rischio anche per noi è di lasciarci sopraffare vedendo d'intorno solo forme piatte e vacue.

Ma sull'Areopago, il tono cambia. Paolo fa un discorso tutto volto a cogliere i segni potenzialmente positivi presenti in quella situazione culturale: dietro la freddezza delle apparenze c'è fame spirituale.

Occorre che sappiamo anche noi percepire i segni di autenticità presenti nella nostra cultura. Per contribuire a far evolvere positivamente queste situazioni. E anche come prova del nostro essere consolati.

PROFILI UMANI DI OGGI

Dicevo all'inizio che avrei elencato alcuni *trend* culturali che condizionano il lavoro pastorale. Arrivato sul punto preferisco parlare, più che di correnti di pensiero, di "uomini", tratteggiando alcuni "profili" dell'uomo a cui siamo *oggi* chiamati ad annunciare Gesù Cristo. Un oggi che forse sfuma già nel futuro immediato, giacché mai come adesso il

tempo corre. I profili umani delineati non sono tutti quelli possibili, né l'ordine è quello giusto, ammesso che uno giusto ci sia.

1. *Homo electricus*. È il cittadino del villaggio globale. Mondo-visione, teleconferenze, internet e telefonini cellulari gli permettono di essere presente in ogni dove senza spostarsi. La velocità di quest'uomo è la stessa degli elettroni.

Tutto cominciò con Galvani e la sua scoperta. L'elettricità e le sue applicazioni. Prima il telegrafo, poi il telefono, poi la radio, poi il televisore. Infine il computer.

Con l'elettricità le distanze si accorciano, il mondo si contrae. Il villaggio diventa globale, cioè assume le dimensioni stesse del globo terrestre.

Mentre l'orizzonte dell'*homo electricus* si allarga, e in pochi secondi su internet egli vola dall'Italia al Giappone, dalla Francia agli USA, da Singapore a Sydney e Città del Capo, cresce la sua tendenza a rinchiudersi. Una sorta di bilanciamento psicologico ed esistenziale, quasi un nuovo *horror vacui*. Certo, ha paura di perdersi dentro la rete di questa comunicazione cosmica. Prova angoscia, ha bisogno di intimità, di tenerezza. E intanto sorgono nuovi campanilismi, più aspri. Nazionalismi nuovi e più feroci di quelli di ieri.

A quest'uomo dovremo dire che solo Cristo riempie il cuore, solo lui lo colma e lo sazia. Non le cose, le tante, tantissime cose. Non i brividi degli spostamenti in spazi sterminati. Per non perdersi, leggerissima molecola, anzi impalpabile atomo, è importante radicarsi, innestarsi al tronco. Risalire al proprio picciolo, e attraverso questo riscoprire la propria radice, la propria identità.

Cristiano: *di* Cristo. Genitivo di appartenenza. Come uno schiavo. Ma egli appartiene al Signore che libera da ogni oppressione.

Homo electricus: è ammaliato e spaventato. Gli gira la testa. Prova un gran desiderio di accasamento, di comunità. Gli va annunciato che Cristo non lo isola, ma lo inserisce in una comunità concreta, tangibile, fatta di uomini e luoghi reali, non solo virtuali.

2. *Homo cyberneticus*. Figlio dell'*homo electricus*, è oggi giovanissimo, quasi appena nato, ma ci attende alla grande dietro le porte del terzo millennio. Figlio e, insieme, suo compimento, va oltre.

È l'uomo *cyborg* (= *cybernetic* + *organism*: nuovo innesto, nuovo composto). Per qualcuno, è addirittura il post-uomo.

Facciamo un passo indietro. La storia dell'uomo è anche la storia degli "accessori", che "prolungano" il suo corpo, potenziandolo. Una storia iniziata migliaia di anni fa per arrivare fino a oggi. Per esempio, ora sto usando una penna: questa prolunga e potenzia il mio dito.

La bicicletta, i pattini, l'automobile prolungano le nostre gambe. L'altoparlante, il microfono, il telefono: la nostra voce. La TV: anche i nostri occhi. Vediamo e sentiamo a distanze inimmaginabili.

Oggi il processo sta arrivando a soglie insondabili: il post-uomo nel quale il confine tra umano e meccanico si confonde, sfuma.

Il computer potenzia il nostro cervello, occhi, bocca, orecchie, mani... Presto sarà semplice (!) collegare direttamente il cervello alla macchina. Speciali microchip ci daranno una memoria prodigiosa. I nostri organi difettosi già vengono sostituiti.

Noi saremo (in parte) le nostre macchine. Il ventunesimo secolo vedrà un uomo psicologico sensoriale, radicalmente nuovo. Si riuscirà ad allungare la vita; nasceranno le intelligenze artificiali, forse scopriremo gli ultimi mattoni della vita e saremo tentati di ricostruirla a piacimento. Forse nasceranno i primi cloni di uomo, dopo quelli della rana e della pecora: scenari ancora poco indagati a volte. Stravaganti e inquietanti. Da cui ci sottraiamo volentieri.

Che uomo sarà il post-uomo? Sarà più vicino a Cristo o più lontano da Cristo? E che cosa fare come Chiesa?

Il processo, come ogni processo tecnologico, non può essere fermato. Ma può essere governato. Deve esserlo. L'uomo che si trasforma deve restare uomo. Deve – pur inventando, creando – non delirare e continuare a riconoscersi creatura.

Da una parte, deve avere consapevolezza dei limiti della scienza, che non risolve i problemi del senso e del significato, e si pone nella prospettiva del come, non del perché della vita. Dall'altra, deve preoccuparsi della salvaguardia delle vere capacità della scienza, contrastando lo scientismo, lo scetticismo, o le derive del magismo e dello spiritismo.

3. *Homo videns*. È l'uomo che per la propria conoscenza del mondo e per i propri contatti col mondo si affida in gran parte alla televisione. Peccato però che la televisione non si limiti a raccontare, a mostrare la realtà quale essa è, ma pretenda di produrla. E così la realtà virtuale copre la realtà effettuale, fino a fagocitarla. Quest'uomo non lo sa, ma è soggetto – servo? – della videocrazia.

Esiste solo ciò a cui la TV consente di esistere. È la prevalenza dei sensi sulla riflessione razionale; la prevalenza dell'immaginazione guidata sulla fantasia.

Il martellamento televisivo crea disorientamento, calo della forza di concentrazione, abbassamento della soglia critica. Omologazione. Il risultato è un uomo *videns*, più che *sapiens*.

Come annunciare Cristo-Verbo a un uomo che rinuncia sempre più al pensiero? Che non solo rinuncia, ma che non sa essere soggetto autonomo, protagonista? Un uomo al quale le parole libertà e salvezza dicono sempre meno?

Da un lato, bisogna incoraggiare la trasformazione della TV, toglierle potere. Minare la videocrazia, contrastarla, facendo TV di qualità. Dall'altro, migliorare il palato – rovinato – dell'uomo *videns*.

Scuoterlo dal torpore, insinuandogli il gusto di dominare l'evento, non di esserne dominato. Il gusto di pensare: tornare a pensare in pro-

prio, a pensare scenari diversi. A far coesistere la lettura con l'esposizione al video. Instillargli dei dubbi, degli interrogativi. Arrivare a fargli cogliere l'urgenza di rafforzare il proprio senso critico. Solo se aiutiamo quest'uomo a lasciar emergere domande autentiche e profonde potremo, dolcemente e fermamente, suggerire la risposta: Gesù Cristo.

4. *Homo œconomicus*. Il suo cuore è là dove ci sono competizioni – non importa se esasperate –, traffico, potere. Denaro. Non è né buono né cattivo: o meglio, egli tende a sottrarsi a simili verifiche e definizioni. Il mercato – si dice – è al di là del bene e del male, perché ha leggi proprie, insindacabili.

L'*homo œconomicus* è l'uomo della globalizzazione economica. Del mondo in cui il crollo della Borsa indonesiana determina un corrispettivo crollo a Hong Kong. Minaccia Tokyo, New York, l'Europa.

È l'uomo dell'interconnessione aziendale, che passa da condizioni agricole a condizioni superindustriali solo in forza del trasferimento di capitali.

La globalizzazione trasferisce capitali ingentissimi passando sulla testa dei popoli, e si ferma in mezzo a questi solo per necessità di risparmio sulla manodopera.

Le *chance* sono già abbastanza evidenti: circolazione di opportunità, sviluppo, crescita del benessere, uscita da condizioni subumane. Una maggiore responsabilizzazione collettiva. Ma anche i rischi: una nuova schiavizzazione, l'assoggettamento di alcuni popoli al benessere parassitario di altri, la prevalenza del *business* su ogni altro criterio o preoccupazione. Jiang Zemin può andare negli USA senza sentirsi sfidato sulle libertà nel fronte interno cinese. *Business is business*. Può arrivare ad un'applicazione singolare della teoria di Einstein: «La relatività – ha detto al “Washington Post” senza che ciò destasse una piega di stupore nel mondo occidentale – non vale solo per la scienza, ma anche per la politica... Democrazia e diritti umani sono concetti relativi, non assoluti».

Ma il padrone chi è, oggi, in ultima istanza? È una domanda che lascio senza risposta. Spesso una buona domanda è più preziosa di risposte approssimative e frettolose.

Una versione di quest'*homo aconomicus* è l'uomo consumista, apparentemente il più fortunato della catena dell'economia mondiale. Apparentemente. Peccato, infatti, che la società dei consumi non ci spinga a desiderare troppo, ma troppo poco. Veniamo distolti dalla nostra autentica libertà. Che resta una libertà da ridestare.

5. *Homo adulescens*. È l'eterno fanciullone. Che non vuol crescere e non è aiutato a crescere, perché a nessuno interessa che cresca. È l'adulto non cresciuto perché perso nel suo narcisismo, con il suo disperato bisogno di essere ascoltato, accontentato, amato. Non pensa che il modo migliore per vivere davvero è ascoltare, guardare, contemplare, amare lui gli altri.

È l'uomo frammentato, disperso, che tiene tra le mani i pezzi del giocattolo senza cercarne i nessi logici. Testimone della sconnessione accettata come sistema di pensiero e di vita, impregnata di nichilismo.

È l'uomo rimpiccolito, incamminato sul sentiero del pensiero debole o del "debolismo" della ragione, contrassegno di un'epoca di decadenza. *Homo minimalis*. Con una mentalità dequalificata.

Cristo coinvolge l'*homo adulescens*. E a quello che si è autoridotto dice, come sulla tomba di Lazzaro: *Veni foras*. Rialzati e cammina.

Cristo gli ridà le sue misure proprie, gli destà le sue dimensioni costitutive. Solo Cristo può farlo crescere, facendolo uscire da sé, risvegliandogli la voglia di essere. Di essere libero. In piedi.

Attenzione: tanti *homines adulescentes* formano una società ripiegata su sé stessa, che succhia – al prossimo, alla natura... – succhia e prosciuga, senza pensare al futuro, senza domani.

Cristo sconvolge la *societas adulescens* perché le restituisce un futuro, un progetto.

In un certo senso è ciò che il nostro amatissimo Papa ha chiesto ai giovani cattolici di tutto il mondo convenuti a Parigi. Ed è il senso, ad esempio, del progetto culturale della Chiesa italiana. Restituire al nostro futuro un senso, una meta, un'identità. Cristo è questo senso proprio per l'uomo di oggi.

L'iniziazione cristiana. Aspetti teologico-pastorali

GUY CORDONNIER*

Il rapido sviluppo del catecumenato è uno degli aspetti più vivi della Chiesa in Francia. In vent'anni, il numero dei catecumeni adulti è passato da novecento a oltre undicimila. E sono attualmente tredicimila i cristiani che accompagnano il loro cammino nei due anni di preparazione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana. Abbastanza giovani nell'insieme – la metà dei catecumeni ha dai venti ai trent'anni – il loro profilo socio-professionale rispecchia più l'immagine della popolazione francese e meno quella dei cattolici praticanti, più anziani e più rurali (il trentatré per cento dei catecumeni è costituito da operai, impiegati o personale di servizio. Il venticinque per cento da studenti, quadri o liberi professionisti. Il settanta per cento sono donne. L'ottanta per cento sono nati in Francia. Gli altri vengono da Africa, Estremo Oriente o Maghreb. L'ottanta per cento dichiarano di non essere mai appartenuti a una religione. Il tre e nove per cento confessavano la religione islamica).

Questo fenomeno fa riflettere. È un dato di fatto che, globalmente, le situazioni pastorali sono sempre più “catecumenali”. Né manca chi arriva ad affermare che tutta la Chiesa dovrebbe essere catecumenale.

Dinanzi all'inflazione del termine, non è senza importanza cercare di capire esattamente cosa significhi. E il tentativo di descrivere il catecumenato e i rischi pastorali che esso comporta deve accom-

* Sacerdote della diocesi di Versailles (Francia), già direttore del Servizio nazionale francese del Catecumenato, è attualmente parroco della parrocchia di Notre Dame a Versailles.

pagnarsi a quello d'individuare le conseguenze concrete per la vita della Chiesa.

L'INIZIAZIONE CRISTIANA E LA SUA SPECIFICITÀ

Il tempo del catecumenato, che è un periodo d'iniziazione cristiana, ha lo scopo di aiutare le persone a conoscere meglio Dio che si rivela loro, a divenire liberamente discepoli di Cristo, a entrare nel mistero di una vita animata dallo Spirito Santo, a prendere posto nella Chiesa quale essa è.

Questa iniziazione può paragonarsi al tirocinio dell'apprendista che impara il mestiere ripetendo i gesti del maestro. Nel caso specifico, nel maestro non c'è la volontà di nascondere o mantenere un segreto, ma egli stesso non sempre sa cosa sa fare. Non è né un insegnante né un educatore. La sua missione è dare una testimonianza. Non trasmette all'iniziando un *corpus* di idee astratte, ma uno stile di vita. In questo senso, l'iniziazione consiste nel rendere il catecumeno artefice della crescita del proprio senso di responsabilità e della propria idoneità.

Il processo dell'iniziazione cristiana si articola attorno a quattro componenti:

1. *La conversione* al Vangelo. Il tempo del catecumenato introduce a un cammino di conversione permanente.
2. *La vita ecclesiale*. I catecumeni vengono iniziati al suo mistero sacramentale – quello dell'intervento di Dio nella vita degli uomini – più che a una struttura sociale.
3. *L'itinerario catechistico*, che porta alla professione di fede del Battesimo. Questa catechesi assume la forma di uno scambio continuo tra l'esperienza che le persone hanno fatto della vita di Dio e la fede della Chiesa quale essa si presenta nella tradizione viva.

4. Le *celebrazioni liturgiche*, che concretizzano l'esperienza di comunione con il mistero di Cristo, la chiamata di Dio e la risposta di fede dei cristiani. Il tempo del catecumenato è punteggiato da un certo numero di celebrazioni: ingresso nel catecumenato, chiamata decisiva e iscrizione del nome, Battesimo, Cresima, Eucaristia.

Come affermano molti neo-cristiani, l'esperienza della conversione è una vera rinascita. Riponendo la loro fiducia in Dio, queste persone intraprendono un cammino di fede. E, insieme ad altri, fanno l'esperienza di una vita che assume significato e di una storia che si unifica. Ognuna di esse scopre che i limiti umani rimandano a debolezze più profonde, le stesse che non ci fanno compiere il bene che vogliamo, ma il male che non vogliamo (cfr. *Rm* 7, 19).

L'ingresso nel catecumenato pone in una situazione di vulnerabilità questi uomini e queste donne, che si apprestano ad abbandonare il luogo stabile delle certezze (e delle incertezze) acquisite fino a quel momento, per scoprire colui che vuole condurli in un "altro paese" della loro vita, che è loro sconosciuto (cfr. *Gn* 12, 1). Un'esperienza che mette a nudo la loro fragilità, ma al tempo stesso dà loro una struttura; li rende più sicuri e anche più capaci d'interpellare.

Scoprono poco a poco che la risposta all'interrogativo sul senso della vita non è un'idea ma una persona, che la dinamica della vita secondo Dio va dalla morte alla vita (e non il contrario), che la grandezza di Dio sta nel suo porsi al servizio della vita di ognuno, che gli ultimi della vita possono essere i primi della fede...

Molto spesso per intuito, percepiscono che è loro dato di vivere una sorta di genesi personale. La conversione fa vivere il mistero della grazia battesimale che si dispiega nella vita di ognuno. «Dovete rinascere dall'alto» (*Gv* 3, 7), dice Cristo a Nicodemo. «Sono nata da tre anni, è con te che ho cominciato», rispondeva Silvia, come un'eco. «Tu mi hai generato... il tuo cuore ha avuto un fremito per me», confessava Laurent, un altro catecumeno. Questa iniziazione schiude un avvenire di fede. Il significato di "battezzato in Cristo"

sarebbe meglio espresso da “battezzato *verso* Cristo”, poiché il Battesimo orienta verso un futuro da costruire, un futuro da vivere con Cristo. E ciò è iscritto nella dinamica stessa della celebrazione dei sacramenti dell’iniziazione cristiana. Il Battesimo, in effetti, porta verso la Confermazione e l’Eucaristia. «Fin dove mi condurrà la mia fedeltà a Cristo?», si chiedeva Kamel con fiducia il giorno del suo Battesimo, quando, al di là delle formule rituali, prendeva coscienza di essere battezzato *verso* il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo.

In certa maniera, la fede pone in una situazione di somiglianza con Cristo. I catecumeni ne percepiscono gli effetti quando, insieme ad altri, condividono quello che è nel cuore della loro conversione. Molto spesso, quando imparano a conoscere il cammino di fede dei personaggi biblici, non esitano ad affermare: «San Paolo, Abramo, Mosè sono come me». Chiamata alla somiglianza, chiamata pure a vivere di più. A volte è una vera scoperta. La persona cessa di muoversi essa stessa verso Dio, per lasciarsi muovere da lui. Impara a “riceversi” da un altro per trovare meglio sé stessa. Ci sono catecumeni che, per anni, si affannano invano nella ricerca di Dio fino al giorno in cui capiscono che è lui ad avere l’iniziativa. Il Battesimo si riceve da un altro.

Molti catecumeni hanno cominciato col dire “no” a questa chiamata alla conversione interiore. E in ciò, si riconoscono nei primi rifiuti di Mosè o di Geremia: «Ahimè, Signore Dio, ecco io non so parlare, perché sono giovane» (*Ger* 1, 6). Il rifiuto esprime la presa di coscienza dell’incapacità di compiere ciò che Dio domanda. Bisogna allentare la presa per far posto a una dinamica di fiducia: «Io non sono capace, ma se tu lo credi possibile, allora perché no?», diceva Gianluca prima di entrare nella Chiesa.

Il Battesimo è un sacramento che integra e che distingue. Cominciando a partecipare alla vita della Chiesa sin dall’ammissione al catecumenato, i catecumeni si distaccano a volte dalla loro famiglia o da un ambiente sociale che non condivide la loro fede e la loro speranza.

Uno “scollamento” che crea tensioni molto spesso insospettite da noi “vecchi cristiani”.

Un'altra esperienza spirituale difficile per il catecumeno è quella dell’“assenza” di Dio, dopo averne sperimentato la “presenza”. L'itinerario di fede nel Dio di Gesù Cristo è, in alcuni, abitato dal sentimento di una grande vicinanza: essi scoprono che se l'uomo ha bisogno di Dio per essere veramente uomo, Dio “ha bisogno” degli uomini per manifestare la sua paternità. Ma vivere di Dio significa anche fare l'esperienza della sua “lontananza”. I catecumeni scoprono che i sacramenti – segni della presenza – sono pure espressione dell'assenza sensibile del Signore dopo la sua Ascensione. «È bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò. [...] egli vi guiderà alla verità tutta intera » (Gv 16, 7-13). È nella luce dello Spirito che ogni persona può risituarsi, in modo originale e con maggiore libertà, dinanzi a sé stessa e dinanzi al mondo nel quale vive.

LE POSTE IN GIOCO DELLA PROPOSTA CATECUMENALE

Molto spesso, il tempo dell'iniziazione cristiana permette una reale personalizzazione. Nella cultura dell'ambiente, ciascuno si percepisce come più o meno determinato dalla propria situazione familiare, economica, storica, psicologica, ecc., e al tempo stesso come più importante di tutti questi elementi presi insieme. Mettendosi alla prova, l'uomo s'interroga. E si accorge di essere, ai suoi stessi occhi, un interrogativo che trascende ogni risposta parziale.

LA TRASCENDENZA DELL'UOMO

È in questa fase di costruzione o ricostruzione di sé che incontriamo i catecumeni. La loro esperienza li conduce a cercare una salvezza. E noi cerchiamo di tenerne conto nella rivelazione della salvezza di Dio. Molti catecumeni verificano di persona che la

libertà interiore è la proposta che Dio fa all'uomo da sempre. Egli la sollecita nel loro intimo ed essi capiscono che quella libertà non è il prodotto di una scienza, ma nasce da uno sguardo fiducioso.

Questa esperienza liberatrice è strutturante, guarisce dalle ferite profonde, ha il sapore della dignità ritrovata. Una dignità che spingerà a darsi altri punti di riferimento. Al centro della propria vita non saranno più la carriera, i titoli, il successo, il potere. A impegnare le proprie energie sarà l'obiettivo della capacità di trasformare la propria esistenza in fermento di liberazione per gli altri.

Il processo d'iniziazione cristiana porta quindi a disfarsi del proprio "sogno" per entrare in una vita da costruire e vivere nella fedeltà al Vangelo. Ciò che esige una nuova coerenza interiore. C'è la chiamata evangelica e il suo contrario, c'è quello che fa vivere e quello che fa rinchiudere in sé stessi, quello che costruisce e quello che distrugge, quello che fa amare e quello che esclude, quello che perdona e quello che condanna. Morire all'ideale immaginato, per vivere il Vangelo in una storia tutta da fare, rimanda al reale individuale e collettivo. La fede è allora percepita come compito. I catecumeni sperimentano spesso l'incompiutezza del sogno che molti si costruiscono quando parlano della fede e della Chiesa. Conoscono il combattimento spirituale e i limiti di una Chiesa che deve, anch'essa, convertirsi senza sosta.

UNA CHIESA DI PRINCIPIANTI

Il cammino dei catecumeni è, molto spesso, vissuto come una serie di soglie da superare nella vita personale e nella vita ecclesiale. Il percorso non giunge mai a una sintesi definitivamente compiuta. Il catecumeno impara a rinunciare a una sorta di padronanza spirituale che, all'inizio, aveva intenzione di perseguire. Sarà battezzato proprio quando prende coscienza della sua "inadeguatezza" a rispondere alla chiamata interiore che ha percepito.

L'obiettivo del catecumenato, in effetti, non è di portare qualcuno a un "punto-d'arrivo-finale-cristiano", ma di gettare le basi di una iniziazione sufficiente a che ogni persona possa continuare con altri una ricerca di vita evangelica. La dinamica battesimale fa vivere le primizie della pienezza del progetto di Dio e, allo stesso tempo, spalanca l'attesa della sua realizzazione. Il catecumeno impara che questa distanza, quest'attesa, è il luogo della presenza di Cristo, un luogo di conversione e di speranza. Solo accettando di non essere ancora cristiani si ha qualche possibilità di divenirlo. Poiché tutta la vita cristiana è un passaggio il cui sacramento è il Battesimo, la Chiesa stessa diviene luogo provvisorio. Una Chiesa che non si considera punto d'arrivo, bensì soglia, è una Chiesa che si pone al servizio e che senza sosta tiene conto del cammino dei catecumeni. È il sacramento del Regno, un luogo di transito verso questa promessa a venire.

Il Battesimo potrebbe essere considerato come la base di un modo di vivere cristianamente le "soglie". Chi è stato battezzato da bambino molto spesso conosce la fede attraverso la Chiesa. Chi è battezzato da adulto conosce la Chiesa attraverso la fede. Avrà sempre bisogno d'integrare questa dinamica di principiante nel proprio modo di vivere. L'obiettivo del catecumenato è dare la coerenza necessaria per far sì che ciò avvenga. I catecumeni non mancano di ricordare spesso alla Chiesa che essa non è il traguardo del loro cammino. Per loro, la questione è Dio: «Diteci Dio!», e la Chiesa è al servizio del Vangelo che annuncia. Essi la provocano a riscoprire le proprie fondamenta prima di parlare di sé.

All'inizio del loro cammino di fede, la prima richiesta dei catecumeni è l'aiuto di un cristiano (uomo o donna) per vedere chiaro in questa novità di vita. «È proprio questo essere cristiani?» sarà spesso il primo interrogativo. Non sanno ancora che in questo processo di condivisione, essi riscoprono il cuore della vita della Chiesa: lasciar circolare una parola venuta da Cristo. Una parola che passa da persona a persona e le raduna. Questa Chiesa "da persona a persona" ha a

volte la fragilità degli incontri, la tenuità di uno sguardo complice, di un bicchier d'acqua condiviso. È anche nella qualità di questi incontri che si esprime la forza dello Spirito di Dio.

LA DIMENSIONE SOCIALE

Riprendere in mano la propria vita per rimodellarla è sicuramente un compito di umanizzazione. Nel tempo dell'iniziazione cristiana, i catecumeni capiscono bene che questo compito non può essere dell'ordine del parlare, ma dell'ordine del vivere, e che si realizza in una vera comunione tra persone. Inaugurando una fratellanza che esige fiducia e perdono, interesse per l'altro e accoglienza dell'altro per eccellenza, la pratica del catecumenato è anche un servizio all'uomo nella sua dimensione sociale.

I tre quarti dei catecumeni francesi rientrano nella fascia d'età che va dai venticinque ai trentaquattro anni. Appartengono a una generazione il cui modo di vivere è profondamente segnato dalla mobilità e che con frequenza cambia lavoro, ambiente socio-professionale, posizione sociale, tenore di vita, residenza... Questi giovani adulti fanno parte di quella società di «oggetti nomadi»¹ di cui parla Jacques Attali. E questa mobilità genera nuovi interrogativi sul senso della vita, sul modo di situarsi dinanzi a sé stessi o nei confronti della società. Iniziando i catecumeni a vivere il Vangelo, la Chiesa li aiuta anche a vivere diversamente la loro vita di uomini e donne in una società in rapida evoluzione. Essa dà loro radici di popolo e la vicinanza dei fratelli nella fede.

FARE CHIESA CON I NUOVI ARRIVATI

Il cristianesimo sociologico è oggi in via di estinzione. Il paganesimo antico è di ritorno con l'astrologia, le sette, la magia, le cartomanti, i

¹ Cfr. J. ATTALI, *Lignes d'horizon*, Paris 1990.

guru, ecc. Sparizione di modelli, rimessa in causa di istituzioni, bulimia di avere e di sapere, prevalenza dell'esperienza rapida e senza profondità segnano profondamente il nostro tempo. In questa società, i cristiani devono testimoniare i valori del Vangelo. Sono invitati a non rinchiudersi in un ghetto, ma a vivere l'avventura umana e a scoprire i segni del Regno nel mondo. I battezzati adulti, solidali con l'ambiente di origine, sono una sorta di ponte tra questo ambiente e la Chiesa. Sanno cosa c'è nel "paese-di-prima-della-fede".

Nella Chiesa, essi rappresentano spesso un polo di fragilità e di novità. Fragilità, perché la giovane piantina non è ancora l'albero della stagione dei frutti e il suo trapianto è sempre delicato. Bisogna trovare un terriccio favorevole all'attecchimento e dare le cure appropriate. Come dice san Cirillo di Gerusalemme, con un'altra immagine, se innaffiatura e sarchiatura sono necessarie prima dell'innesto, lo sono ancor più dopo il trapianto in piena terra. Se il neo-battezzato, cristiano a tutti gli effetti, è considerato come un neofita, è perché egli ha bisogno di tempo e di cure per divenire ciò che è, per capire la portata del passo che ha fatto e per adattarsi come pietra viva nella comunità cristiana. Egli ha ancora molto da imparare della famiglia nella quale entra, della sua storia, della Bibbia, della preghiera, della liturgia, della vita della Chiesa. Tutto un mondo che desidera esplorare e fare proprio, con l'ardore e l'esigenza di chi, scoperto un tesoro, ha venduto tutto per acquistarlo.

Al tempo stesso fragile ed esigente, il nuovo venuto stupisce e disturba perché porta con sé una sorta di spiritualità dell'urgenza e dell'assoluto, sgorgata dalla sua storia. Dio, un giorno, ha fatto irruzione nella sua vita come un maroso che s'infrange e destabilizza tutto al suo passaggio. Per due o tre anni, egli si è lasciato colpire in pieno dalla Parola, apprendole la propria vita e lasciando che vi si radicasse. Su questo cammino di conversione, sono emersi poco a poco punti di riferimento evangelici attorno ai quali la sua esistenza ha cominciato a riordinarsi. I sacramenti dell'iniziazione hanno sigillato la sua appartenenza a Cristo ed egli arriva nella Madre Chiesa, pieno

di generosità e di attesa, spinto a condividere quello che ha ricevuto e a diventare a sua volta buona novella per i fratelli.

Non pone distanze tra Battesimo e vita, ciò che è al tempo stesso la sua forza e la sua debolezza. La sua forza perché egli continua a essere vulnerabile alla Parola di Dio. La sua debolezza perché sogna a volte una Chiesa ideale, fatta di santi e totalmente trasparente per il suo Signore. Per quanto realistica sia stata la preparazione al catecumenato, c'è sempre un pezzo di strada da fare ancora per passare dall'ideale alla realtà. Imparare a divenire solidali con una Chiesa fatta di peccatori, che portano il tesoro della fede in vasi di argilla, fa parte di una crescita nella fede che non si realizza da soli e in un solo giorno.

È un dato di fatto: il neofita stupisce il cristiano “da sempre”, che ha dovuto assumere, a volte con difficoltà, l'eredità della fede. Questi ha “resistito” a venti e marea, sperimentando le proprie debolezze e il perdono di Dio. Anni di fedeltà e di fatica gli consentono di dire con san Paolo: «Ho combattuto la buona battaglia, [...] ho conservato la fede» (2 Tm 4, 7). Ben radicato nell'*humus* della Chiesa, avendo familiarità con il suo linguaggio e i suoi riti, egli ha meno bisogno di segni esteriori per vivere una reale comunione con i fratelli. Certo, il pericolo che lo minaccia è a volte la *routine*, il sentimento inconsapevole o inconfessato di non avere più nulla da ricevere, l'immobilismo e l'aggressività di fronte al cambiamento, la paura di essere rimesso in questione. Come vi è ogni sorta di catecumeni, più o meno ferventi, vi sono parecchi tipi di cristiani. Ma resta il fatto che se i neofiti rappresentano una *chance* per la Chiesa, ricordandole il suo fervore originario (cfr. Ap 2, 4), i “vecchi” cristiani, più maturi nella fede, rappresentano una *chance* per i neofiti.

La novità dei catecumeni ha bisogno della fedeltà degli “anziani” nella fede e della tradizione della Chiesa e viceversa. Vivere come Chiesa non significa far entrare gli uni nel gruppo degli altri, ma vivere insieme il Vangelo. San Pietro stesso all'inizio si schierò con i nuovi arrivati alla fede che volevano vivere la novità di Cristo senza doversi sottomettere alle tradizioni della vecchia legge: «E Dio, che conosce i cuori, ha

reso testimonianza in loro favore concedendo anche a loro lo Spirito Santo, come a noi; e non ha fatto nessuna discriminazione tra noi e loro, purificandone i cuori con la fede. Or dunque, perché continuate a tentare Dio, imponendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri, né noi siamo stati in grado di portare? Noi crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati e nello stesso modo anche loro» (*At* 15, 8-11).

ACCOMPAGNARE I CATECUMENI

Per un cristiano, accettare di accompagnare dei catecumeni è un atto di fede nell'altro, in sé stesso e nella Chiesa. Il tempo del catecumenato opera un cambiamento negli accompagnatori. Li fa uscire dalla traiettoria abituale e prospetta loro luoghi sconosciuti della propria vita, della propria fede. Non di rado, ciò significa far piazza pulita di rappresentazioni di Dio a volte troppo occidentali. Sperimentare che le parole, le immagini, i simboli, i comportamenti della Chiesa che abbiamo assimilato vanno verificati senza sosta per "dire" Dio. Essi infatti possono essere incomprensibili o non esprimere più con giustezza la fede degli inizi. Molti accompagnatori imparano a parlare diversamente della loro fede, a cercare parole nuove, più semplici, o a rivisitare parole più tradizionali.

Questo cambiamento rimanda all'esperienza di fede. Se gli accompagnatori ascoltano i catecumeni, devono anche parlare della loro propria fede. Si rendono conto allora che spesso, tra "cristiani da sempre" si è instaurato un consenso muto. Il pudore, la preoccupazione del rispetto, l'abitudine, a volte, fanno sì che nessuno renda più conto della propria fede. Tutto è ammesso. Ma bisogna condividere, confrontare, assicurare la propria parola di fede. Può essere l'occasione per riscoprire il tesoro a volte sepolto nel più profondo di una vita adulta.

Accompagnare dei nuovi arrivati alla fede significa anche fare da intermediari. Un ruolo poco comodo, ma molto spesso necessario.

Bisognerà in effetti stabilire o ristabilire dei legami tra l'ambiente non cristiano dei catecumeni e la Chiesa, tra la fede sperimentata e la tradizione, fra una trasformazione che soddisfa e una formazione austera e continua, tra l'immediatezza della conversione e una fede che s'iscrive nella storia. Il catecumenato è uno di quei luoghi ecclesiali nei quali si costruisce l'avvenire senza ripiegarsi su passato e abitudini. Chi assicura questo passaggio svolge un vero ministero d'intermediario.

Questo servizio è anche un atto ecclesiale. Si tratta in effetti di "fare Chiesa". Ciò si traduce concretamente nel radunare delle comunità catecumenali, nella loro animazione, nella loro apertura a tutta la Chiesa e al mondo, nel discernimento da operare, nella preghiera da condividere, nella conversione da vivere insieme. Se a far entrare i catecumeni nel suo mistero di vita è Dio stesso, a farli entrare nel mistero della Chiesa devono essere gli accompagnatori.

La Chiesa è chiamata a realizzare il progetto di un Altro. I catecumeni dovrebbero essere i primi beneficiari di questa dinamica evangelica. Ma, se Dio li ha raggiunti, è anche per darli alla Chiesa. Fin dove arriverà la Chiesa per essere al servizio della novità del dono di Dio? È proprio questo il significato del desiderio di una Chiesa sempre più catecumenale.

Vivere nel catecumenato questo tempo d'iniziazione vuol dire anche ricordare alla Chiesa il mistero dei suoi stessi inizi. Il mistero del suo "amore di prima" al quale essa cerca di rimanere fedele. I "vecchi" catecumeni lo rammentano spesso: non si vive come Chiesa alla stessa maniera se si è stati battezzati da bambini o iniziati da adulti. Vivere la Chiesa come eredità è diverso dall'esservi stati generati. Dall'iniziazione nasce una particolare forma di vita di Chiesa. Nel secondo caso, l'esperienza viene prima e porta con sé tutto il mistero di un incontro con Dio fatto insieme agli altri.

Sono sempre più numerosi i catecumeni che ci parlano della verità di questo mondo, delle iniziative di Dio nella vita degli uomini,

della chiamata di Cristo che precede la vita della Chiesa stessa, della posta in gioco dei principianti.

«Colui che sale non si ferma mai, andando d'inizio in inizio, e l'inizio di beni sempre più grandi non ha mai fine. Il desiderio di chi avanza non si ferma mai al bene già conosciuto: un altro desiderio più intenso, poi un altro ancora più profondo, e così via, spingono l'anima che si eleva senza sosta sulla scala dell'infinito, attraverso beni sempre superiori» (*Gregorio di Nissa*, sec. IV).

La Chiesa ha cominciato a radunarsi nella società pagana e multireligiosa dei primi secoli della nostra era. Il suo aggregamento era caratterizzato da una forte presa di coscienza di ciò che essa era *ad intra* e della forza di irradiazione della sua missione *ad extra*. È in quest'epoca che ha preso forma e si è sviluppato il catecumenato dei primi secoli.

Più tardi, questa struttura sacramentale della missione, che articolava dinamismo e tensione, si è un po' persa e il catecumenato ha cominciato a declinare.

La sua rinascita da qualche decina di anni a questa parte non è forse uno dei segni della vitalità di una Chiesa che preferisce vivere una tensione fra la sua vita interna e la sua missione nel mondo? Non sempre ciò che è più difficile da vivere è meno fruttuoso.

Che né la Chiesa né noi stessi perdiamo mai la grazia degli inizi del nostro cammino di fede.

Il Battesimo, fonte di vocazione e missione

JESÚS CASTELLANO CERVERA, O.C.D.*

Il primo anno di preparazione al Grande Giubileo del 2000, dedicato alla riflessione su Cristo, Verbo del Padre, fattosi uomo per opera dello Spirito Santo, ha un necessario complemento nella riscoperta del sacramento del Battesimo. Esso è il fondamento della vita cristiana come vita in Cristo, comunione con il Padre per Cristo nello Spirito. Esso ha pure una dimensione ecclesiale come approfondimento della coscienza dell'unità di tutti i cristiani, di tutti i battezzati in un solo corpo che è la Chiesa. Con il Battesimo entriamo consapevolmente nella storia della salvezza cristiana, e la nostra esistenza diventa una microstoria della salvezza.

Il senso cristologico di questo primo anno di preparazione al Grande Giubileo si completa quindi necessariamente con il riferimento al Battesimo che ci immerge nella persona e nell'opera redentrice e salvatrice di Cristo. Questa complementarità Cristo-Battesimo indica quanto siano vivi i rapporti fra la persona del Signore e ciascuno di coloro che mediante il Battesimo entrano in comunione con la sua persona e la sua vita. Il Papa precisa a questo riguardo: «L'impegno di attualizzazione sacramentale [...] potrà far leva, nel corso dell'anno, sulla *riscoperta del Battesimo* come fondamento dell'esistenza cristiana, secondo la parola dell'Apostolo: “Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo” (*Gal 3, 27*)».¹

* Carmelitano scalzo, spagnolo, è scomparso il 15 giugno 2005. È stato preside della Pontificia Facoltà Teologica “Teresianum” di Roma e consultore di vari dicasteri della Curia romana.

¹ GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, n. 41.

La logica stringente di questo legame fra la fede personale in Cristo e la riscoperta della nostra comunione vitale con lui, e con tutti coloro che sono in lui un solo corpo, risulta evidente, non appena si approfondisce la teologia del Battesimo, sacramento di unità nel corpo mistico della Chiesa.

Cristo non è soltanto qualcuno che vediamo innanzi a noi per confessarlo, sia pure come Figlio di Dio e Redentore. Non ci riferiamo a lui solo come a colui che ci rivela il Padre, come al modello e maestro dell'umanità. Il nostro rapporto con lui non è soltanto quello di una adesione intellettuale di fede alla sua persona e alla sua dottrina; essere cristiani non consiste solamente nella fedeltà alla sua parola e nell'imitazione della sua vita. Essere cristiani significa essere in comunione con la sua persona e il suo mistero: vivere in Cristo, o meglio lasciare che egli viva in noi la sua filiazione divina, la consacrazione e la missione nello Spirito, la sua passione per il Regno del Padre. Il cristiano è come un supplemento di umanità per Cristo, come diceva la beata Elisabetta della Trinità.² O, come affermava von Balthasar: «Cristo non è solo di fronte a noi o con noi, è in noi».³

Il fedele di Cristo (*christifidelis*) è, certamente, un discepolo che segue e imita il Maestro, un credente che accoglie la sua persona e la sua dottrina, un apostolo che rende testimonianza del suo Vangelo, ma è pure qualcosa di più: è una persona che vive in Cristo, che vive di lui, che è unita a lui come il tralcio alla vite, che ripete nel suo essere il dinamismo della vita di Gesù, dal Padre e verso il Padre, nello Spirito Santo. Fra Cristo e il cristiano intercorre una comunione di vita che ha come legame più intimo la stessa vita del Padre, effusa in noi dallo Spirito. È la stessa vita che scorre, come linfa interna, in tutti coloro che sono uniti nello stesso Battesimo nel corpo della Chiesa.

² Cfr. *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, in: *Œuvres complètes*, Paris 1991, 199-200.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Chi è il cristiano? Meditazioni teologiche*, Brescia 1984, 55-58.

Il tema della diciassettesima Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici ci invita a riflettere sull'essere cristiani alle soglie del terzo millennio, e ci propone – quasi come doveroso tema, a dieci anni dalla celebrazione del Sinodo sui laici – la riscoperta del Battesimo come fonte della vocazione e della missione di tutti i fedeli e, in modo particolare, di coloro che, con appropriata terminologia, sono chiamati *christifideles*, i fedeli di Cristo.

LA RISCOPERTA DEL BATTESIMO

Il tema che mi è stato affidato rientra in una questione e in una metodologia che possiamo definire di teologia spirituale del Battesimo o di spiritualità battesimale. Si tratta cioè di evidenziare *come* vivere il Battesimo. E in quel “come” sta, a mio avviso, tutta la carica di spiritualità, cioè della risposta al dono, dell’impegno cristiano per accogliere e vivere in pienezza la grazia battesimale, come attuazione concreta della vocazione e della missione del cristiano.

Alcune premesse mi sembrano necessarie per entrare nel vivo del tema.

In primo luogo, è importante segnalare come vi sia stato lungo questo secolo che finisce il pieno recupero della spiritualità battesimale – nell’ambito della vita cristiana e del dinamismo della spiritualità contemporanea, prima e dopo il Vaticano II – in quanto sintesi ricca, oggettiva, cristologica ed ecclesiale dell’essere cristiani.

Si è arrivati in questo modo a un’acquisizione fondamentale che è entrata nella teologia attraverso il Vaticano II: la spiritualità cristiana, battesimale ed eucaristica come radice e punto di riferimento di ogni altra spiritualità.

Alcuni decenni or sono, due pionieri del rinnovamento della spiritualità come L. Bouyer e G. Thils – autori di due manuali rinnovati di teologia spirituale, scritti prima del Vaticano II ma in qualche modo già presaghi dei rinnovamenti conciliari – hanno espresso il

loro malessere e rispetto a un certo abuso del concetto di spiritualità e rispetto a una esagerata molteplicità, a sottodivisioni eccessive delle diverse spiritualità; essi hanno cercato di rimettere in luce la spiritualità cristiana di base, quella battesimale. In questo hanno influito molto tutte le correnti di ritorno alle fonti.

Possiamo affermare che la spiritualità neotestamentaria e patristica è essenzialmente battesimale ed eucaristica, come ben dimostrano i fondamenti biblici e le catechesi mistagogiche dei Padri.

Infatti, sia le parenesi battesimali paoline che i testi liturgici e patristici invitano costantemente i cristiani a diventare ciò che sono, a esprimere nella vita ciò che hanno ricevuto mediante la fede, a riconoscere la propria dignità battesimale e a portare alla luce tutte le sue ricchezze.

In secondo luogo, occorre sottolineare come il Battesimo, secondo l'opinione di alcuni teologi e pastori contemporanei, stia al centro stesso della dottrina del Vaticano II e quindi della sua ecclesiologia che riscopre il mistero e la missione della Chiesa. Il card. Léon-Joseph Suenens affermava che il cuore del Vaticano II «è la ripresa della coscienza del sacramento del Battesimo».⁴

Nella sua enciclica programmatica *Ecclesiam suam*, alla fine della prima parte, dedicata alla coscienza che la Chiesa deve avere di sé stessa, Paolo VI – è doveroso ricordarlo qui – ha scritto una pagina stupenda sul Battesimo. Egli vi parla della pedagogia del battezzato e della vita interiore, radicata nella comunione con Cristo nella Chiesa. È una pagina degna delle sintesi più belle dei Padri della Chiesa sul Battesimo, tra le quali figura quella di Gregorio Nazianzeno che enumera i molteplici appellativi del Battesimo.⁵ Vale la pena rileggere quella pagina di Paolo VI. Con il suo inconfondibile stile estetico e

⁴ Citato da P. CODA, in: *Uno in Cristo. Il Battesimo come evento trinitario*, Roma 1996, 13.

⁵ Cfr. *Oratio* 40, 3-4: PG 36, 361.

teologico, egli scriveva: «Bisogna ridare al fatto di aver ricevuto il santo Battesimo, e cioè di essere stati inseriti mediante tale sacramento nel Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, tutta la sua importanza, specialmente nella cosciente valutazione che il battezzato deve avere della sua elevazione, anzi della sua rigenerazione alla felicissima realtà di figlio adottivo di Dio, alla dignità di fratello di Cristo, alla fortuna, vogliamo dire alla grazia e al gaudio dell'inabitazione dello Spirito Santo, alla vocazione d'una vita nuova che nulla ha perduto di umano salvo la infelice sorte del peccato originale, e che di quanto è umano è abilitata a dare le migliori espressioni e a sperimentare i più ricchi e candidi frutti. L'essere cristiani, l'aver ricevuto il santo Battesimo non deve essere considerato come cosa indifferente o trascurabile; ma deve marcare profondamente e felicemente la coscienza di ogni battezzato; deve essere davvero considerato da lui, come lo fu dai cristiani antichi, un'illuminazione, che facendo cadere su di lui il raggio vivificante della verità divina, gli apre il cielo, gli rischiarava la vita eterna, lo abilita a camminare come figlio di Dio, fonte di eterna beatitudine. Quale programma pratico questa considerazione ponga davanti a noi e al nostro ministero è facile vedere. Noi godiamo osservando che tale programma è già in via di esecuzione, presso tutta la Chiesa e promosso con zelo sapiente e ardente. Noi lo incoraggiamo, noi lo raccomandiamo, noi lo benediciamo...».⁶

Davanti agli occhi illuminati di Paolo VI c'era senz'altro il grande risveglio della coscienza battesimale e della spiritualità del Battesimo, attinta alle sorgenti bibliche, liturgiche e patristiche, che andava forgiando fra l'altro la teologia e la spiritualità del laicato.

Infatti nella Chiesa che in questo secolo «si desta nelle anime»⁷ – secondo la felice espressione di Romano Guardini – nelle varie espe-

⁶ PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, n. 41.

⁷ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, 1.

rienze di spiritualità laicale, di aggregazioni, gruppi e movimenti che prima e dopo il Vaticano II sono stati correnti vivificatrici di esperienza ecclesiale, incominciava a fiorire e si attuava la gioiosa esperienza del Battesimo, riscoperto e vissuto, e incominciava a prendere corpo e a ricentrarsi sull'essenziale la spiritualità cristiana come vita in Cristo e vita secondo lo Spirito.

Sono state specialmente la teologia e la spiritualità del laicato a ridonare vigore e splendore al Battesimo cristiano.

Non è questo il momento di tracciare una sintesi e neanche di ricordare i testi basilari del Concilio Vaticano II sul Battesimo come fondamento della vita cristiana, radice della Chiesa, sacramento di comunione e di missione, fonte della universale vocazione alla santità. Mi limiterò qui a rammentare che questa dottrina è espressa in maniera sintetica ma esauriente in quel documento programmatico che è la *Christifideles laici*.

LA CENTRALITÀ DEL BATTESIMO NELLA *CHRISTIFIDELES LAICI*

Chi legge con attenzione l'esortazione apostolica *Christifideles laici* si rende conto che il Battesimo costituisce la trama segreta e solida di tutta la teologia, la spiritualità e la missione del fedele di Cristo. Dopo aver ricordato la definizione che del laico offre la *Lumen gentium* (cfr. n. 31), Giovanni Paolo II afferma infatti: «L'inserimento in Cristo per mezzo della fede e dei sacramenti dell'iniziazione cristiana è la radice prima che origina la nuova condizione del cristiano nel mistero della Chiesa, che costituisce la sua più profonda "fisionomia" [...]. In tal modo, solo cogliendo la misteriosa ricchezza che Dio dona al cristiano nel santo Battesimo è possibile delineare la "figura" del fedele laico».⁸

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 9.

Come sappiamo, l'esortazione propone questa specie di grande tesi fondamentale: «Non è esagerato dire che l'intera esistenza del fedele laico ha lo scopo di portarlo a conoscere la radicale novità cristiana che deriva dal Battesimo, sacramento della fede, perché possa viverne gli impegni secondo la vocazione ricevuta da Dio. Per descrivere la "figura" del laico [si prendono quindi] in esplicita e più diretta considerazione, tra gli altri, questi tre fondamentali aspetti: *il Battesimo ci rigenera alla vita dei figli di Dio, ci unisce a Gesù Cristo e al suo corpo che è la Chiesa, ci unge con lo Spirito Santo costituendoci templi spirituali*».⁹

Non mi dilungherò nell'esposizione di questi tratti fondamentali della teologia e della spiritualità della vocazione e missione del laico che scaturiscono dal Battesimo. È sufficiente rifarsi alla dottrina dell'esortazione apostolica. Ma occorre almeno ricordarli:

– Il Battesimo è il sacramento della nuova nascita, della palinogenesi o rigenerazione, della filiazione divina e della particolare unzione dello Spirito che ci rende figli nel Figlio.¹⁰

– Il Battesimo significa e produce un'incorporazione mistica ma reale al corpo crocifisso e glorioso di Gesù. I cristiani rimangono uniti a lui e con gli altri battezzati al corpo della Chiesa, come tralci dell'unica vite.¹¹

– Lo Spirito unge il battezzato, vi imprime il suo indelebile sigillo, e lo costituisce tempio spirituale, ossia lo riempie della santa presenza di Dio grazie all'unione e alla conformazione a Gesù Cristo; ne consegue che con l'effusione battesimale e cresimale dello Spirito Santo il battezzato partecipa alla medesima missione di Gesù Cristo, Messia Salvatore.¹²

⁹ *Ibid.*, n. 10.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, n. 11.

¹¹ Cfr. *ibid.*, n. 12.

¹² Cfr. *ibid.*, n. 13.

– È ancora la grazia del Battesimo che configura e unisce a Cristo nella pienezza della vita trinitaria che scorre nella sua santa umanità; il battezzato partecipa del triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo; ufficio che il laico vive nella concretezza della sua vocazione e missione, prettamente secolare – laicale – nella Chiesa, corpo del Signore, con la sua vita in mezzo al mondo.¹³

Dal Battesimo derivano molte altre conseguenze, via via illustrate dall'esortazione, quasi a ridonare tutta la linfa vitale alla vocazione e missione del laico e ad esprimere la molteplice ricchezza di questo sacramento.

Ricordiamone alcune:

– *La vocazione alla santità*: «La vocazione alla santità affonda le sue radici nel Battesimo e viene riproposta dagli altri sacramenti, principalmente dall'*Eucaristia*: rivestiti di Gesù Cristo e abbeverati dal suo Spirito, i cristiani sono “santi” e sono, perciò, abilitati e impegnati a manifestare la santità del loro essere nella santità di tutto il loro operare...».¹⁴

– *La vocazione alla santità che diventa vocazione alla missione*: «Tale vocazione [alla santità], allora, deve dirsi una *componente essenziale e inseparabile della nuova vita battesimale* [...]. Nello stesso tempo la vocazione alla santità è *intimamente connessa con la missione* e con la responsabilità affidate ai fedeli laici nella Chiesa e nel mondo».¹⁵

– *La comunione*: il Battesimo rivela la comunione che unisce Cristo con i battezzati, una comunione viva e vivificante, per la quale i cristiani non appartengono a sé stessi ma sono proprietà di Cristo, come i tralci inseriti nella vite... Il Battesimo, infatti, si afferma, è la porta e il fondamento della comunione nella Chiesa.¹⁶

¹³ Cfr. *ibid.*, n. 14.

¹⁴ *Ibid.*, n. 16.

¹⁵ *Ibid.*, n. 17.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, nn. 18-19.

– La *ministerialità* propria dei fedeli laici,¹⁷ ma anche la *libertà associativa*, in quanto «tale libertà è un vero e proprio diritto che non deriva da una specie di “concessione” dell’autorità, ma che scaturisce dal Battesimo, quale sacramento che chiama i fedeli laici a partecipare attivamente alla comunione e alla missione della Chiesa».¹⁸

Già questa visione sintetica insiste specialmente su una serie di caratteristiche della vocazione, ma insinua pure tutta l’esigenza della missione, come dovere-diritto, come etica e spiritualità battesimale, che fa del discepolo un apostolo, e del consacrato dallo Spirito un inviato in missione, come Gesù.

Alcuni tratti specifici della missione sono delineati chiaramente dall’esortazione:

– I fedeli laici sono abilitati e impegnati per l’*annunzio del Vangelo* dai sacramenti dell’iniziazione cristiana.¹⁹

– Essi sono altresì chiamati *alla prima e alla nuova evangelizzazione*, a partire dalla propria gioiosa esperienza del Battesimo come comunione con Cristo, di una esistenza vissuta nella carità e nel servizio, per far riscoprire le loro radici battesimali «anche a coloro che non credono o non vivono più la fede ricevuta con il Battesimo».²⁰ Come a dire che quanti hanno avuto la fortuna di essere condotti a una rinnovata esperienza della grazia battesimale sono i migliori apostoli della nuova evangelizzazione.

– Dal Battesimo, dal suo dinamismo che tende a manifestarsi e a realizzarsi in pienezza, scaturisce anche la logica *di crescere e di maturare*, di scoprire e vivere la propria vocazione e missione con la maturità insita come nel suo seme nella grazia battesimale che tende alla pie-

¹⁷ Cfr. *ibid.*, n. 23.

¹⁸ *Ibid.*, n. 29.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, n. 33.

²⁰ *Ibid.*, n. 34.

na realizzazione della vita in Cristo. Ecco il compito meraviglioso e impegnativo che attende tutti i fedeli laici, tutti i cristiani, senza sosta alcuna: «conoscere sempre più le ricchezze della fede e del Battesimo e viverle in crescente pienezza...».²¹

– Da queste premesse consegue la necessità di riscoprire il proprio Battesimo mediante un’adeguata *formazione integrale*, che l’esortazione descrive come spirituale, dottrinale, catechistica, culturale, sociale e umana. Una formazione che renda il cristiano laico capace di una sintesi matura e organica, onde raggiungere quella rigorosa unità di vita che affonda le sue radici nella consapevolezza di vivere guidati e sostenuti «dallo Spirito Santo quale Spirito di unità e di pienezza di vita».²²

– Fra i suggerimenti volti a far prendere ai laici piena coscienza della loro vocazione e missione nei diversi luoghi della loro formazione – dalla Chiesa universale alle Chiese particolari, dalle parrocchie, a quelle che l’esortazione chiama «piccole comunità ecclesiali» – emerge la proposta concreta di «una catechesi postbattesimale a modo di catecumenato, mediante la riproposizione di alcuni elementi del *Rituale dell’Iniziazione Cristiana degli Adulti*, destinati a far cogliere e vivere le immense e straordinarie ricchezze e responsabilità del Battesimo ricevuto».²³

Infine, l’esortazione nell’appello conclusivo, mentre ricorda ai laici la necessità di mantenere vigile la *coscienza ecclesiale*, la coscienza cioè di essere membri della Chiesa, li esorta così in una sintesi ricapitolatrice: «È di particolare importanza che tutti i cristiani siano consapevoli di quella *straordinaria dignità* che è stata loro donata mediante il santo Battesimo: per grazia siamo chiamati ad essere figli amati del Padre, membra incorporate a Gesù Cristo e alla sua Chiesa, templi vivi e santi dello Spirito».²⁴

²¹ *Ibid.*, n. 58.

²² *Ibid.*, n. 60.

²³ *Ibid.*, n. 61.

²⁴ *Ibid.*, n. 64.

Questo pur rapido sunto è bastato a mostrare come il Battesimo, fondamento della vocazione e della missione del laico cristiano, sia la colonna vertebrale di tutta la *Christifideles laici*.

DALLA RICCHEZZA DELLE PROSPETTIVE ALLA VERITÀ DELL'ESPERIENZA

Se queste prospettive di teologia e di spiritualità sono entusiasmanti, non possiamo ignorare quanto spesso esse siano lontane dalla concreta esperienza dei cristiani. Le cause sono molte. E qui non possiamo enumerarne che alcune.

Da un punto di vista sociale, è vero quanto affermava tempo fa il teologo K. Lehmann, e cioè che nella situazione odierna «il Battesimo nella sua stessa essenza come nella sua prassi, si è reso ormai estraneo all'uomo».²⁵

Da un punto di vista teologico, dobbiamo ancora affermare che l'esperienza battesimale, la consapevolezza dell'iniziazione cristiana, l'urgenza di vivere le ricchezze e il dinamismo del proprio Battesimo sono ancora lungi dall'essere programma fondamentale del cristiano. Altre sintesi di spiritualità, meno teologiche, o altre esperienze devozionali spesso impediscono di centrare la propria esperienza cristiana in quello che è essenziale, la vita in Cristo, con tutte le sue ricchezze.

L'educazione alla fede e alla vita cristiana si incentra spesso più su nozioni, proposte, esercizi pratici che sull'essere e l'agire del cristiano. Quanto più la predicazione e la catechesi si concentrano sul mistero di Cristo, morto e risorto, che vive la pienezza della vita trinitaria, tanto più il Battesimo appare come l'accoglienza nella fede di questo mistero centrale e la partecipazione ad esso, l'immersione nel mistero stesso di Cristo. Se invece la proposta della fede si concentra su altre tematiche si svilisce pure l'attenzione essenziale al dono della conformazione a Cristo, alla sua vita trinitaria e al suo mistero pasquale, come motivo e modello del nostro vivere.

²⁵ Citato da P. CODA, *op. cit.*, 13.

Alcuni autori insistono anche sul fatto che del Battesimo si è data una specie di visione essenzialista (la causa e il dono della grazia), e non una dimensione esistenziale e vitale (vivere il Battesimo ricevuto, vivere in forza del Battesimo). Occorre quindi ritornare al centro e riscoprire tutta la ricchezza della visione biblica del santo Battesimo, delle catechesi dei Padri, della mistagogia liturgica, ma nel senso esistenziale del vivere quello che si è, di portare a compimento quello che è stato ricevuto, di manifestare nelle opere quello che ci è stato donato nel sacramento della fede.

Bisogna dunque trasmettere tutta la ricchezza del Battesimo per *creare una coscienza, sviluppare un'esperienza, attraverso una concreta e permanente mistagogia in un dinamismo di crescente fedeltà alla grazia battesimale.*

LA COSCIENZA DEL BATTESIMO COME COMUNIONE CON CRISTO

Il legame fra Cristo e il cristiano mediante il Battesimo, nel Nuovo Testamento, viene presentato secondo prospettive diverse che qui possiamo appena accennare.

Per Matteo è sempre questione della relazione che il rito battesimale creerà fra il credente e le persone della Trinità, per mezzo della fede e l'immersione simbolica nell'acqua; essa indica l'immersione di coloro che avranno creduto all'insegnamento del Vangelo nella vita stessa di Dio, nella comunione vitale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (cfr. Mt 28, 19-20). Per Marco si tratta di unire la coerenza della fede in Cristo con il Battesimo, per vivere della salvezza che Gesù Figlio di Dio ha portato con la sua presenza in mezzo a noi e ora vuol portare a tutto il mondo (cfr. Mc 16, 15-16). Per Luca si tratta della promessa del Battesimo dello Spirito (cfr. At 1, 8). Per questo, dopo l'esperienza di intima comunione di fede e di vita che i discepoli hanno fatto con il Maestro, il giorno di Pentecoste essi hanno ricevuto come dono del Crocifisso Risorto l'effusione dello Spirito Santo, cioè la sua stessa vita che li ha resi anche membra del suo Corpo. In seguito, come è accaduto

a partire da quello stesso giorno, tutti coloro che hanno aderito a Cristo dopo l'ascolto della Parola e la conversione del cuore, sono stati invitati dagli apostoli non solo a fare un atto di fede in lui, ma a entrare in comunione con lui mediante il rito sacramentale del Battesimo e il dono dello Spirito Santo (cfr. *At* 2, 37-38).

Questo legame ha in Giovanni evangelista una teologia specifica che è quella della comunione fra la vite e i tralci (cfr. *Gv* 15), ma che si riporta alle stesse sorgenti dell'unità con il Padre e lo Spirito Santo (cfr. *Gv* 17); una teologia insieme cristologica ed ecclesiale, legata indissolubilmente al rapporto personale con Cristo e con tutti coloro che sono in Cristo. Giovanni lega in modo speciale questo rapporto di unità – che suppone la grazia del Battesimo come nascita dall'acqua e dallo Spirito (cfr. *Gv* 3, 5) e la partecipazione al pane di vita (cfr. *Gv* 6, 51ss) – all'effettiva comunione con la parola di Gesù, con la docilità al suo Spirito, sintetizzata nel comandamento nuovo (cfr. *Gv* 15, 7-13). Ma essa ha anche un legame profondo con l'effusione dello Spirito Santo sulla croce e nel giorno della Pasqua. Così il Battesimo permette di costituire la continuità, in noi e fra noi, della comunione del Padre e del Figlio, nella comunione dello Spirito Santo.

In Paolo questa visione della comunione di tutti in Cristo, e in lui di tutti i credenti in un solo corpo che è la Chiesa, ha una più grande pregnanza sacramentale, un riferimento molto più esplicito al rito specifico e liturgico del Battesimo. Siamo ormai nel tempo della Chiesa che evangelizza e battezza, egli poi sembra che voglia sottolineare sia la sua esperienza di incontro con il Signore Gesù sulla via di Damasco – il suo Battesimo di luce – sia la posteriore iniziazione battesimale con l'acqua e l'imposizione delle mani, da parte di Anania (cfr. *At* 9, 1-19; 6-16). Così egli si fa il miglior interprete del significato mistico del Battesimo, con un cenno commovente al simbolo dell'immersione rituale, interpretata come comunione con il Signore Gesù, morto e risorto, nella sua vita, nel suo corpo di gloria, per formare un solo corpo nella Chiesa.

Nessuno come Paolo ha espresso la mistica del Battesimo in quanto comunione con Cristo nel suo mistero pasquale. Tutta la vita di Paolo, tutta la sua dottrina, le sue esortazioni, la sua visione dell'economia della salvezza e del mistero della Chiesa sono legate alla realtà sacramentale e salvifica del Battesimo, della quale egli mostra l'inesauribile profondità.

Il testo centrale di Paolo però è la teologia battesimale di *Rm* 6, 1-11. Ricordiamone le parole più significative: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del Battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione. Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato».

A farle eco la splendida teologia di *Col* 2, 12: «Con lui infatti siete stati sepolti insieme nel Battesimo, in lui anche siete stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti». Nei due testi citati la forza della comunione risalta dal modo in cui Paolo, con il prefisso greco *syn*, sottolinea la comunione con i diversi momenti salvifici della croce e della vita nuova di Cristo.

Ricordiamo inoltre, fra tanti altri testi, l'esortazione paolina volta a suscitare la coerenza di vita: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo» (*Gal* 3, 27).

Tutta la forza della teologia paolina del Battesimo, espressa in questi e altri testi, si concentra non solo nel “simbolismo” pedagogico, ma nel “realismo” mistagogico ed esistenziale che egli stabilisce fra questi tre momenti dell'unico mistero:

1. *Il mistero di Cristo*. Il Signore Gesù, morto, risorto e glorificato, è una persona viva; in lui permangono vivi i momenti salvifici della

sua morte, risurrezione, glorificazione. Il cristiano mediante la fede aderisce a lui, si immerge in lui, nella sua persona e nella sua vita. Il Signore, crocifisso e risorto, può renderci partecipi dell'atto stesso della redenzione realizzata nel mistero pasquale. Anzi con il Battesimo ci afferra, ci immerge in lui, ci salva e ci santifica.

2. *Il rito battesimale.* Questa immersione sacramentale mediante il rito ed esistenziale mediante la fede e l'adesione a Cristo è significata e realizzata con il rito battesimale, che è l'imitazione sacramentale, *omoïoma*, della morte e risurrezione del Signore, di modo che il cristiano è ormai nel Signore, partecipe della sua morte e della sua vita, come di una realtà permanente e salvifica.

3. *L'esistenza cristiana.* Il cristiano è, ormai e per sempre, un battezzato, un immerso nella persona del Signore e nel suo mistero. Ciò suppone come grazia ed esige come risposta una continua esperienza di comunione con la morte e risurrezione del Signore, e una continua realizzazione in lui della logica del morire a sé stessi per vivere nel Signore e vivere in comunione con tutti coloro che sono nel Signore.

In questo modo, in una sorta di nuova ascesi e di nuova mistica, che sono appunto battesimali, il sacramento ricevuto una volta per sempre diventa grazia di comunione con Cristo e con la sua vita, mediante la continua adesione per la fede alla sua persona, la coerenza dell'amore e l'obbedienza alla sua parola e al suo Spirito.

Il Battesimo che all'inizio è la *causa* della vita nuova, il sacramento che significa e realizza la comunione con la morte e risurrezione del Signore, diventa pure il *modello* di una esistenza in cui si muore e si risuscita a vita nuova, permettendo a Cristo di rivivere in noi il suo mistero pasquale, aprendo il cuore all'amore del Padre e dei fratelli, rivivendo il mistero della Croce vivificante e gloriosa.

Uguualmente, nella realtà sacramentale dell'unico Battesimo in un solo Spirito e in un solo Corpo (cfr. *1 Cor* 12, 13; *Ef* 4, 4-5; 5, 25-27), diventiamo uno in Cristo, siamo immersi in lui, costituiamo il suo

corpo e siamo invitati a vivere nella logica di questa mistica unità del corpo della Chiesa: «[...] anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo» (*Rm* 12, 5).

Questa sacramentalità sottende, come sappiamo, la nuova etica sacramentale cristiana, cioè l'*ethos* stesso di Cristo che vive nella comunione con il Padre nello Spirito, e illumina la novità della spiritualità ecclesiale, il germe della santità cristiana come vita in Cristo, vita in *Ecclesia*, nella Chiesa, con una insopprimibile dimensione di spiritualità comunitaria, collettiva. Ma viene espressa anche con la forza di un simbolismo, carico di significato e di impegno di coerenza cristiana, come mistero di morte e di vita. È il simbolismo sacramentale, altamente significativo, del Battesimo cristiano che immerge il fedele nella Trinità, perché viva la stessa vita di Cristo in modo che in lui si compia pienamente il mistero pasquale.

DALLA COSCIENZA DEL BATTESIMO ALLA SUA ESPERIENZA SPIRITUALE

Che cosa significa per noi vivere in pienezza questo essere uniti per mezzo del Battesimo alla morte e alla risurrezione di Cristo? Significa rendere efficace la comunione con Cristo, lasciare che egli viva in noi, attuare nel modo più perfetto la comunione con lui, aderendo alla logica della sua esistenza.

Secondo i Padri della Chiesa, di Oriente e di Occidente, il cristiano, nel rendere efficace l'iniziazione battesimale, vive la sua comunione con Cristo morto e risorto quando offre sé stesso nell'amore, in obbedienza al Padre e al servizio dei fratelli.

Un autore ortodosso ha espresso così la logica della morte e della risurrezione in Cristo come legge di vita, come esperienza quotidiana che attualizza la grazia del Battesimo: «Così la vita dello spirito sarà la graduale presa di coscienza della "grazia battesimale" nel senso di una coscienza che trasforma tutto l'uomo. Il ritmo battesimale di morte e risurrezione illumina i momenti "iniziatrici" del nostro de-

stino. Quando tutto sembra perduto, la grazia battesimale, se noi le prestiamo attenzione, può trasformare una situazione di morte in occasione di risurrezione, una via senza uscita in un “innalzamento di livello”. Bisogna imparare, ed è questo il senso dell’ascesi, ad aggirare gli ostacoli, a strappare le pelli morte [dell’uomo vecchio], per lasciar affiorare in sé la stessa vita di Cristo, il suo grande respiro di risurrezione. L’attimo deve diventare battesimale, attimo di angoscia e di morte se voglio trattenerlo, e constatarne così l’inesistenza, attimo di risurrezione, se lo ricevo umilmente come un presente [...] fino al momento dell’agonia, quando le acque della morte si chiuderanno di nuovo su di noi, ma dal nostro Battesimo, nella misura della nostra fede, saranno trasformate in matrice di eternità».²⁶

Altrove lo stesso autore, riassumendo il senso dell’iniziazione battesimale, aveva scritto: «In tal modo l’esistenza cristiana presuppone, nelle sue tappe più importanti, una “pasqua”, una metamorfosi del nostro essere, realizzato poco a poco. La postrisurrezione battesimale diviene la chiave che ci permette di tramutare i momenti “iniziatori” del destino: divezzamenti, sofferenze, separazione delle nostre “discese in inferno”, fervori, ebbrezze, stupori dei nostri “ritorni in paradiso”. L’uomo passa in tal modo dalla morte parziale alla risurrezione accennata, fino al passaggio ultimo, alla “Pasqua” finale dell’agonia che, per coloro che hanno già lasciato la morte dietro sé stessi, si trasforma in un calmo sonno, nell’accesso ad una comunione dei santi più luminoso e più attivo».²⁷

È questo il cammino battesimale della santità. È la maniera di confessare con la vita che Cristo è Redentore e Salvatore, e di fare del nostro Battesimo – comunione di Cristo con noi, meglio ancora che di noi con Cristo – il modo di essere, lo stile di una vita, che conti-

²⁶ O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Roma 1987, 103-104.

²⁷ ID., *Riflessioni sull’uomo*, Milano 1972, 21-22.

nuamente si rifà al mistero pasquale di Cristo, aperta all'amore, che è il soffio vivificante dello Spirito, alla comunione filiale con il Padre, al dono continuo di noi per i fratelli.

UNA CONCRETA E PERMANENTE MISTAGOGIA

Tutta la tradizione della Chiesa in età patristica ha giudicato necessario compiere una iniziazione al mistero del santo Battesimo: o prima della sua recezione per coglierne la ricchezza e gli impegni; o immediatamente dopo averne fatto l'esperienza, per sottolineare lo stupore della grazia appena ricevuta e risvegliare e fissare la memoria; o nel corso della vita per rinnovare la coscienza del dono e dell'impegno.

La mistagogia dei Padri è quanto mai ricca. Va dalla spiegazione delle prefigurazioni battesimali dell'Antico Testamento ai testi battesimali del Nuovo Testamento. I Padri sviluppano le risonanze che hanno i vari appellativi del Battesimo, ricordano i riti che lo precedono, lo accompagnano e lo seguono, con appropriate catechesi mistagogiche che, senza essere moralistiche, invitano a prendere coscienza del dono ricevuto e spiegano i molteplici effetti della grazia battesimale, in modo da invitare il cristiano a vivere in conformità con la propria dignità.

I Padri hanno la consapevolezza che il Battesimo, essendo un sacramento iniziale e iniziatico, è come un seme che contiene in sé già tutta la vita cristiana, una sorgente che deve irrigare tutta l'esistenza con le acque salutari dello Spirito. Essendo un sacramento iniziale segna profondamente tutta la vita, ma essendo pure un sacramento iniziatico ha bisogno di tutta la vita per essere portato a compimento perfetto.

Per acquisire una retta consapevolezza di ciò che si è e per suscitare una corrispondente esperienza storica, dinamica, nel tempo e nello spazio della vita di ciascuno, occorre quindi un'adeguata mistagogia, che sviluppi sia l'aspetto dottrinale sia la dimensione pedagogico-esi-

stenziale della catechesi battesimale, riconducendo al vissuto tanti suoi aspetti concreti.

Solo a modo di esempio ne enumero alcuni:

– La dimensione del Battesimo come sacramento di conversione e di fede, che si fonda sull’ascolto della Parola di Dio, susciterà non solo il senso di una permanente conversione a Dio e al suo progetto, ma anche una costante adesione alla Parola di Dio, a una sorta di catecumenato permanente nel senso di essere sempre all’ascolto della Parola per viverla.

– Nella sua vita, il cristiano è chiamato a rendere permanentemente attive le rinunce a Satana mediante una lotta concreta, e la sua professione di fede in quanto adesione a Cristo, secondo la terminologia della Chiesa d’Oriente.

– La realtà del Battesimo come illuminazione svilupperà nel cristiano l’attenzione alla purezza del cuore e della mente, alla preghiera e alla contemplazione, alla conoscenza del mistero e dei misteri di Dio.

– Il Battesimo come alleanza sponsale risveglierà in ciascuno la coscienza di vivere in alleanza con Dio, di essere un’anima-Chiesa – “anima ecclesiale” –, di avere con Dio un intimo rapporto di comunione.

– L’immersione del cristiano nella Trinità lo porterà ad approfondire la vita come comunione trinitaria, in un concreto riferimento a Cristo che ha vissuto nella sua esistenza la dimensione trinitaria.

– La natura ecclesiale del Battesimo alimenta nel fedele un profondo senso della Chiesa, anzi della maternità della Chiesa nei suoi confronti e dell’esperienza della Chiesa-famiglia. Ciò al punto da non poter capire la propria esistenza al di fuori di un’autentica e piena ecclesialità – comunione con la Chiesa ed ecclesializzazione – del servizio generoso nella Chiesa e della dimensione di comunione e di unità.

– La dimensione della vita in Cristo, figlio della Vergine Maria, il legame simbolico e ontologico del Battesimo con la maternità di Maria, sottolineato dai Padri e dalla liturgia, farà anche percepire chiaramente come la migliore devozione mariana si innesti nella realtà del santo Battesimo, e farà emergere il profilo mariano di ogni persona e della comunità ecclesiale.

– La piena partecipazione alla vita e alla missione di Cristo renderà il battezzato consapevole della sua chiamata alla prima e alla nuova evangelizzazione con la vita, le parole e le opere. Convinto che la fede si rafforza condividendola, egli saprà dare la miglior prova della gioia di essere cristiani nel comunicare anche agli altri il lieto annunzio di Cristo.

IMPEGNO DI CRESCENTE FEDELITÀ

La ricchezza del Battesimo e delle sue prospettive non si esaurisce in una esperienza passeggera; il loro compimento richiede tutta la vita. L'iniziazione dev'essere permanente, come permanente è la grazia. E deve farci crescere perché è lo stesso Battesimo a pulsare dentro di noi, come vita in Cristo e nello Spirito Santo, vita nella Chiesa e pegno della vita eterna verso la piena realizzazione della nostra personale e inedita configurazione a Cristo, il Primogenito. Un'adeguata consapevolezza della grazia del Battesimo porterà a ritrovare in ogni momento di crescita della nostra vita una sorta di riflusso zampillante della grazia battesimale, tesa a realizzare pienamente ciò che Cristo vuole che noi siamo. Come qualcuno ha scritto: «È lo stesso movimento del Battesimo, discesa e risalita (cfr. *Rm* 6, 3-4) in tutto il suo realismo spirituale, che la potenza dello Spirito attuerà ogni giorno nella nostra vita personale [...]. La croce di Cristo che penetra nelle nostre profondità, libera, nel senso letterale del termine, tutta l'energia di vita che il nostro peccato tratteneva prigioniera. A prezzo di una rinuncia a sé stessi, come dice l'Evangelo, cioè dicendo “no” alla morte, e “sì” a colui che è la vita. L'ascesi cristiana è pasquale, mistica, teologale, vivificante. Per la croce

di Cristo noi diventiamo liberi ogni giorno poiché essa sola è riconciliazione, servizio, dono totale. *Agápe*».²⁸

Si cresce nel Battesimo, solo quando l'ascesi sia davvero battesimale, cioè configuri al mistero pasquale, sia vivificante e liberatrice. La mistica, in qualunque espressione genuina, affonda le sue radici nella grazia della comunione con Cristo; la crescita personale, la maturità apostolica, lo splendore della vita di figli e di figlie di Dio si manifesta come un concreto vissuto della grazia che tende verso la sua pienezza di santità e di vita eterna. In realtà anche la nostra ultima "pasqua" sarà un Battesimo. Perciò, come ha affermato un teologo, abbiamo bisogno di tutta la nostra vita e di tutta la nostra morte per capire appieno la ricchezza dell'iniziazione cristiana.

Lo stesso possiamo dire della dimensione apostolica della vita. Tanto più cresce in noi la grazia battesimale e siamo configurati e plasmati dallo Spirito, tanto più si dilata in estensione e qualità la nostra partecipazione apostolica alla missione della Chiesa.

Solo il Battesimo vissuto, sofferto, nel dinamismo delle sue giornate luminose e anche delle sue notti oscure, rivelerà a noi stessi e potrà in qualche modo svelare agli altri, come è accaduto per i santi, la sua potenza e la sua bellezza.

ORIENTAMENTI

Come vivere il Battesimo quale fonte di vocazione e missione? La *Christifideles laici* ricorda quanto i Padri della Chiesa hanno detto in proposito, riproponendo il monito di Leone Magno: «Riconosci, o cristiano, la tua dignità!». Quello di Massimo di Torino: «Considerate l'onore che vi è fatto in questo mistero!». E lo stupore di Agostino: «Siamo diventati non solo cristiani, ma Cristo!».²⁹

²⁸ I. HAZIM, *La Risurrezione e l'uomo di oggi*, Roma 1970, 78.

²⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 17.

È la stessa esortazione quindi a segnalare l'attualità di questa prospettiva, specialmente per una rinnovata consapevolezza della vocazione e della missione del laico a partire dal Battesimo.

Abbiamo indicato nella coscienza, nell'esperienza, nella costante mistagogia e nel dinamismo del Battesimo le vie per un adeguato risveglio della grazia battesimale come comunione con Cristo nel suo mistero pasquale.

Tre mi sembrano le osservazioni da fare da un punto di vista pratico:

1. La consapevolezza del dono del Battesimo, arricchito dall'Eucaristia che ne accresce e ne rinnova la grazia, sia implicitamente sia esplicitamente, dovrà essere al centro di ogni catechesi, di ogni educazione spirituale, di ogni orientamento, di ogni formazione, quale sintesi qualitativa e dinamismo esistenziale della vita cristiana come vita in Cristo e secondo lo Spirito dei figli di Dio. I diversi percorsi catecumenali o neocatecumenali, gli appropriati itinerari di formazione dei laici e dei diversi gruppi e associazioni, la grande pedagogia e mistagogia della Chiesa, con la celebrazione dell'anno liturgico, specialmente in Quaresima e nel tempo pasquale possono diventare luoghi di riscoperta e di risveglio della grazia del Battesimo per una maturità cristiana personale e comunitaria.

2. Lo sforzo pedagogico dovrà essere accompagnato non solo da un puntuale riferimento alle fonti bibliche, liturgiche e spirituali, ma anche da una felice e ispirata catechesi moderna capace di toccare l'uomo e la donna di oggi, grazie a un linguaggio e a proposte di vita incisivi, lontani dal poter essere considerati come "reperti archeologici". E per questo lo Spirito Santo non manca di offrire alla sua Chiesa nuovi carismi adatti ai tempi per portare alla pienezza della verità e della vita il Vangelo di Cristo.

3. Una specifica catechesi sul Battesimo dovrà saper tradurre in termini di inserimento nel mondo i risvolti della grazia, in maniera che ne scaturisca una solida spiritualità battesimale e laicale.

CONCLUSIONE

Nella stupenda veglia battesimale durante la dodicesima Giornata Mondiale della Gioventù, Giovanni Paolo II ci ha offerto un esempio del modo in cui – anche alla fine del secondo millennio – si può, e si deve, riproporre la catechesi mistagogica del santo Battesimo. Sulla falsariga del genere letterario delle catechesi mistagogiche dei Padri – dopo aver ricordato e commentato le parole di Gesù a Nicodemo sulla rigenerazione, la nuova nascita, la partecipazione alla vita eterna – nella sua omelia egli sintetizzava così, per i giovani di questo scorcio di millennio, la ricchezza del Battesimo cristiano: «Cari giovani, sapete ciò che il Battesimo fa di voi? Dio vi riconosce come suoi figli e trasforma la vostra esistenza in una storia d'amore con lui. Vi rende conformi a Cristo, perché possiate realizzare la vostra vocazione personale. È venuto a stringere un'alleanza con voi e vi offre la sua pace. Vivete ormai come figli della luce, che sanno di essere stati riconciliati mediante la Croce del Salvatore! "Mistero e speranza del mondo futuro" (san Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi mistagogica* 10, 12), il Battesimo è il più bello dei doni di Dio che ci invita a divenire discepoli del Signore. Ci introduce nell'intimità di Dio, nella vita trinitaria, fin da oggi e per l'eternità. È una grazia data al peccatore, che ci purifica dal peccato e ci apre un nuovo avvenire. È un lavacro che lava e rigenera. È una unzione, che ci conforma a Cristo, sacerdote, re e profeta. È una illuminazione, che rischiara il nostro cammino e gli dona il senso pieno. È una veste di forza e di perfezione. Rivestiti di bianco il giorno del nostro Battesimo, come lo saremo nell'ultimo giorno, siamo chiamati a custodirne ogni giorno lo splendore e a ritrovarlo grazie al perdono,

alla preghiera e alla vita cristiana. Il Battesimo è il segno che Dio ci ha raggiunti sulla via, che ha reso bella la nostra esistenza e che trasforma la nostra storia in una storia santa. Siete stati chiamati, scelti da Cristo per vivere nella libertà dei figli di Dio, siete pure confermati nella vostra vocazione battesimale e inabitati dallo Spirito Santo, per annunciare il Vangelo con tutta la vostra vita».³⁰

³⁰ ID., *Parigi. Discorso per la veglia battesimale con i giovani*, n. 6, in: "L'Osservatore Romano", 25-26 agosto 1997.

È necessario oggi un catecumenato postbattesimale?

ARTURO ELBERTI, S.I.*

Parlare di iniziazione cristiana o degli stessi sacramenti della vita cristiana è sempre difficile. È un discorso complicato e si corre continuamente il rischio di non capirsi: come se si parlasse di cose diverse pur usando le stesse parole. Occorre intendersi: di che cosa parliamo quando diciamo *sacramenti*?

Guardiamo i fatti. Nei nostri paesi conserviamo l'ordine tradizionale dei sacramenti, ma cosa sono per i nostri fratelli cristiani questi sacramenti? Di che cosa si tratta? È proprio dal rapporto tra due loro aspetti importanti che nascono le prime difficoltà concrete, poiché molto spesso si manifesta un certo conflitto – una certa contraddizione – tra la dimensione socio-culturale di queste celebrazioni e la loro natura propriamente religiosa. La religiosità cui si rifanno i sacramenti, infatti, non è generica e indifferente, ma ben determinata e precisa: si tratta della *fede cristiana*, i cui contenuti essenziali sono espressi esplicitamente nei riti dell'iniziazione cristiana.

Per un discorso realistico sui sacramenti è necessario, dunque, prendere atto in partenza di una certa “ambiguità” che, nel contesto attuale, ne accompagna a volte la pratica.

Come scriveva mons. Pietro Rossano, assistiamo alla «perdita progressiva, in molte celebrazioni sacre di varie religioni, del proprio contesto religioso, mentre la pratica persiste come pura tradizione sociale e culturale».¹

* Gesuita, docente di Teologia sacramentaria presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università “Antonianum” di Roma.

¹ P. ROSSANO, “L'uomo e la religione”, in: *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica* [a cura del Segretariato per i non Cristiani, oggi Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso], Fossano 1970, 21.

CRISI DI UNA PRASSI O CRISI DI UNA NOZIONE?

Questa situazione che coinvolge da non poco tempo gran parte della Chiesa cattolica pone interrogativi che richiedono, forse, una revisione del nostro modo di procedere.

La crisi della prassi sacramentale è un dato di fatto ormai universalmente assodato e al di fuori di ogni possibile discussione. Tuttavia non è fuori luogo domandarsi se essa sia un dato di fatto a sé stante o l'aspetto emergente di una crisi religiosa a più vasto raggio. Il problema non è affatto marginale perché se la crisi della prassi sacramentale fosse un fenomeno indotto da una crisi religiosa in senso più ampio, allora sarebbe antistorico e non pertinente connetterla con i nuovi orientamenti della teologia sacramentaria, a cui si imputerebbe di aver inflazionato la nozione di sacramento.

Fino a qualche tempo fa, nei Paesi di antica tradizione cristiana, sembrava del tutto normale concedere senz'altro i sacramenti a quei cristiani (= battezzati) che ne facevano richiesta per sé o per i figli. Ma intorno agli anni Sessanta-Settanta si cominciò un po' dovunque a discutere di *evangelizzazione e sacramenti*,² *fede e sacramenti*, *Chiesa e sacramenti*. Tra il 1973 e il 1977, con una serie di documenti successivi, i vescovi italiani lanciarono una sorta di campagna (nel linguaggio ecclesiale si parla di "piano pastorale") incentrata sul tema *Evangelizzazione e sacramenti*.

All'atto pratico, nella pastorale parrocchiale tutti questi discorsi hanno portato all'organizzazione di incontri e corsi di *preparazione ai sacramenti*, soprattutto per quanto riguarda il Battesimo e il Matri-

² Come punto di partenza possiamo ricordare il documento dei vescovi francesi sulla pastorale del Battesimo dei bambini, approvato nell'assemblea plenaria del dicembre 1965, cfr. LMD 88 [1966/4] 43-56; *Il Regno. Documentazione cattolica*, 11 [15 aprile 1966], 163-165. Per quanto riguarda l'Italia, cfr. *Evangelizzazione e sacramenti. Ricerche avviate in due Chiese locali: Torino-Roma*, Torino Leumann 1972; *Fede Chiesa sacramenti. La Chiesa di Torino e di Roma in ricerca*, Torino Leumann 1973; A. MARRANZINI, *Evangelizzazione e sacramenti*, Roma 1973.

monio. Ma non si può certo dire che il problema sia stato risolto. In molti casi, sono proprio questi incontri e corsi a metterlo in evidenza, ponendo sotto gli occhi di sacerdoti, genitori e fidanzati l'ambiguità e il contrasto esistenti tra ciò che "dicono" i riti sacramentali e ciò che pensano, sentono e credono parecchi di coloro che li richiedono.³

Sacramenti senza fede? Spesso la questione resta aperta. Ma, intanto, negli ultimi decenni è emerso nella Chiesa anche un altro problema, per molti versi opposto al precedente. Possiamo formularlo invertendo i termini dell'interrogativo appena posto: *fede senza sacramenti*.

Ciò che fa problema non è più, in questo caso, la mancanza o l'insufficienza della fede, ma il "senso" e il "perché" dei sacramenti e della pratica religiosa in genere, pur nel contesto di un sincero interesse per la Parola di Dio e di un serio impegno di vita cristiana. Si ragiona più o meno in questi termini: se io conosco il Vangelo e credo in Gesù Cristo; se cerco sinceramente di convertirmi e di impostare la mia condotta di vita secondo i criteri evangelici; se mi impegno nella ricerca della giustizia sociale e nella pratica della carità, *a che cosa servono i sacramenti? Che cosa aggiungono alla mia fede e al mio impegno?* Evidentemente non è detto che simili ragionamenti siano sempre espressi in modo esplicito e radicale. Tuttavia, bisogna prendere atto che ai nostri giorni un certo abbandono della pratica sacramentale, una certa disaffezione nei confronti dei sacramenti non si manifestano soltanto sul terreno dell'incredulità, dell'indifferenza o dell'ignoranza religiosa, ma emergono a volte anche fra i cristiani più sensibili, più informati, più impegnati; specialmente fra i giovani. Oggi, molti cristiani hanno difficoltà a capirli, a vederne "la logica interna", a comprenderne correttamente il senso,

³ Per una riflessione critica sulla questione cfr. "Perché dai sacramenti oggi non nasce la Chiesa?", *Rivista liturgica*, 67 [1980/2], 138-237; "Fede e sacramenti", *Rivista liturgica*, 76 [1989/1], 2-50; F. BROVELLI, "Evangelizzazione e liturgia (sacramenti)", *NDL*, Roma 1990, 519-523.

il valore, la funzione in rapporto alla professione di fede in Cristo e all'impegno di vita secondo il Vangelo. Vari i fattori che hanno contribuito a ingenerare la cosiddetta "crisi sacramentale":

1. Il modo stesso in cui vengono celebrati i sacramenti e, in particolare, quelli che segnano lo svolgersi abituale della pratica religiosa cattolica: Eucaristia e Penitenza.

2. La reazione a una forma storica di cristianesimo: si reagisce a una religione dei riti in nome di una religione della vita.

3. Il fenomeno culturale di una dilagante secolarizzazione.

4. Infine, la ragione più profonda da cui nasce l'incomprensione dei sacramenti è da ricercare a livello della stessa professione di fede. Cosa vogliamo dire, in realtà, quando affermiamo di credere in Gesù Cristo? Che cosa rappresenta per noi Gesù Cristo? Chi è Gesù per noi?

CATECUMENATO E RIINIZIAZIONE

Come rispondere a tali interrogativi? Qual è l'atteggiamento assunto dai battezzati oggi? Quale aiuto può dare la Chiesa a coloro che, già iniziati alla fede e ai sacramenti, desiderano approfondire la loro fede?

Da quanto rilevato finora risulta l'opportunità di chiarire un aspetto di non poca importanza. Che la fede e la tradizione della Chiesa abbiano da sempre postulato la necessità di un *catecumenato* per coloro che desiderano ricevere l'iniziazione cristiana, va da sé. Ma il problema che si pone alla Chiesa di oggi è quello di una nuova presa di coscienza e di una rinnovata consapevolezza della propria identità cristiana da parte di coloro che hanno già ricevuto l'iniziazione cristiana.

Ebbene, anche nella situazione odierna l'iniziazione appare come un'opportunità da cogliere, accompagnandola con un adeguato approfondimento dell'analisi teologica delle pratiche del catecumenato.

Analogamente, si può fare un'ipotesi in relazione a un termine, introdotto di recente da alcuni teologi⁴ nel linguaggio catecumenale: *riiniziazione*. Possiamo supporre che esso sia adatto a definire la posizione di coloro che ricominciano ad approfondire la propria fede e a indicare gli strumenti da utilizzare. Dobbiamo, però, chiarire un punto. Questo termine, che indica la condizione di tutti quei battezzati che intendono “rifare” un cammino di fede, non è l'unico utilizzabile nel campo trattato, come del resto la parola *catecumenato* – nel linguaggio dell'iniziazione – non designa la persona né, tanto meno, la sua realtà.

La terminologia in merito può contenere una vasta gamma di espressioni – come dimostrato, ad esempio, nell'area francofona e ispanica –, ma tutte miranti a porre l'accento sul fatto che queste persone stanno per lanciarsi in una nuova avventura: ricominciare nella vita di fede e nella fede.

A questa parola e al suo significato possiamo paragonare quella tradizionale con cui la prassi della Chiesa, a partire dallo Pseudo Dionigi, designa chi si trova sulla via della purificazione: *principiante*. Infatti, non è questione di ripetere ciò che è già stato vissuto, ma di “ricominciare a credere con consapevolezza”, dando nuovo inizio a una vita che ha un suo passato. Il Battesimo ricevuto da bambini non viene e non può venire annullato, come non lo può la vita vissuta. Si tratta piuttosto di ritrovare le motivazioni che guidano la fede cristiana o, se si vuole, di riscoprire la forza di quella fede trasmessa nei vari momenti dell'iniziazione, e di reinserirla in una forma nuova nell'oggi della propria vita.

⁴ Pur trattandosi di una riflessione e di una terminologia ancora nuove, la tematica è già stata oggetto di alcuni studi: A.J. VELA, *Reiniciación Cristiana. Respuesta a un Bautismo “sociológico”*, Roma 1984; *Reiniciación cristiana*, Verbo divino, Estella 1986; C. FLORISTÁN, *Para comprender el Catecumenado*, Estella 1989; H. BOURGEOIS, *Teología catecumenale*, Brescia 1993. “Iniziazione e riiniziazione” è stato il tema della Conferenza europea dei catecumenati, svoltasi ad Augsburg (Germania) nel 1989.

Molti, per indicare questa esperienza, preferiscono parlare di “conversione”. Da parte nostra, sottolineiamo subito che il termine, pur avendo una sua validità, racchiude anche una certa ambiguità. Questa parola, partendo proprio dal Vangelo, è sempre stata molto comune nel cristianesimo per indicare la graduale o improvvisa riscoperta della fede. Ciò che non implica ancora un riinizio vero e proprio. Infatti, ci sono dei convertiti che non reputano necessario un vero cammino di riinizio; come ci sono persone che vogliono riiniziare un cammino di fede pur senza considerarsi convertite, anzi addirittura senza sapere se un giorno potranno dirsi credenti o meno.

I primi, con l'entusiasmo tipico dei neofiti, desiderano *solo* vivere secondo l'esperienza che ha capovolto la loro vita. Toccata dalla grazia, si sentono rinnovati e sostenuti dalla Parola di Dio, e ritengono che questo sia sufficiente. Il passato resta un richiamo al pentimento, ma essi non reputano necessario un lavoro catechetico e spirituale per rifondare la propria esistenza, o almeno ricominciare con un'esperienza decisiva che richieda un lavoro su sé stessi. Diversa la posizione di coloro che intendono fare solo un cammino di riinizio, per i quali non sempre è necessario uno stato di conversione. Di per sé, il fatto che si ricominci non implica necessariamente il mettere in evidenza le difficoltà che questa fase comporta. Ma non basta ritrovare la strada del Vangelo o della Chiesa, anche se questi due eventi ribaltano la vita e aprono alla forza della Parola. Affinché, con la grazia di Dio, il momento che si sta vivendo sia realmente efficace e duraturo e affinché la novità in questione sia concretamente integrata a livello spirituale occorrono tempo e lavoro. In altre parole, occorre essere aiutati a perseverare, come sottolinea la parabola del seminatore (cfr. *Mt* 13, 3-23; *Mc* 4, 1-20; *Lc* 8, 4-15). Una *riiniziazione*, che aiuti a vivere questo nuovo momento o ad assimilare una conversione già operata divine, in tal senso, preziosa.

Una simile proposta si comprende meglio se inserita nel contesto storico ed ecclesiale che stiamo vivendo. Si tratta della formula espres-

sa da Giovanni Paolo II a proposito di quella *nuova evangelizzazione* che mira a ravvivare la vitalità della tradizione cristiana occidentale. Ciò vuol dire che i Paesi da lungo tempo cristianizzati necessitano di un secondo e nuovo soffio evangelico. [Il Papa parla di “nuova evangelizzazione” e non di “seconda evangelizzazione”, dal momento che quest’ultima espressione rischierebbe di minimizzare tutto quanto la Chiesa ha operato e realizzato dalle origini sino ad oggi].

In quest’ottica, quanto abbiamo finora sostenuto si presenta non certo come formula magica, ma come indicazione di un lavoro più esigente da realizzare e come possibilità di usufruire e beneficiare di una solida tradizione, adattandola alle sfide lanciate alla fede dal mondo contemporaneo.

Quando si afferma che lo schema catecumenale della riiniziazione cristiana si rifà a una tradizione antica ciò non significa affatto che essa non sia adattabile alla sensibilità moderna. La conversione non dispensa da una riiniziazione che riprepari il terreno nel quale essa è stata seminata. In ogni modo, va da sé che, in gran parte della Chiesa universale, l’iniziazione fatta durante l’infanzia deve, nella quasi totalità dei casi, essere ripresa e molto spesso anche ricominciata.

È NECESSARIO IL RIPRISTINO DEL CATECUMENATO OGGI?

Dopo aver dato uno sguardo alla problematica che ci interessa, occorre fondare la ragion d’essere dell’iniziazione nel cristianesimo. Un tempo, quando essa era soprattutto infantile, questa legittimità non era un problema. L’iniziazione faceva parte della formazione delle giovani generazioni. Oggi che l’iniziazione riguarda gli adulti, c’è chi esita. Eppure la posta in gioco è alta. Si tratta di sapere se la maggior parte dei convertiti o dei credenti cristiani hanno o avranno la possibilità reale di far maturare la loro fede in modo adatto ed efficace. In un tempo in cui il sentimento tiene a volte il posto dell’adesione, lo sforzo di iniziazione è certamente tutt’altro che superfluo.

Per questo ci chiediamo: *è necessario, oggi, un catecumenato postbattesimale?* La risposta la possiamo ricavare su vari piani; il primo dei quali è proprio quello storico.

È noto che nel quindicesimo, sedicesimo e diciassettesimo secolo l'espansione coloniale spagnola e portoghese diede origine all'evangelizzazione delle nuove terre. Ciò comportò necessariamente la restaurazione del Battesimo per adulti, mentre lentamente si faceva sempre più viva la necessità di una pastorale catecumenale, che implicava un tempo più o meno lungo di conversione per giungere ad una fede più adulta in vista, soprattutto, della celebrazione dell'Eucaristia. Per questo motivo, la celebrazione del Battesimo richiedeva un congruo periodo di preparazione e di istruzione cristiana, anche se inizialmente l'adesione alla Chiesa cattolica avveniva in maniera massiva. La testimonianza di ciò conserva il suo aspetto più vario in Messico (ad opera dei francescani), nelle Filippine (ad opera degli agostiniani), in Giappone (ad opera dei gesuiti). In quest'ultimo Paese, a motivo della solida cultura in esso presente, sin dagli inizi fu necessario instaurare un vero *catecumenato*. Secondo l'autorevole parere di J. Lopez Gay,⁵ in Giappone il catecumenato comportava vari stadi: uno stadio preliminare, mirato a sollevare il problema religioso con l'aiuto dei catechisti; un altro successivo, costituito da una vera e propria istruzione, che accompagnava il catecumeno, ormai credente, fino al momento del Battesimo; infine, uno stadio postbattesimale che si proponeva una formazione più completa e approfondita.⁶

Purtroppo le cose si svilupparono negativamente nel caso dell'India e soprattutto della Cina. Le opinioni dei missionari si divisero a proposito del linguaggio teologico, dell'adattamento liturgico e dell'accettazione di alcuni costumi. In generale i gesuiti erano favo-

⁵ Cfr. *El catecumenado en la misión del Japón del siglo XVI*, Roma 1966.

⁶ *Ibid.*

revoli all'adattamento che, al contrario, era rifiutato dai domenicani e dai francescani. La discussione, sorta verso la metà del sedicesimo secolo, si acutizzò nel 1693. Alla fine, l'adattamento venne respinto e proibito da papa Clemente XI nel 1704. Nel 1742 e nel 1744 vennero definitivamente respinti e condannati i *riti cinesi e indiani*. La situazione che ne scaturì si mantenne inalterata fino alla seconda guerra mondiale.

A Roma un grande promotore del rinnovamento del rituale dei sacramenti fu il cardinale G.A. Santori o Santorio (1532-1602) che, basandosi sulle antiche fonti liturgiche romane e sulle esigenze missionarie poste dal nuovo mondo, su richiesta di papa Gregorio XIII, alla fine del 1500, scrisse un rituale per il catecumenato nel quale si proponeva di restaurare le tappe dell'iniziazione cristiana e la sua liturgia. Questa sua opera vide la luce nel 1584, ma fu respinta, e solo pochi esemplari si salvarono dal rogo. Erede delle sue idee fu il carmelitano spagnolo, card. Tomás de Jesús (1564-1627), promotore della riforma teresiana e grande auspice di vocazioni missionarie. Questi pubblicò nel 1613, ad Anversa, un voluminoso lavoro di orientamento missionario, nel quale riproponeva il ripristino di un catecumenato fondato su un'organizzazione stabile.⁷ Il rituale del Santori influi sulle missioni del diciassettesimo secolo, soprattutto in Cina. Infatti, l'appena fondata Congregazione di *Propaganda Fide* (1622) lo divulgò tra i missionari che partivano per l'Asia. Mentre il rituale romano tridentino, promosso da papa Pio V e promulgato da Paolo V nel 1614, aboliva le varie tappe catecumenali, nei vicariati apostolici dell'Asia si venne a creare un catecumenato a tappe, sulle orme di quello del Santori. A partire dagli inizi del diciannovesimo secolo, la Congregazione di *Propaganda Fide* stabilì che la durata e le mo-

⁷ *De procuranda salute omnium gentium*, Anvers 1613. Cfr. anche J. CHRISTIAENS, *L'organisation d'un catéchuménat au XVI^{ème} siècle*, LMD 58 (1959), 71-82.

dalità del catecumenato fossero di competenza di ciascun vescovo. Tuttavia, la crisi missionaria che coinvolse la Chiesa nel secolo scorso affievolì notevolmente l'attività apostolica e di conseguenza l'ansia e la preoccupazione per il catecumenato. Nel 1866, il Sant'Uffizio e la stessa Congregazione di *Propaganda Fide* decretarono la soppressione dei riti catecumenali, considerandoli un vero e proprio abuso. Ritornando allo schema tridentino, a Roma si disconosceva la svolta innovatrice del card. Santori. Diverso il caso dell'Africa, dove grazie ai Padri Bianchi si è conservata la tradizione catecumenale iniziata dal loro fondatore. I nuovi catecumeni, a loro volta, hanno esercitato un notevole influsso sulle missioni africane. Va sottolineato che proprio la presenza del catecumenato, instaurato in modo progressivo nel continente, ha permesso un evidente rinnovamento liturgico e catechetico dopo il Vaticano II. Il Lopez Gay sostiene che «tutti i missionari africani riconoscono che l'africano in sé è “un essere culturale”, con la necessità di esprimere nella e con la comunità le sue esperienze religiose; di conseguenza, la liturgia è più importante nella Chiesa d'Africa che nei Paesi di tradizione cristiana».⁸ Per A.F. Santos Neves, direttore del centro catechistico di Angola, «il cristianesimo africano o sarà un cristianesimo esaustivamente liturgico, o non giungerà mai a essere un cristianesimo autentico».⁹

Un altro piano di risposta sulla necessità, oggi, di un catecumenato postbattesimale, possiamo riscontrarlo affrontando il rinnovamento del catecumenato nel mondo contemporaneo.

La Francia ha fatto sentire la sua esigenza, in materia, sin dal 1906, con Dom F. Cabrol;¹⁰ mentre nel 1947, al congresso sull'evangelizzazione tenutosi a Bordeaux, affrontando il tema “Catecumenato e parrocchia”, L. Retif affermava: «Le nostre parrocchie agonizzano per

⁸ “Liturgia y misión”, *Ephemerides Liturgicae* 88 [1974], 223.

⁹ “No principio, os ‘Coloquios de Pastoral’ ”, *Ora et Labora* 14 [1967], 10.

¹⁰ *Les origines liturgiques*, Paris 1906.

mananza di catecumeni; le parrocchie non si aprono ai catecumeni, benché questi siano aperti nei confronti della parrocchia; le parrocchie missionarie rispondono meglio al catecumenato; manca un gruppo di sacerdoti e di militanti laici che appoggi il catecumenato». ¹¹

Lo stesso Retif, nel 1956 sosteneva ancora: «Attualmente, ci troviamo nel segno della confusione. Celebriamo la liturgia con persone che sono state catechizzate ma non evangelizzate. Somministriamo i sacramenti senza iniziazione previa e senza coesione. Introduciamo nella Chiesa bambini che subiscono l'influenza di un ambiente pagano e scristianizzato. Introduciamo frequentemente battezzati adulti, senza che siano adottati da una comunità. Dimentichiamo che la conversione non soltanto precede, ma accompagna la vita sacramentale. Infine, la nostra predicazione si rivolge ai catecumeni, ma parliamo con istruzioni per convertiti». ¹²

La sessione di Bagneux nel 1955 rappresentò il primo contributo teologico-pastorale francese al catecumenato. Durante l'epoca della crisi (1968-1974), e precisamente nel 1969, si tenne il primo incontro nazionale finalizzato alla verifica della crescita della Chiesa sulla base del numero di catecumeni presenti nelle *nuove comunità*. Verso il 1977, il catecumenato si era esteso a quasi tutte le Chiese d'Europa. Allora, aveva particolare vigore e forza in Spagna e in Italia, ove era diffusa la convinzione di dover iniziare alla fede i battezzati. ¹³ Il terzo incontro nazionale di Issy (1977) sul tema: "Il catecumenato, un futuro per la Chiesa?", sulla base di esperienze di conversione modeste ma reali, confermò la necessità di un *neocatecumenato*, peraltro proposto dal Sinodo appena concluso, e raccomandò il consolidamento delle nuove esperienze di vita comunitaria. Ciò nonostante, la priorità nel catecu-

¹¹ "De la catéchèse au catéchuménat", *Évangélisation*, Paris 1947, 148-149.

¹² "Expérience paroissiale: vers un catéchuménat d'adultes", *Documentation Catéchistique*, 37 [1957], 88.

¹³ Cfr. J.A. VELA, *op. cit.*, 255.

menato veniva riservata ai non battezzati e ai non praticanti, senza dimenticare la riiniziazione alla fede degli stessi battezzati.¹⁴

Nel 1985 una sessione sull'“iniziazione cristiana”, tenutasi a Bagnoux a trent'anni dalla prima, sottolineava le componenti dell'iniziazione cristiana: 1. *La catechesi*, che conduce alla professione di fede; 2. *La conversione*, esercizio di vita secondo il Vangelo; 3. *La liturgia*, o iniziazione alla preghiera e ai sacramenti dell'alleanza; 4. *La vita nella Chiesa*, o comunione fraterna come segno cristiano.

Anche la Spagna, sotto l'influsso missionario francese, tra il 1954 e il 1956 diede inizio ad una nuova svolta nell'azione pastorale. Sono gli anni decisivi nell'ambito biblico, liturgico, teologico, sociale, laico... Si sviluppano sempre più i “Cursillos de Cristiandad” e le cosiddette “Esercitazioni per un Mondo Migliore”; gli stessi settori specializzati dell'Azione Cattolica cominciano a impegnarsi in una certa pastorale catecumenale. L'esperienza catecumenale di tipo francese si estese anche alla Spagna dei tempi conciliari e di fine Concilio come evangelizzazione dei battezzati o riiniziazione dei praticanti. Il catecumenato fece la sua apparizione in Spagna contemporaneamente al fenomeno delle “comunità di base”. Sin dai suoi albori, però, questo catecumenato fu caratterizzato, come a tutt'oggi, dalla *catechesi per adulti*,¹⁵ dal momento che i non battezzati, i non iniziati a tempo debito e le persone che necessitavano di una prima iniziazione costituivano una percentuale molto bassa. Nel 1967 il numero di questi ultimi, nelle principali città spagnole, andava lentamente crescendo, la preparazione impartita era fondamentalmente individuale, priva di ogni relazione con la vita comunitaria ecclesiale e nella quasi totalità dei casi finalizzata al sacramento del Matrimonio. Nel periodo immediatamente seguente il Concilio, gli ambiti della società spagnola nei quali si sviluppava l'esigenza

¹⁴ Cfr. “Le catéchuménat: un avenir pour l'Église?”, *Croissance de l'Église*, 45 (1978).

¹⁵ Cfr. A. BRAVO, “De la catequesis de adultos al catecumenado de adultos”, *Actualidad catequética*, 81-82 [1977], 43-60.

catecumenale erano i quartieri popolari, i nuclei rurali e spessissimo quello universitario, per lo più informati o influenzati dall'attività apostolica dei vari movimenti esistenti. Il rinnovamento liturgico e biblico in seno a gruppi e comunità risentiva molto spesso della contestazione che dilagava, come reazione a una situazione sociopolitica e di religiosità ancora determinata dal pre-Concilio. Le varie forme di catecumenato avevano una radice comune, fondata sulla Bibbia, la liturgia e la preghiera. Contemporaneamente sorgevano nuovi modelli di comunità e catecumenati. Alle "comunità di base" si affiancarono, ben presto, altri tipi di comunità che, secondo lo schema del Kleiner, si possono dividere in "comunità di fede", "comunità eucaristico-sociali", "comunità sociopolitiche". Molte di esse furono denunciate dallo stesso Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* (1975) per la loro amara critica e l'atteggiamento di rifiuto verso la Chiesa.

Fin qui, per sommi capi, le linee fondamentali della storia del catecumenato nell'epoca moderna. Vediamo, ora, brevemente, la posizione che dagli anni '50 ad oggi ha invece assunto la gerarchia.

Già alla vigilia del Vaticano II l'esigenza di un nuovo catecumenato era molto viva. L'esperienza francese, iniziata a Lione nel 1952, spinse l'arcivescovo di Rouen, J. Martin – allora Presidente della Commissione episcopale francese per la Pastorale e la Liturgia – a sollecitare in tal senso la Congregazione dei Riti. Nel 1956, il gesuita francese J. Christaens accompagnava con uno schema la sua proposta di restaurare il catecumenato per tappe. Nel 1959, anche l'Africa sollecitava la restaurazione del rituale del Battesimo per adulti. Il 16 aprile 1962, Giovanni XXIII ripristinava, pubblicandolo, il *Rito del Battesimo degli adulti diviso per tappe*.

IL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

I primi testi del Concilio sul catecumenato li ritroviamo nella *Sacrosanctum concilium* (nn. 64-68), promulgata il 4 dicembre 1963. Va da sé che la preoccupazione conciliare della restaurazione del catecu-

menato stesse in relazione con la riforma del rituale del Battesimo e della Confermazione degli adulti. Ricordiamo che le esigenze del movimento missionario, come le scoperte storiche del movimento liturgico, avevano suggerito una riforma del catecumenato.

Al termine della quarta e ultima sessione conciliare, il 7 dicembre 1965, veniva approvato e pubblicato il decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa, uno dei più importanti in ordine al catecumenato. Nel capitolo II del decreto viene tracciato l'itinerario dell'opera missionaria della Chiesa: 1. *La testimonianza cristiana. Testimonianza di vita e dialogo. Presenza della carità* (nn. 11-12); 2. *La predicazione del Vangelo e la riunione del popolo di Dio. Evangelizzazione e conversione. Catecumenato e iniziazione cristiana* (nn. 13-14); 3. *La formazione della comunità cristiana* (n. 15). Si tratta di un'opera che interessa non solo i catechisti e i presbiteri, ma l'intera comunità ecclesiale.

Quattro le caratteristiche del catecumenato poste in rilievo: tempo di maturazione della fede o di iniziazione alla fede; tempo di iniziazione alla pratica della morale evangelica; tempo di iniziazione alla preghiera e al mistero liturgico; tempo di iniziazione alla vita comunitaria. Per questa ragione esso si colloca tra l'evangelizzazione e il Battesimo, così com'era già stato suggerito dalla costituzione sulla sacra liturgia (cfr. *SC*, 9).

Il complesso e vasto movimento liturgico, che affonda le sue radici più profonde in quello biblico e patristico e che ha ravvivato la dinamica ecclesiale del ventesimo secolo, grazie al Vaticano II, è confluito nel movimento missionario di evangelizzazione.

Il fatto che il Concilio abbia ripristinato il catecumenato, ponendolo in stretto rapporto con la rivalorizzazione della vita comunitaria nella Chiesa, basta a indicare l'estrema importanza a cui assurge l'iniziazione nel contesto della formazione cristiana. La scristianizzazione in atto, che fa sentire le sue conseguenze soprattutto sulla famiglia e ne ostacola il compito di educare i figli alla fede, richiede un nuovo e progressivo processo di conversione da parte degli adulti. Ogni cri-

stiano, anche “praticante”, se non possiede convinzioni radicate che gli derivano dalla conversione e da un’adeguata iniziazione cristiana, è inevitabilmente esposto al pericolo di abbandonare facilmente ogni pratica religiosa e con essa la stessa fede.

IL MAGISTERO DELLA CHIESA NEL DOPO CONCILIO

La presa di coscienza della situazione del mondo contemporaneo e la restaurazione del catecumenato ad opera del Concilio hanno portato il magistero della Chiesa a far sentire la sua voce al riguardo in svariate occasioni:

– Nel 1968, a Medellín [Colombia], la seconda Conferenza generale dell’Episcopato latino-americano difende il ruolo di una catechesi «eminentemente evangelizzatrice» che coinvolga soprattutto i già battezzati, e che rievangelizzi soprattutto la fascia degli adulti, il che postula «nuove forme di catecumenato nella catechesi degli adulti» (*Documento finale*, 8, 9).

– Nel 1971, la Congregazione per il Clero promulga il *Directorium Catechisticum Generale* nel quale si sottolinea: «La catechesi per adulti, essendo rivolta ad uomini capaci di un’adesione pienamente responsabile, deve essere considerata la principale forma di catechesi, a cui tutte le altre, che sono pur sempre necessarie, in qualche modo vengono subordinate» (n. 20).

«Moltissime volte la reale situazione in cui si trova un gran numero di fedeli richiede necessariamente una certa forma di evangelizzazione dei battezzati, che precede la catechesi» (n. 19).

«Si tratta, più che di conservare soltanto delle abitudini religiose trasmesse, di incoraggiare un’adeguata rievangelizzazione degli uomini, di ottenere la loro riconversione, di impartire loro una più profonda e matura educazione alla fede» (n. 6).

Per questo motivo: «Il catecumenato degli adulti, che contemporaneamente è catechesi, partecipazione liturgica e vita comunitaria, è

l'esempio tipico di un'istituzione nata dalla collaborazione dei diversi compiti pastorali. La sua finalità è, dunque, quella di dirigere l'itinerario spirituale degli uomini che si preparano al Battesimo e di orientare il cambiamento della loro mentalità e dei loro costumi» (n. 130).

– Il 6 gennaio 1972 vede la luce il documento ufficiale più importante inerente al catecumenato: il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* (RICA), frutto di una lunga e faticosa ricerca e sperimentazione, che ha coperto un arco di tempo di circa dieci anni.¹⁶

– Nel 1975, l'esortazione apostolica di papa Paolo VI *Evangelii nuntiandi* sottolinea vari aspetti della pastorale catecumenale, rilevando che essa è atta e determinante per «moltitudini di persone che hanno ricevuto il Battesimo, ma vivono completamente al di fuori della vita cristiana» (n. 52). Per questo motivo, ogni giorno diventa «più urgente l'insegnamento catechistico sotto la forma di un catecumenato per numerosi giovani e adulti» (n. 44). Tale urgenza comporta che la catechesi sia fatta «in una luce diversa dall'insegnamento ricevuto nell'infanzia» (n. 52).

– Nel 1977, il Sinodo dei Vescovi dedicato alla catechesi nel mondo contemporaneo afferma che il modello di ogni catechesi è il catecumenato battesimale, formazione specifica che conduce l'adulto convertito alla professione della sua fede battesimale nella notte di Pasqua (cfr. *Proposizione* 8). Ne consegue che occorre suscitare diversi metodi di iniziazione cristiana per il gran numero di battezzati che non hanno ricevuto nessuna educazione alla fede. E si percepisce con piacere che ai nostri tempi, questo processo di catechizzazione deve assumere un carattere catecumenale » (cfr. *Proposizione* 30).

– Nel 1979, a Puebla (Messico), la terza Conferenza generale dell'Episcopato latino-americano, facendo un bilancio del dopo Medel-

¹⁶ Cfr. cap. IV, dove si parla della «preparazione alla Confermazione e all'Eucaristia degli adulti battezzati da bambini che non hanno ricevuto la catechesi» (nn. 295-305); A. BUGNINI, *La Riforma Liturgica*, Roma 1977 [ristampa], 571-582.

lín, sottolinea che «ogni catechesi deve portare a un processo di conversione e di crescita permanente e progressiva della fede» (*Documenti*, 998), ribadendo così l'importanza di una catechesi evangelizzatrice.

– Alla fine dello stesso anno, il tema viene ripreso in sede più universale da papa Giovanni Paolo II, con l'esortazione apostolica *Catechesi tradendae*. Basandosi in modo particolare sul *Directorium Catechisticum Generale* del 1971, egli sostiene che la catechesi per adulti «è la principale forma della catechesi, in quanto si rivolge a persone che hanno le più grandi responsabilità e la capacità di vivere il messaggio cristiano nella sua forma pienamente sviluppata» (n. 43).

Parlando, poi, dei destinatari della catechesi per adulti, chiarisce che essi sono: 1. Quelli nati e educati in regioni non ancora cristianizzate; 2. Quelli che, nella loro infanzia, hanno ricevuto una catechesi corrispondente alla loro età, ma si sono poi allontanati da ogni pratica religiosa; 3. Quelli che risentono gli effetti di una catechesi precoce, mal condotta o male assimilata; 4. Quelli che non sono mai stati educati alla fede e, come adulti, sono veri catecumeni (cfr. n. 44).

L'esortazione tiene conto più del *catecumenato postbattesimale* che di quello pre-battesimale, e parla più di catechesi per adulti che di catecumenato. Inoltre, al n. 23, ricorda pure che «nella Chiesa primitiva, catecumenato e iniziazione ai sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia, si identificavano».

– Nel 1983, la Conferenza Episcopale Spagnola, partendo dalla *Catechesi tradendae* e dalla situazione ecclesiale, con la *Catechesis de la comunidad* riafferma il carattere paradigmatico della catechesi per adulti. Anche in Spagna, come altrove, essa assurge a un valore particolare, dal momento che i bambini e i giovani sono privati, nel campo della fede, di ogni modello o riferimento ad adulti o comunità ecclesiali vive che siano testimoni della propria fede (cfr. n. 237).

Il documento difende il catecumenato dei battezzati, proponendo per la catechesi degli adulti «un periodo intensivo, [...] sufficientemente prolungato, di formazione integrale e fondamentale» (n. 239).

L'intento del testo è quello di rispondere all'esigenza di «collocare fondamenti basilari della fede... [rivolgendosi ad adulti in situazione quasi-catecumenale]» (n. 240).

– Lo stesso anno, il *Codice di Diritto Canonico* analizza la problematica dal punto di vista giuridico in una quindicina di canoni. Il riferimento più puntuale al tema si trova nel can. 789, dove si afferma: «I neofiti siano formati con un'istruzione appropriata a conoscere più profondamente la verità evangelica e ad adempiere i doveri assunti per mezzo del Battesimo; siano compenetrati da Cristo e la sua Chiesa».

Come si vede, la Chiesa si preoccupa in modo particolare di coloro che già sono stati battezzati, e quale metodo può risultare più efficace per essi, se non quello di ripercorrere le tappe che li hanno introdotti al mistero di Cristo? In altre parole, la via catecumenale?

– Nel 1992, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, pubblicato con la costituzione apostolica *Fidei depositum*, affronta l'argomento al n. 1231: «Dove il Battesimo dei bambini è diventato largamente la forma abituale della celebrazione del sacramento, questa è divenuta un atto unico che, in modo molto abbreviato, integra le tappe preparatorie dell'iniziazione cristiana. Per la sua stessa natura il Battesimo dei bambini richiede un *catecumenato postbattesimale*. Non si tratta soltanto della necessità di una istruzione posteriore al Battesimo, ma del necessario sviluppo della grazia battesimale nella crescita della persona. È l'ambito proprio del catechismo».

Va sottolineato che questo autorevole testo sintetizza il pensiero della Chiesa e le varie tappe segnate dagli altri documenti precedenti. Non solo il riferimento, ma la chiara ammissione della necessità di un catecumenato postbattesimale emerge chiaramente dal documento.

– Non possiamo, infine, tralasciare la nota pastorale *L'Iniziazione cristiana. Orientamenti per il catecumenato degli adulti*,¹⁷ pubblicata nella Pasqua del 1997 dal Consiglio permanente della Conferenza Episcopale Italiana.

Il testo, diviso in 91 punti, partendo dal Battesimo degli adulti oggi in Italia, tratta della memoria storica e dell'attualità dell'iniziazione cristiana e, basandosi sul RICA, offre indicazioni pastorali per il catecumenato degli adulti. Il problema di una catechesi o catecumenato postbattesimale viene delineato solo in modo marginale ai nn. 90-91, «Oltre l'iniziazione», nei quali si afferma: «Di fatto il processo di iniziazione cristiana si conclude con il tempo della mistagogia. La formazione del neobattezzato, invece, continua per tutta la vita. Per questo la cura materna della Chiesa, attuata con sollecitudine lungo il processo catecumenale, deve proseguire e rafforzarsi con rinnovato effetto e premura dopo l'iniziazione» (n. 90).

«I neofiti hanno il diritto e il dovere di crescere nella loro fede e sviluppare la loro vita cristiana. Per questo si dovrà offrire loro l'aiuto per un maggior inserimento nella comunità cristiana, l'opportunità di una partecipazione sempre più viva alla vita della parrocchia e la possibilità concreta di aderire ad idonee esperienze di catechesi e formazione cristiana permanente» (n. 91).

La nota pastorale, mentre nel contesto del tema proposto sembra ignorare o tralasciare una simile problematica, in realtà, come appare da una più attenta lettura, considera il cammino postbattesimale sotto l'aspetto di una mistagogia intesa in quanto formazione permanente. È una prospettiva nuova, che non solo non si oppone, ma integra i testi finora analizzati, presentando il rovescio della medaglia del nostro tema.

¹⁷ Nella *Premessa*, la nota parla dell'attuazione di una triplice forma di itinerario catecumenale, della quale la presente è solo la prima, mentre ne è prevista una più specifica per il dopo Battesimo.

QUALE MODELLO DI CATECUMENATO?

Il tempo a disposizione non consente evidentemente di trattare a fondo, come converrebbe, questo argomento, intimamente legato alla sfera e alla realtà liturgica. Tuttavia, è opportuno fornire almeno qualche elementare indicazione sul tema. Andiamo quindi a interrogarci su quanto asserivano o difendevano i Padri della Chiesa al riguardo. È interessante notare la similitudine di struttura tra le catechesi dei Padri greci e quelle dei latini. Sembra che essi abbiano voluto, esplicitamente, che *la catechesi avesse come base dapprima la stessa celebrazione, per evidenziarne in seguito i punti di partenza utilizzando la tipologia biblica*. In altre parole, sembra che i Padri abbiano sempre avvertito la necessità di evangelizzare e di preparare i loro fedeli ai misteri della salvezza attraverso una *liturgia catechetica*. Tutte le grandi catechesi mistagogiche conosciute comunemente, come quella di Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio, Teodoro di Mopsuestia, Gregorio di Nissa... si conformano a questo metodo.

Ambrogio, ad esempio, spiega il carattere mistagogico delle sue catechesi. Senza dubbio, ai suoi tempi e nella cultura ecclesiale di allora, esisteva la disciplina dell'arcano, ma egli ci presenta i motivi del ritardo della catechesi sacramentale che si fa dopo l'esperienza stessa dei sacramenti.¹⁸

Conosciamo questo uso; resta da vedere se dobbiamo continuare a distaccarcene in ogni caso. La fede, dono dello Spirito nei sacramenti dell'iniziazione, aiuta a comprendere i sacramenti ricevuti e a continuarne l'esperienza vitale. È evidente: un sacramento in quanto segno deve essere catechizzato, non partendo dall'astratto o dalla speculazione, né tanto meno dall'interpretazione, ma dal segno stesso. Ambrogio situa dunque il sacramento e fa appello a quanto si vede.

¹⁸ Cfr. *De Sacramentis*, I, 1, in: *De Mysteriis*, I, 2.

Si tratta, molto spesso, di comprendere la natura dei sacramenti e di apprezzarne la funzione. Egli ricorre alla tipologia e la interroga. Ad esempio, catechizza sull'acqua durante la stessa celebrazione del Battesimo. Ma il Battesimo, benché conferisca la filiazione, necessita di un complemento: la Confermazione, la perfezione del cristiano che riceve i sette doni dello Spirito. Ciò che è espresso dal rito utilizzato dal vescovo.¹⁹ Come si può notare, la catechesi non è primariamente una spiegazione della liturgia celebrata; questa deve parlare da sé stessa. *Ma è dalla liturgia che la catechesi prende le mosse. La liturgia è dunque fondamento della catechesi sacramentale, essendo catechesi in atto.* Senza dubbio ai nostri giorni ci si può domandare se non sia utile fare una catechesi *intra ipsa mysteria*, catechizzando attraverso la giusta rivalutazione dei segni. Rammentiamo che esistevano anche celebrazioni legate alla catechesi e alla mistagogia, che ricordano i sacramenti dell'iniziazione. Ma è evidente che nessuna di esse può veramente essere efficace se chi dovrebbe beneficiarne manca totalmente di fede.

Ci si potrebbe domandare: perché ritornare ad approfondire le fonti liturgiche e patristiche dell'iniziazione cristiana del passato, come se la vita cristiana non fosse quella di oggi, vissuta in un preciso contesto che le è proprio? È ancora utile conoscere il passato con una tale dovizia di dettagli? Non si rischia di fare "archeologia"?

Rispondiamo: non sarebbe possibile comprendere a fondo, né giudicare con obiettività, tanto meno impostare un catecumenato adatto alle esigenze del mondo d'oggi, e neppure confidare in un saggio adattamento degli *Ordines* contemporanei nelle diverse realtà, senza conoscere sufficientemente i loro prodromi, senza averne scoperto l'essenziale e permanente, senza aver liberato questo essenziale dal marginale. Tale lacuna renderebbe impossibile anche seguire l'evoluzione della teologia sacramentale – nei suoi progressi, ma talvolta

¹⁹ Cfr. *De Mysteriis*, I, 2; *De Sacramentiis*, I, 6; I, 9, 10.

pure nelle sue deviazioni –, ciò che è indispensabile per l'elaborazione di una proposta di catechesi sacramentale valida per i nostri giorni.²⁰

Un altro dato, già da noi sottolineato, è che i sacramenti sono sacramenti della fede. Di fatto un accento esagerato sull'“ex opere operato” del sacramento ha talvolta provocato l'indebolimento delle esigenze della fede in chi voleva riceverlo. Questi aspetti importanti di una teologia dei sacramenti si manifestano nel periodo “pre-catecumenale”, non solo trattato dal RICA, ma preso in considerazione da tutto il cammino di restaurazione dello stesso catecumenato.

I nuovi rituali hanno modificato totalmente la presentazione del contenuto. A dei capitoli rubricali e disciplinari sono succeduti dei *Praenotanda*, spesso dottrinalmente e spiritualmente molto ricchi che, da soli, possono fungere da catechesi.

Quale soluzione si potrebbe allora adottare? La risposta non tocca a noi. I nostri possono essere solo suggerimenti. Senza dubbio alcuno la Chiesa ha il diritto di decidere il suo operato e di metterlo in atto. Ma possiamo chiederci se la Chiesa non possa creare un nuovo uso. A partire proprio dalle vie tracciate da un tale rinnovamento liturgico e dalle esigenze attuali, potrà essere proposto un *Ordo* di un catecumenato postbattesimale, che tenga ben in considerazione non solo la situazione attuale dei fedeli, ma pure le esperienze storiche e quelle che in questo campo si vivono in seno alla Chiesa postconciliare. Tuttavia a una simile innovazione non si può procedere senza una conoscenza approfondita della storia della liturgia dei sacramenti di iniziazione e dell'esperienza dei Padri; in altre parole, senza la conoscenza della *via liturgica*. Ciò suppone l'abbandono di ricerche astratte e una rilettura della storia della salvezza che permetta di meglio situare, nel piano di Dio, il ruolo del Risorto e dello Spirito operanti nella storia.

²⁰ In proposito cfr. anche lo studio del noto liturgista A. NOCENT, “I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana”, *Anàmnesis* 31, *I Sacramenti*, Genova 1986, 11-131, in particolare 68-94.

UNITÀ E PLURALISMO DI APPLICAZIONE

Sulla linea di quanto finora evidenziato, illustreremo a modo di esempio quattro tipi di esperienze – due del passato e due contemporanee –, che nella vita della Chiesa si sono poste nel segno dell'unità e del pluralismo di applicazione.

Tra quelle del passato citiamo la *Regola di san Benedetto* e gli *Esercizi spirituali di sant'Ignazio*.

La Regola di san Benedetto

Nel contesto storico-ecclesiale del suo tempo la Regola benedettina ha inteso costituire un ordinamento che non mirava a rispecchiare principalmente la perfezione della vita cristiana – finalità che emerge dall'interpretazione dei secoli successivi – ma che *considerava l'iniziazione alla vita monastica come un riapprofondimento della stessa iniziazione cristiana e delle sue tappe*. Per assodare la veridicità di quest'affermazione basta scorrere la Regola: Prologo; capitolo 4; i capitoli sulla preghiera comunitaria, che riflettono gran parte della preghiera ecclesiale del tempo; capitolo 73.

L'obbedienza del monaco, le difficoltà della vita comunitaria, la disciplina, le varie tappe della formazione, l'abbigliamento monastico (abito, cocolla), intendevano riprendere l'antica tradizione della Chiesa che preparava, allo stesso modo, i suoi figli al Battesimo.

La Regola benedettina è soprattutto cristocentrica e mira a far prendere sempre più coscienza del proprio Battesimo, attraverso il quotidiano.

I mezzi scelti dal patriarca dei monaci d'Occidente sono gli stessi che la Chiesa offriva ai suoi catecumeni e neofiti: il Salterio, la Scrittura, la Professione di fede, la Preghiera del Signore.²¹

²¹ Cfr. R. KOTTJE-B. MULLER, *Storia ecumenica della Chiesa*, Brescia 1980, vol. I, 202.

Benedetto non pone molto in rilievo l'aspetto penitenziale e ascetico del monaco (ad esempio: uno dei maggiori gradini di perfezione del monaco è quello di saper seguire quanto raccomandato dalla regola comune del monastero, capitolo 7). Il legislatore non prevede penitenze particolari, ma fonda tutta la vita della comunità sui mezzi sopra elencati. Ciò permette di evidenziare con particolare chiarezza che la vita monastica non era basata sui vari gradi dell'ascetica e della mistica né ad essi mirava, ma si presentava con tutte le caratteristiche di un *vero e proprio catecumenato postbattesimale, che richiedeva una scelta radicale della vita nuova in Cristo*. Lo stesso cenobio viene considerato da Benedetto come il luogo del prolungamento di quella tenda nel deserto dove il popolo di Jahvè incontrava il suo Dio e ne ascoltava la voce. La comunità cristiano-monastica si raduna quotidianamente attorno alla Parola di Dio e al magistero dell'abate, facendone esperienza nel deserto di ogni giorno.

Gli Esercizi spirituali di sant'Ignazio

Dopo il lungo periodo di una spiritualità fondata sulla "devozione" e sulla penitenza, in un momento di forti tensioni fra i cristiani – causate soprattutto dalle prese di posizione assunte da Lutero – circa la Parola di Dio, i sacramenti e l'iniziazione alla vita cristiana, gli Esercizi ignaziani si presentano come una rivitalizzazione della grande tradizione cristiano-cattolica in questo campo. Infatti, *sotto l'aspetto della meditazione della Parola di Dio e della contemplazione dei misteri di Cristo, appaiono come quattro tappe che aiutano il battezzato a riapprofondire il dono della fede ricevuto nella Chiesa*.

Partendo dal gesto gratuito e di amore per cui l'uomo è stato creato (*Principio e Fondamento*) e riflettendo sulla risposta della creazione al progetto originario di amore, che si è espressa nel peccato angelico, cosmico e personale (*I settimana*), gli Esercizi propongono a ciascun battezzato la riscoperta dell'amore eterno di Dio, che in

Cristo, umiliatosi nell'Incarnazione, ha condiviso la natura corrotta dell'uomo. L'amore immenso di Cristo per l'uomo fa sì che egli proponga a ciascuno di noi la salvezza e la collaborazione alla redenzione dell'intera umanità (la chiamata del re temporale aiuta a contemplare la vita del re eterno; meditazione dei due vessilli; tre gruppi di uomini...). Tutto ciò comporta scelta consapevole del proprio Battesimo e pluralismo di vocazioni ai vari stati di vita (*II settimana*), passando attraverso l'esperienza personale della croce, intesa come vero «annichilimento e fallimento umano» (*III settimana*). La quarta tappa, quella del mistero della Risurrezione di Cristo e della partecipazione ad essa dei discepoli, sottolinea la vittoria definitiva sul male, che è avvenuta sulla croce e che dona ad ogni uomo quella natura «nuova» di cui siamo resi partecipi mediante le acque battesimali (*IV settimana*). Ciò implica un nuovo rapporto del battezzato con la storia e le cose che lo circondano: *trovare Dio in tutte le cose, e tutte le cose in Dio* (contemplazione per ottenere l'amore).

Così strutturati, gli Esercizi non si presentano forse come una riiniziazione alla propria scelta di fede ricevuta nel Battesimo? In altre parole, sant'Ignazio non vuole forse riproporre attraverso la Parola di Dio, la Liturgia delle Ore e i sacramenti, un vero e proprio percorso di fede inteso come catecumenato postbattesimale?

Tra le esperienze del tempo presente, citiamo il *Cammino neo-catecumenale* e il *Rinnovamento Carismatico*.

Il Cammino Neocatecumenale

Nate a Madrid nel 1964, le Comunità neocatecumenali si sono diffuse in moltissime diocesi del mondo. Il loro scopo è vivere un cammino di conversione attraverso il quale riscoprire le ricchezze della nostra fede, in un catecumenato in cui, tappa dopo tappa, si possa *scendere fino alle acque della rigenerazione eterna*, affinché il Battesimo, conferitoci un tempo dalla Chiesa, possa, mediante la nostra

adesione cosciente, essere davvero sacramento di salvezza per noi e lieto annunzio per tutti gli uomini.

Questo lungo cammino viene fatto, all'interno della parrocchia e in comunione col vescovo, in piccole comunità formate da persone diverse per età, mentalità e condizione sociale. Si tratta di tutta gente che vuole riscoprire e vivere pienamente la vita cristiana e le conseguenze del Battesimo, attraverso appunto un neocatecumenato, simile al catecumenato della Chiesa primitiva. Queste comunità vogliono essere, in seno alla parrocchia, segno e sacramento della Chiesa missionaria, che intende evangelizzare i lontani attraverso la via concreta del reciproco amore vissuto e dell'unità realizzata. Il Cammino comporta diverse tappe. La prima è quella del *kerygma* – ossia dell'annuncio della salvezza –, che si sviluppa attraverso un dialogo diretto, esistenziale, sull'incidenza del cristianesimo nella vita degli uomini. Costituita la comunità, inizia la seconda tappa: il *precatecumenato*, o periodo della *kénosis*, nel corso del quale le persone verificano la propria fede camminando insieme ad altre persone, imperfette e peccatrici, nella novità di una comunità concreta che fa da specchio e chiama ciascuno alla conversione. A tale scopo, la comunità celebra la Parola di Dio una volta alla settimana con temi appropriati, e al sabato sera l'Eucaristia. Una volta al mese, poi, passa una domenica in ritiro, perché ciascuno esprima liberamente la propria esperienza della Parola e della sua incidenza sulla propria vita.

Dopo circa due anni, i catechisti che hanno dato vita alla comunità tornano e, in una convivenza di tre giorni, la preparano al passaggio al *catecumenato*, che si sviluppa in due periodi. Nel primo, la comunità persevera nella Parola, nell'Eucaristia e nella comunione fraterna per arrivare a mettere Dio al centro della propria vita, spogliandosi a poco a poco degli idoli (soldi, carriera, affetti). Dopo un anno i catechisti tornano per un altro passaggio, nel quale i catecumeni sono iniziati alla preghiera individuale, con la consegna dei Salmi, del Simbolo apostolico e del Padre nostro. A questo punto del Cammino, i

membri della comunità cominciano a fare tre tipi di celebrazioni: in famiglia con i familiari, in comunità con tutti gli altri membri, e infine nelle grandi feste, in parrocchia con tutti i parrocchiani. Il tempo catecumenale mira a portare i catecumeni alla semplicità e quindi a passare a una preghiera profonda, a una spiritualità di lode e di ringraziamento, onde prepararli ad entrare nell'ultima fase del Cammino: l'elezione e la rinnovazione delle promesse battesimali.

Il Rinnovamento Carismatico

Iniziato nel 1967 fra gli studenti dell'Università di Pittsburgh, negli Stati Uniti, e conosciuto anche con il nome di *Rinnovamento nello Spirito*, è ormai diffuso nei cinque continenti non solo nell'ambito universitario, ma anche nelle parrocchie e perfino nei conventi e nei monasteri.

Fondato sulla presenza dello Spirito nella comunità ecclesiale e nei suoi membri, il movimento opera per sensibilizzare i cristiani al significato di quella presenza. Ciò perché ognuno arrivi ad approfondire la sua conoscenza dell'amore del Padre, sviluppando la familiarità con Cristo mediante un'apertura sempre più cosciente all'azione dello Spirito, ricevuto nel Battesimo e nella Confermazione, affinché egli si manifesti con i suoi doni e carismi – particolarmente con la virtù teologale della carità che è il più grande di tutti.

Si tratta fondamentalmente di un movimento di preghiera. Gli incontri sono principalmente incontri di preghiera: *comunitaria, spontanea, di lode e di rendimento di grazie* (senza per questo escludere gli altri registri della preghiera: contrizione, confidenza, gioia...).

Questa preghiera si alterna con momenti di silenzio, letture bibliche, canti. Alla base, e come condizione essenziale, sta la profonda disposizione ad abbandonarsi a Gesù che ci ama, in un'attitudine di apertura assoluta, sia a quello che egli vuole donarci, che a quello che può domandarci, come afferma Paolo nella *Lettera ai Romani* 14, 17. È

un nuovo sguardo su sé stessi, sugli altri, su tutto. È un gusto delle cose di Dio, della sua Parola, della sua presenza: è l'entusiasmo della fede.

L'atmosfera di preghiera e di mutua carità, che regna nelle assemblee del Rinnovamento, non dispensa da una solida formazione dottrinale e spirituale specificamente cattolica.

In un momento in cui tante istituzioni vivono una crisi che non ha risparmiato neppure la Chiesa, Dio che fa sempre nuove tutte le cose, le apre ancora una via di rinnovamento dall'interno. All'azione delle istituzioni si sostituisce l'azione dei fermenti. La Chiesa è chiamata oggi a essere viva e attiva, grazie a uomini aperti allo Spirito. Lo è sempre stata, però oggi Dio la chiama a esserlo con più trasparenza che mai. Non è difficile prevedere che queste esperienze – straordinarie correnti di grazia – potranno essere veramente il fermento nuovo delle comunità ecclesiali di domani.

IL BATTESIMO NELL'ITINERARIO CATECUMENALE O LA RISCOPERTA DI ESSERE CRISTIANI

Promulgato dalla Congregazione per il Culto Divino il 6 gennaio 1972 – festa dell'Epifania o della manifestazione del Signore ai pagani – il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* non è soltanto il frutto delle raccomandazioni della costituzione *Sacrosanctum concilium* sulla sacra liturgia, del decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa, o di altri documenti conciliari. Esso cerca piuttosto di raccogliere l'eredità di due esperienze catecumenali: quella primitiva, che rappresenta l'epoca patristica, e quella precedente al Concilio, che esprime l'esperienza francese e di altri Paesi di missione, dal dopoguerra al Concilio. Il suddetto *Ordo* evidenzia soprattutto tre dati di fatto:

1. Attualmente ci sono persone adulte che scoprono la fede.
2. La Chiesa si riconosce in *stato di missione*.

3. Il catecumenato può rispondere alle esigenze dell'uomo contemporaneo, assumendo una funzione significativa.

Come sottolinea bene Casiano Floristán: «Collocato il catecumenato tra la realtà della non-credenza e l'inizio dell'atto personale di fede, si dibattono le grandi questioni del Cristianesimo nella società: Che cosa significa essere cristiani? In che cosa consiste la conversione a Cristo? Che senso ha l'impegno dei cristiani nella trasformazione della società? Come si radica la fede oggi, nel passaggio dalla non-credenza alla comunità? Quali comunità sono oggi necessarie alla Chiesa? Quali spazi di dialogo offre oggi la Chiesa al mondo della non-credenza? ecc. La pastorale evangelizzatrice, catechetica e sacramentale, deve oggi essere pastorale catecumenale. Perché questo spirito impregni tutti i compiti e le dimensioni della Chiesa occorre un catecumenato variato e molteplice. Il nuovo rituale ci ricorda che la Chiesa non si deve concentrare su sé stessa, deve essere aperta al mondo della non-credenza, deve rendere possibile l'incorporazione di nuovi membri adulti, aiutandoli nella loro maturazione di fede».²²

Se, come abbiamo avuto modo di sottolineare, anche per la ri-iniziazione dei battezzati o per la rievangelizzazione dei Paesi scristianizzati è necessario riproporre un catecumenato postbattesimale, occorre ricalcare, per un vissuto più responsabile, lo spirito e la struttura proposti dalla Chiesa attraverso il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* (RICA). L'*Ordo* offre una visione globale dell'iniziazione cristiana, presentata come un processo dinamico e progressivo, che si sviluppa nel tempo e comporta una maturazione della fede e della scelta cristiana. Tale processo si compie «con una certa gradualità» (n. 4); «si adatta all'itinerario spirituale degli adulti» in modo vario (n. 5); comporta «gradi o passaggi» (nn. 6-7) da superare.

²² C. FLORISTÁN, *Il catecumenato*, trad. dallo spagnolo di G. Bonino e S. Giacomasso, Roma 1993, 185-186.

Tre i riti principali (ammissione al catecumenato, elezione, celebrazione dei sacramenti nella notte di Pasqua) che segnano i quattro tempi o tappe dell'iniziazione cristiana così denominati:

a) *Precatecumenato*

È il primo tempo, che impegna il candidato nella ricerca, è dedicato dalla Chiesa all'evangelizzazione (cfr. RICA, n. 7) e si conclude con l'ingresso nell'ordine dei catecumeni. Oltre all'evangelizzazione, necessaria sia per i catecumeni che per quanti riiniziano un cammino di fede, elementi costitutivi di questa tappa sono:

– La *testimonianza*. Il Nuovo Testamento accentua l'importanza della testimonianza nell'attività missionaria. Nel libro degli *Atti*, accanto alla predicazione, come mezzo di evangelizzazione, figura appunto la testimonianza.

– L'*accoglienza*. Il primo compito di una comunità è quello di accogliere l'adulto che le si avvicini. L'accoglienza è decisiva. Sul piano teologico, equivale a vivere il precetto dell'amore. Infatti, essa non si fonda sul paternalismo o sul senso di protezione, né è motivo di apologetica o di proselitismo.

– Il *colloquio*. Rientra nel contesto della vita precatecumenale e della decisione di prendere contatto con una comunità cristiana determinata per cominciare a farne parte.

– La *precatechesi*. Nel rinnovamento catecumenale equivale al compito educativo del precatecumenato che precede immediatamente la catechesi. Il suo ruolo è insostituibile.

b) *Catecumenato*

È il secondo tempo, che inizia dall'ingresso nel catecumenato, può protrarsi per diversi anni, è dedicato alla catechesi e ai riti con essa connessi e si conclude il giorno dell'elezione (cfr. *ibid.*, n. 7).

L'ammissione al catecumenato presuppone l'evangelizzazione o annuncio del Dio vivente (cfr. SC, 9; AG, 13). L'accoglienza ufficiale della Chiesa al convertito che entra nel catecumenato equivale all'entrata nella comunità cristiana. Essa indica l'accettazione di un inizio di appartenenza alla Chiesa, il che implica – da parte del catecumeno – il riconoscimento di Gesù Cristo, rivelato nella Chiesa. Questo tempo viene definito dall'*Ordo* come «preparazione pastorale; periodo di prova debitamente protratto o iniziazione ai misteri della salvezza; formazione alla vita cristiana nella sua pienezza; iniziazione alla pratica dei costumi evangelici; ai sacri riti, celebrati successivamente, nei tempi dovuti» (n. 98 *passim*) e «periodo di tempo piuttosto lungo, in cui i candidati ricevono un'istruzione pastorale e sono impegnati in un'opportuna disciplina; in tal modo le disposizioni d'animo, da essi manifestati all'ingresso nel catecumenato, sono portate a maturazione» (n. 19).

Trattandosi di un'introduzione «al cammino della fede, della liturgia e della carità del popolo di Dio» (n. 98), esso si presenta come un periodo di catechesi di iniziazione progressiva, organizzata e completa, accompagnata dalla prassi di carità, in ordine a un'educazione penitenziale ed eucaristica, all'interno di un quadro di celebrazioni adeguate.²³

Il tempo del catecumenato e il catecumenato stesso sono paragonati da Tertulliano alla formazione del soldato che trascorrevva un periodo come novizio prima di giurare il suo impegno ed essere segnato da un determinato tatuaggio. Origene pone in relazione il processo di iniziazione con la marcia del popolo di Dio dall'Egitto (paganesimo) alla terra promessa (i cieli). Altri lo raffrontano alla gestazione della Chiesa, Sposa e Madre, che dà alla luce nuovi figli nella notte santa del Battesimo.

²³ Cfr. *ibid.*, 213.

Gli *obiettivi* di questo periodo sono: maturazione della fede attraverso catechesi appropriate; educazione alle attitudini evangeliche; iniziazione alla dimensione comunitaria della fede; inserimento nella vita liturgica mediante celebrazioni adeguate nelle quali i segni introducono e catechizzano attraverso il momento celebrativo.

Le *celebrazioni* proprie del periodo catecumenale poggiano oltretutto sulla celebrazione della Parola, su esorcismi minori, benedizioni, riti di passaggio. Per coloro che fanno un cammino di riiniziazione non può essere messa in secondo piano l'Eucaristia che, celebrata in modo particolare, deve esprimere il carattere catechetico della celebrazione *in actu*. Un tale momento, lungi dall'essere strumentalizzazione di un sacramento così grande per la Chiesa, si tramuta in tempo e luogo privilegiato per accrescere la consapevolezza dei misteri salvifici della nostra fede.

c) *Preparazione quaresimale*

È il terzo tempo, assai più breve. Di norma coincide con la preparazione quaresimale alle solennità pasquali e ai sacramenti ed è dedicato alla purificazione e all'illuminazione interiore. In questa tappa la Chiesa fa l'elezione o scelta e ammissione dei catecumeni idonei a ricevere i sacramenti dell'iniziazione (cfr. n. 22).

d) *Mistagogia*

È l'ultimo tempo, destinato all'esperienza cristiana e ai suoi primi frutti spirituali e anche a stabilire sempre più stretti legami con la comunità dei fedeli. La celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione (Battesimo, Confermazione, Eucaristia) è il grado, compiendo il quale gli eletti, ottenuta la remissione dei peccati, sono aggregati al popolo di Dio, ricevono l'adozione a figli di Dio, sono introdotti dallo Spirito Santo nel tempo del pieno compimento delle promesse e pregustano il regno di Dio mediante il sacrificio e il banchetto eucaristico (cfr. nn. 7 e 27).

Com'è evidente, l'esigenza di un catecumenato postbattesimale riflette la preoccupazione della Chiesa di annunziare al mondo intero la "buona notizia" della salvezza, senza però considerare già salvati coloro che hanno ricevuto i sacramenti della salvezza. La presa di coscienza del catecumenato, inteso come riiniziazione alla vita cristiana, indica in effetti ciò che si deve fare, se si vuole andare verso una ristrutturazione della propria identità. Si tratta di vivere una nuova iniziazione, della quale non si possono prestabilire né durata né forma (cfr. n. 20), mirata o ad assimilare una conversione già operata, o a disporsi ad essa il più possibile.

La maggior parte dei movimenti o gruppi ecclesiali, che da lunghissimo tempo arricchiscono la Chiesa con la loro presenza, spiritualità, attività, si sono quasi sempre inseriti nell'alveo dell'approfondimento della vita battesimale, inteso soprattutto come momento *mistagogico*, che presuppone già una vita cristiana o una scelta di fede. Ricordiamo qui l'estrema importanza e il ruolo dell'Azione Cattolica, della Comunità di Vita Cristiana, dei Terzi ordini, dei movimenti sorti nel periodo immediatamente precedente o seguente il Concilio. La storia e il magistero della Chiesa invitano tutti a rivedere i mezzi con i quali si procede all'annuncio evangelico, non dando sempre per scontate l'accoglienza e l'adesione consapevole alla fede.

Alcuni progetti della nuova evangelizzazione sembrano, a volte, essere più legati a una velleità dei cristiani che non all'ascolto di domande effettive e vogliono utilizzare strumenti di massa che sono sì in sintonia con la cultura, ma ben lontani dall'accompagnamento e dal percorso di tipo catecumenale.

CONCLUSIONI

Dall'analisi offerta da una teologia catecumenale emergono dati di fatto, che consentono di trarre alcune brevi conclusioni:

1. Le Chiese – almeno quelle occidentali –, checché se ne dica, legano troppo il proprio reclutamento ai neonati. Ciò non esclude che si

proponga il Vangelo anche agli adulti. Ma molto spesso questa proposta presuppone già la fede, oppure invita alla conversione e ad un'azione ispirata dal Vangelo senza però collegare tale realtà al Battesimo.

Un catecumenato postbattesimale è quindi, oggi, indispensabile per poter porre mano fattivamente alla nuova evangelizzazione del mondo e alla ricristianizzazione dei Paesi di antica tradizione cristiana.

2. Quest'opera richiede nuovi criteri per l'elaborazione di una catechesi catecumenale che sia:

a) *Una catechesi che prende sul serio la vita adulta*

Il catechista degli adulti dovrà presentarsi per quello che è, sul piano umano e su quello della fede; dovrà cioè situarsi sul piano della testimonianza e non solo sul piano magistrale.

In una catechesi cristiana, si pone l'esigenza di crescita personale nell'intelligenza che ci dà la fede.

L'essenza della catechesi non sta in formule o in insegnamenti, ma nell'illuminazione cristiana delle dimensioni più profonde dell'esistenza.

b) *Una catechesi che si confronta con la fede*

La questione di fondo resta quella dell'identità cristiana: che cosa aggiunge il cristianesimo alla vita umana? In che cosa il credente si differenzia dall'ateo? In che cosa consiste l'essere cristiani o l'agire come tali?

c) *Una catechesi che dà vita a una comunità di credenti*

La fede è una prefigurazione, una speranza, un amore, una grazia. È un modo originale d'incontrare l'Amato, che si possiede solo in pegno, in segni, in sacramenti, ossia in speranza di pienezza. Intorno a Cristo, la fede si vive nella Chiesa, nella comunità.

Talvolta, con faciloneria, qualcuno identifica la fede con la religiosità, il timore, la consapevolezza... Nasce così la necessità di purificare e riconoscere questa fede; un processo di maturazione che si può vivere soltanto insieme ad altri. Il cristianesimo non è un'idea, è una persona, quella di Gesù, che muore e risuscita come *Signore*.

d) *Una catechesi che inizia a un processo di maturazione nella fede*

Questo processo richiede una catechesi progressiva e adattata. Perché ogni catecumeno ha una propria storia, un proprio modo di reagire alla catechesi. A volte ciò richiede tempi di approfondimento che non possono assolutamente essere stabiliti a priori.²⁴

3. È necessaria una nuova e seria riscoperta del valore dei *segni liturgici e di una liturgia catechetica*.

4. Per vivere e approfondire la via del catecumenato postbattesimale sono più indicate comunità possibilmente non troppo numerose.

5. Proprio da questa sede potrebbe partire una proposta alla Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti: quella di prendere in considerazione la possibilità, non tanto di un nuovo Rituale per il catecumenato postbattesimale, ma di un Direttorio che ufficializzi tale esigenza e che tenga ben conto della pluralità di esperienze, soprattutto di quelle già diffuse nella Chiesa di oggi. Non si tratta di codificare ma di saper trarre "cose nuove e cose antiche" dalla tradizione della Chiesa, attenti ai *segni dello Spirito* e fondandosi sull'autentica ecclesiologia del Concilio Vaticano II.

6. Agli uomini disorientati del nostro tempo, soprattutto se cristiani, che a prezzo di non pochi sforzi e difficoltà desiderano incontrare e seguire Cristo Signore, come Chiesa non possiamo che rioffrire questa possibilità, attraverso la riscoperta dei luoghi e mezzi che lo stesso Signore ha voluto lasciare alla sua Chiesa. E ciò affinché per

²⁴ Cfr. *ibid.*, 286-306.

ciascun cristiano si realizzi quanto affermato dal grande Ambrogio di Milano: «Non per via di specchi, né per mezzo di enigmi, / ma faccia a faccia Ti sei mostrato a me, o Cristo, / ed io nei tuoi sacramenti trovo Te».²⁵

O come affermava papa Leone Magno: «Ciò che la tradizione ha stabilito da lungo tempo e la consuetudine ha confermato, non lo ignori l'erudizione né lo trascuri la pietà».²⁶

²⁵ *Apologia del profeta David*, 1, 2.

²⁶ *Sermone IX*.

PARTE II

La Confermazione

Confessori della fede nel nostro tempo: segni dello Spirito e attese degli uomini

VITTORIO MESSORI*

Proprio in questi giorni è stato presentato al Santo Padre l'annuario statistico della Chiesa. Da esso risulta che i battezzati cattolici hanno superato per la prima volta il miliardo. La cifra può sembrare impressionante. Ma qualche dato ulteriore può servire subito a fornire elementi di riflessione. Innanzitutto: proprio verso la fine dell'anno prossimo – dunque, ed è significativo, durante il Giubileo per i duemila anni dalla nascita di Gesù – si verificherà un'altra primizia storica. Stando sempre, infatti, alla statistica, tra qualche mese il numero dei musulmani supererà quello dei cattolici. Anche questo si verifica per la prima volta: e non è soltanto un fatto demografico, un risultato della ben maggiore fecondità della famiglia islamica. Così, è un'altra primizia storica la diffusione in Occidente del buddismo che, sino a pochi decenni fa, sembrava un tema esotico, riservato agli specialisti o agli amanti del folklore orientale. Se, poi, andiamo a vedere che cosa rappresenti, nella percentuale complessiva, quel miliardo di cattolici, scopriamo che esso significa soltanto il diciassette per cento della popolazione mondiale. Dunque, ogni cento persone attualmente viventi sulla terra, ben ottantatré non fanno parte della nostra Chiesa. Una percentuale che, nel più vasto e popolato dei continenti, l'Asia, sale addirittura a un novantasette per cento di non cattolici.

* Giornalista professionista e autore di numerosi libri tradotti in diverse lingue, tra cui *Rapporto sulla fede. A colloquio con Joseph Ratzinger*, e il libro intervista a Giovanni Paolo II *Varcare la soglia della speranza*.

Naturalmente, poi, non è neppure il caso di ricordare che le statistiche possono tenere conto soltanto del fatto verificabile del Battesimo, non certo dell'adesione alla fede, che Dio solo conosce. Possiamo, per questo, basarci solo su un'altra statistica: quella della partecipazione almeno alla Messa festiva. Sappiamo che, stando all'Occidente, non si supera il venti-venticinque per cento di praticanti. Questa è la media: più alta altrove, più bassa in altri luoghi, sino a percentuali inferiori al cinque per cento in certi quartieri di quella Parigi che fu per secoli tra le città chiave della cristianità; o sino alla crisi dei praticanti in quella Spagna che fu sinonimo di cattolicesimo vigoroso. Ma c'è di più. Le inchieste sociologiche tra questi praticanti superstiti mostrano un dato allarmante: la ben scarsa conoscenza delle principali verità affermate dal magistero della Chiesa e l'altrettanta scarsa adesione ad esse. Stando, ad esempio, a indagini recenti, una percentuale elevata di europei e americani (e interrogati giusto all'uscita dalla Messa festiva) dichiarava di essere più propensa a credere in qualche forma di reincarnazione piuttosto che a quella risurrezione finale dei corpi che è il cuore della speranza cristiana e che fa di essa un *unicum*. Sappiamo poi che, se continueranno i ritmi attuali di passaggio alle sette, il continente latino-americano sarà presto ex-cattolico, invece di essere quel futuro della Chiesa che si sperava.

Insomma, se vogliamo praticare quel realismo che, in quanto amore della verità, è tra le virtù cristiane, dobbiamo constatarlo: dopo quasi venti secoli da quando Gesù pose Pietro come pietra della sua comunità, sono una piccola minoranza coloro che fanno davvero parte, coscientemente e consapevolmente, di quella che il Credo chiama «Chiesa una, santa, cattolica, apostolica».

Attenzione, però: rifiutare la retorica consolatoria e constatare la nostra attuale situazione di minoranza non deve indurci allo sconforto ma, semmai, confermarci nella verità del Vangelo. È proprio Gesù che ce lo ha predetto, chiamandoci «piccolo gregge» (*Lc* 12, 32), «granello di senape» (cfr. *Mt* 13, 31), «pizzico di lievito nella

pasta» (cfr. *Mt* 13, 33). Il criterio della quantità non è certo un criterio evangelico. Dobbiamo evitare, certo, la mentalità di chi dice “pochi, ma buoni”; di chi vorrebbe che la Chiesa di Cristo fosse ridotta a un pugno di “puri e duri”, di virtuosi, di coerenti, a una sorta di club di *élite*. Questa è l’eterna tentazione gnostica, catara, che il magistero ha sempre condannato. È la tentazione del donatismo, contro il quale combatté sant’Agostino, e del giansenismo, che vorrebbe la “setta dei perfetti”. Una tentazione di sempre e che oggi risorge in certe pretese di una Chiesa fatta solo di “credenti adulti”, come dicono, impegnati, aggiornati, militanti... E invece, la proposta cristiana – cattolica in particolare – è rivolta a tutti. E a ogni uomo, a ogni donna, sono spalancate le porte di quella Chiesa che il suo Fondatore stesso paragona a una grande rete gettata nel mare per raccogliere ogni sorta di pesci. Ma dobbiamo anche essere consapevoli che il misterioso piano di Dio ha previsto che non tutti accolgano l’invito, pur rivolto a tutti; che molti non entrino a far parte, almeno in modo visibile, della Chiesa. Non dimentichiamo l’etimologia. Chiesa è, in greco, *ekklesia*, la comunità dei chiamati: la comunità, cioè, di coloro che lo Spirito ha convocato, secondo criteri misteriosi che a noi sfuggono e che dobbiamo rispettare. Non dimenticando neppure quanto hanno sempre intuito mistici e santi e teorizzato teologi: i confini della Chiesa spirituale, invisibile, sono conosciuti solo da Cristo e sono assai più estesi di quelli della Chiesa visibile, istituzionale.

Credo, dunque, che tra i “segni dello Spirito” cui allude il tema datomi per la conversazione, e che dobbiamo discernere, ci sia innanzitutto questo: il fatto che il cristianesimo in generale, e il cattolicesimo in particolare, si trovino a essere minoranza. Questo non ci esime, certo, dallo sforzo di apostolato per proporre e, se possibile, diffondere la nostra fede presso il maggior numero possibile dei fratelli in umanità. Del resto, le vie del Signore non sono le nostre; e sono vie imprevedibili. Potrebbe ben darsi che il trend negativo si rovesci, anche di colpo, e che le cifre cattoliche salgano, magari in modo spetta-

colare. Non è forse avvenuto così dopo la crisi rivoluzionaria tra 1700 e 1800, quando a viste umane la Chiesa perseguitata, dispersa, irrisa sembrava ridotta alla fine? «Pio VI e ultimo»: non commentò così Napoleone, giusto due secoli fa, quando gli comunicarono la morte, in un'oscura località della provincia francese, del Papa che aveva fatto prigioniero? E, invece, si aprì quel diciannovesimo secolo... Ancor prima, non si assistette a una spettacolare ripresa durante la crisi ariana o durante quella della Riforma protestante, quando la Chiesa sembrò agli estremi?

Noi, tuttavia, dobbiamo fare i conti con la realtà com'è ora: che è di minoranza. Realtà che in una prospettiva evangelica rappresenta, in qualche modo, la normalità. Realtà che non è necessariamente negativa e può essere, anzi, una opportunità. Purché, però, siamo consapevoli di una cosa: siamo minoranza ma non dobbiamo essere marginali. Cioè, tutto sommato, inutili, superflui perché a rimorchio di altri, perché addetti a dire e a fare (spesso senza originalità) ciò che altri fanno. Magari meglio di noi.

Per usare l'immagine evangelica del sale: ne basta poco per dare sapore anche a una grande massa; ma se perde il sapore, non serve più a niente. Insomma, da minoritario, il sale è diventato marginale. Dobbiamo, dunque, cercare di rispondere – e davvero da cristiani, da cattolici – alle attese degli uomini, offrendo loro ciò che noi soli possiamo offrire.

Dirò qui solo poche cose tra le molte possibili, lanciando il sasso di qualche provocazione e precisando innanzitutto che non pretendo certo di vedere giusto, di avere ragione. Mi riconosco un solo carisma: quello della fallibilità. E non sto certo dalla parte di certa *intelligenza* clericale attuale, che vorrebbe abolire il dogma del 1870 della infallibilità papale per attribuirlo a sé... Questo precisato, vorrei però ricordare, con umiltà, che conosco per esperienza diretta ciò di cui parlo. E questo può costituire una *chance*, ma anche un limite. Sono infatti consapevole di essere davanti a un'assemblea plenaria di un Consiglio

che, in quanto cattolico, è per definizione universale. Qui è rappresentato il laicato di ogni continente. Mentre chi vi parla è un laico europeo. La mia prospettiva è quella di un occidentale: quel poco che dirò, dunque, può avere un significato generale, ma è condizionato dalla mia esperienza. A cominciare dalla mia formazione familiare e scolastica, che non è stata cristiana, né tanto meno cattolica. La mia prima giovinezza è stata quella di un lontano, di un agnostico italiano della seconda metà del Novecento: la fede nel Vangelo e l'entrata nella Chiesa cattolica – almeno come praticante – sono state tardive. Dunque, a differenza di tanti nel mondo cattolico, di tanti che conoscono il cosiddetto “mondo laico” e la sua cultura solo in teoria (e anche per questo, forse, ne sembrano intimoriti, ne hanno soggezione), quel mondo e quella cultura li conosco per esperienza diretta. Perché è lì che sono stato formato (o, se volete, deformato). Non a caso, i tredici libri che ho scritto sinora sono tutti sulle “ragioni del credere”, sui “motivi ragionevoli per scommettere sulla verità dei Vangeli”: non c'è pagina che abbia scritto che non abbia avuto per primo, e privilegiato, interlocutore il me stesso giovane, quando ero fuori dal cono di luce di una fede che rifiutavo senza conoscere. Pur consapevole, dunque, di poter sbagliare sia la diagnosi che la terapia, se rivedo al mio passato mi sembra di poter individuare bene quale fosse la mia condizione. Era la condizione di chi aveva tutto (o quasi) per vivere in modo confortevole, ma gli mancava ciò che è più importante: una ragione, un senso, un significato per quel suo vivere. Gli mancava, cioè, ciò che soltanto la fede può dare.

Lasciatemi osservare, allora, che in questi decenni noi, figli della Chiesa (e intendo noi tutti, clero e laici), ci siamo mostrati non di rado “squilibrati”. Nel senso etimologico: carenti, cioè, di equilibrio. In un mio libro recente, dal titolo significativo (*Qualche ragione per credere*), osservavo che il cristiano è chiamato alla sintesi, all'unione degli opposti, alla convivenza dei contrari. Insomma, nel suo pensiero e nella sua azione deve ispirarsi a quella che chiamavo legge dell'*et et*,

per dirla in latino, del *both and*, per dirla in inglese. Questa “legge della sintesi” è quella dell’ortodossia. Mentre l’*aut aut, either or* è la “legge dell’eresia”: non a caso, “eretico” viene da una parola greca che significa “colui che sceglie”. Il cattolico, dunque, vuole “sia questo che quello” (*et et*), mentre l’eretico vuole “o questo o quello” (*aut aut*). Nel caso che qui ci interessa, in questi decenni, siamo stati squilibrati, come dicevo, anche in ciò che deve contrassegnare il discepolo di Cristo; e, cioè, l’esercizio della carità. Abbiamo forse dimenticato che anche la carità è “duplice” (*et et*): c’è la carità del pane, quella del corpo, dell’aiuto materiale. Ma c’è anche la carità della verità, quella dello spirito, dell’intelligenza, della volontà. La carità del nutrimento spirituale: ed è proprio questa la più preziosa, nella gerarchia delle realtà cristiane.

Da troppi anni, ormai, abbiamo inteso la carità, l’aiuto ai fratelli, quasi soltanto come solidarietà sociale, come assistenza economica, come volontariato, come raccolta di offerte per dare pane, tetto, medicine a chi ne abbisognava. Naturalmente, si è trattato, e si tratta, di cose preziose: e guai se lo dimenticassimo! Ma guai a noi anche se dimenticassimo che (parola di Gesù) «non di solo pane (vive) l’uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Mt* 4, 4). Accanto all’alimento materiale, spesso non abbiamo offerto quello spirituale: la parola, appunto, che esce dalla bocca di Dio; cioè la Rivelazione, cioè il Vangelo.

Ci sono oggi, nel mondo, moltissimi cristiani, moltissimi cattolici che si prodigano generosamente per gli altri. Sia qui in Occidente che nel cosiddetto Terzo Mondo. Ad essi va la nostra ammirazione; ma, al contempo, va anche la nostra inquietudine. Infatti, spesso, non sembrano considerare la fede come un “genere di prima necessità”, visto che ai loro gesti (pur sacrosanti) spesso non affiancano quell’annuncio che può nutrire l’anima. Conosco addirittura dei cattolici che pensano che faccia parte del dovere di carità proprio l’evitare l’annuncio esplicito che, per dirla con gli *Atti degli apostoli*, «solo nel nome

di Gesù c'è salvezza» (cfr. 4, 12). Il rifarsi a chiare lettere alla fede sembra loro mancanza di rispetto verso gli altri! Eppure, i santi hanno sempre saputo e insegnato, in accordo (del resto) col magistero della Chiesa, che la prima delle carità è, appunto, quella della verità: non è forse per rivelarcela, per comunicarcela, per insegnarcela che il Logos è venuto tra noi? Abbiamo forse dimenticato che l'etica (anche, e soprattutto, la più sublime) non è che una conseguenza della fede nel Dio di Gesù Cristo?

In effetti la nostra solidarietà verso il prossimo è spesso anonima, oggi, quasi che considerassimo superfluo (o addirittura offensivo, come osservavo) metterla sotto il suggello di Gesù. Abbiamo dimenticato la legge del realismo cristiano: noi non siamo chiamati ad amare e servire gli altri, tutti gli altri, innanzitutto per amore dell'uomo. L'uomo (a cominciare da noi, s'intende), spesso non è affatto amabile, non è simpatico, è scostante, è egoista, non di rado irricognoscente. Se siamo cristiani, siamo chiamati ad amare i fratelli non, soprattutto, per amore loro, ma per amore di Cristo che vive in loro. Per questo la carità non è quella filantropia, quel solidarismo per praticare i quali non occorre la fede. Per fare un esempio vistoso: la controversia che da quasi tre secoli oppone la Chiesa alla massoneria ha alla base proprio la difesa cristiana dello specifico della carità rispetto alla filantropia di cui parlano le logge. Filantropia (oggi si dice solidarietà) che è poi, a ben guardare, un tentativo di vivere la morale cristiana prescindendo da Cristo. Un tentativo di praticare quell'effetto spontaneo della fede che è l'etica, rifiutando però la fede stessa o non mettendola in conto.

Ma, poi: siamo davvero sicuri di poter praticare la carità del pane, di poter aiutare il nostro prossimo in modo giusto ed efficace prescindendo dalla guida della fede? Un grande cristiano, un grande laico cattolico, Blaise Pascal, con cinque parole riassume il programma della carità per il seguace del Vangelo. Nel francese di Pascal, queste parole sono: *Bien penser pour bien agir*, pensare bene per agire bene. Pensare bene, cioè orientare il nostro atteggiamento secondo la bussola

fornitaci dalla fede. A che servirebbe quella che non a caso si chiama Rivelazione, e che noi consideriamo dataci da Dio stesso, se bastasse la nostra buona volontà, il nostro senso comune, la nostra ragione, lasciate a sé stessi, per compilare il libretto d'istruzioni per il buon uso di noi stessi e del mondo? In effetti, c'è da avere il fondato sospetto che molte cosiddette "buone cause", per le quali oggi si impegnano tanti cristiani, non siano affatto buone, malgrado le edificanti apparenze; si ha il sospetto che certe buone azioni non precedute dal ben pensare rischino, malgrado l'ottima volontà, di danneggiare il nostro prossimo più che di aiutarlo. Pensiamo a quanti cristiani, nei decenni passati, si sono affiancati al marxismo ateo convinti (e in buona fede!) che la prassi comunista, pur respingendo il pensiero cristiano, fosse benefica all'uomo. Sappiamo bene quali siano stati i disastrosi risultati per l'umanità. Oggi, caduto ingloriosamente il comunismo, molti cristiani, molti cattolici sono passati nelle file dei sostenitori dell'ideologia alla moda, quella *liberal* con le sue prescrizioni del *politically correct*. Tanti credenti pensano ora che le vie del Vangelo coincidano con questi nuovi decaloghi del politicamente corretto: ma c'è da sospettare che ancora una volta ci sia un equivoco, che questo buonismo alla moda poco abbia a che fare con la prospettiva di Cristo.

Della fede abbiamo bisogno noi, per guidare il nostro cammino e non essere ciechi che guidano altri ciechi. Ma abbiamo anche il dovere di proporla agli altri. Se troppo spesso non pratichiamo più questa carità della verità è proprio perché, magari inconsciamente, abbiamo ridotto il Vangelo a un "manuale di volontariato", a un "testo per la solidarietà sociale". Il Vangelo può essere anche questo, naturalmente: ma lo è in via subordinata. Se il Vangelo si chiama così ("buona notizia", come sappiamo, in greco) non è perché viene a toglierci la sofferenza; ma è perché viene a toglierci la disperazione. E la disperazione ci accompagna necessariamente (lo dico per esperienza personale: non sono nato cristiano, come vi dicevo) se tutte le nostre prospettive sbattono contro il muro nero della morte; se ci rendiamo

conto che tutto il nostro affannarci è assurdo, perché tutto verrà inghiottito senza rimedio dal buio; se siamo provvisti di tutto ma non di speranza. Senza la quale anche ciò che potrebbe essere più dolce diventa amaro.

Questa, io credo, è la prima, grande attesa degli uomini di sempre e, in particolare, di quelli di oggi: trovare un senso per il vivere e il morire, per il gioire e il soffrire, per la salute e per la malattia. Un inquinamento mondano (pensiamo, soprattutto, alla “vulgata” marxista) ci ha deformati al punto da identificare la povertà sempre e solo con la mancanza di denaro, di cibo, di beni materiali. Si è poveri anche così, naturalmente. Ma sembriamo aver dimenticato che è proprio nei paesi ricchi che l'uomo oggi è più povero. Perché nessuna automobile, nessun conto in banca, nessuna casa riempita di ogni elettrodomestico, nessun computer o cellulare o bel guardaroba può dare consolazione all'uomo cui diagnosticano il cancro, alla donna che nessun uomo ama o, semplicemente, a ogni persona che si ponga con verità di fronte alla condizione umana e si renda consapevole della caducità e della inutilità del tutto.

Ecco: sono convinto che tutti, nella Chiesa – a cominciare, s'intende, da noi laici – ogni cristiano, ciascuno al suo livello, dovrebbe rendersi conto che ha soprattutto un aiuto da offrire ai fratelli. Un aiuto che lui solo può dare: e, cioè, la carità di quella verità sull'uomo e sul mondo che, parola di Gesù stesso, è la sola che ci liberi. Ci liberi, cioè, dalla disperazione, dando un significato a quella meteora che è la vita umana e che sembra venire dal nulla per andare verso il nulla. Questa nostra vita che, se non sappiamo darle un significato, altro non è (ha detto qualcuno) che “un pacco che l'ostetrico spedisce al becchino”. Rifiutare l'assurdo disperante e accettare il Mistero che consola: questa la proposta che solo noi credenti possiamo fare, noi, pur piccolo e acciaccato gregge, ma cui è stato donato, senza nostro merito, quel lievito di una speranza che è ciò che più manca nella immensa pasta del mondo, almeno dell'Occidente postmoderno.

Avviene, in questi anni, qualcosa di paradossale e di misterioso. Avviene, cioè, che questo secolo finisce portando con sé le rovine di tutte le speranze umane con le quali gli uomini avevano tentato di sostituire la Speranza cristiana, la sola (così noi crediamo) che possa essere scritta con la maiuscola. A partire dal Settecento, dunque dall'Illuminismo europeo, e poi, via via, attraverso l'Ottocento e il Novecento, quelle religioni secolari, solo umane, che sono le moderne ideologie, sembravano aver preso il posto della fede cristiana. Ebbene, le speranze annunciate da quelle ideologie si sono rovesciate nel loro contrario. I sogni di "avveniri" radiosi per l'umanità si sono rivelati incubi sanguinosi tutte le volte che si è tentato di metterli in pratica. L'attesa dei paradisi in terra è sfociata nella realizzazione degli inferni dei *gulag* e dei *lager*. Orfani ormai di ogni speranza annunciata da quei falsi profeti che sono stati tanti intellettuali e tanti politici, i nostri fratelli di oggi sembrano più che mai disponibili a tendere l'orecchio all'annuncio rinnovato di una speranza antica sì di venti secoli, ma che proprio oggi potrebbe risuonare con ancora maggiore credibilità e vigore, dopo che si è verificato, sulla pelle dell'umanità, dove portassero le promesse redenzioni umane. Ebbene, oggi, proprio oggi, si constata da parte di tanti cristiani – e, purtroppo, da parte soprattutto di tanti cattolici – una sorta di mutismo, come di ritegno nel riannunciare la fede e le sue ragioni. Tanti che potrebbero lenire l'attuale, mortifera claustrofobia del mondo, riannunciando esplicitamente la Parola che non delude e che salva dalla disperazione, sembrano voler essere solo "come gli altri": impegnandosi sì, ma solo come umani, umanissimi "operatori sociali", senza voler dire che è Cristo che li muove e che dà un significato al loro agire.

Naturalmente, il mio discorso vuole segnalare una situazione ecclesiale che riguarda tutti i credenti: il clero, certo; ma, altrettanto certamente, noi, laici credenti. Noi che, stando più di ogni altro "dentro" il mondo, dobbiamo ritrovare la forza del lievito e il sapore del sale che ci sono stati donati e che abbiamo il dovere di donare ad altri.

Dobbiamo davvero tornare ad essere, come dice il titolo della conversazione, “confessori della fede”. E, nel nostro attivismo, dobbiamo tornare a prendere sul serio l’ammonimento di Gesù: «Senza di me non potete far nulla» (Gv 15, 5).

Vorrei comunque ricordare ciò che dicevo all’inizio: il problema è ritrovare quell’equilibrio dell’*et et*, del *both and* senza il quale non c’è cattolicesimo. Dunque, il riscoprire che la prima forma di carità è quella di annunciare esplicitamente la verità non significa di certo l’abbandono della carità delle opere, dei “volontariati”, della solidarietà. Ma questo donare il pane del corpo non è che conseguenza logica, necessaria, naturale per chi ha ricevuto il dono prioritario: quello della fede. Che, parola di Nuovo Testamento, va mostrata sì “con opere”, ma anche “con parole”. Dobbiamo reimparare a chiamare per nome e cognome il Maestro di ogni misericordia: Gesù il Cristo.

A questo punto, prevengo l’obiezione, che conosco bene. Ci si chiede, cioè: «Ma cos’è poi, in concreto, questa “carità della verità”? Consiste forse nel portare, o riportare, tutti al catechismo? E si chiede proprio a noi di farlo, a noi che facciamo parte di una Chiesa che, dopo il Concilio, per più di un quarto di secolo, di un catechismo, almeno ufficiale, ha fatto a meno? Una Chiesa che quando, finalmente, si è decisa a compilarlo, lo ha fatto malgrado la diffidenza, se non l’ostilità di molti teologi e addirittura di qualche vescovo? Cos’è la “verità” che dovrebbe fare oggetto della nostra carità, quando sembra che dalle cattedre delle scuole e dai cataloghi delle editrici che pur si dicono “cattoliche” si insegnino tutto e il contrario di tutto?».

Obiezioni, e relative domande, che hanno un loro fondamento; bisogna riconoscerlo. E ce ne occuperemo subito. Intanto, mi si permetta di osservare che non mi è mai sembrata fondata, invece, l’obiezione (diffusa, oggi, anche nella Chiesa) secondo la quale nessuno, neanche il cristiano dovrebbe pretendere di avere in tasca la verità. Nessuno, neanche il credente nel Vangelo, dovrebbe pretendere di avere dalla sua parte tutte le ragioni. A chi afferma così, mi è sempre parso spon-

taneo rispondere che io, in quanto “uomo naturale”, non ho alcuna verità oggettiva da proporre, non posso avere alcuna pretesa che altri seguano quelle che non sono che mie personali opinioni. Ma il Battesimo mi ha fatto cristiano, i sacramenti mi mantengono nella fede nel Protagonista dei Vangeli che ha detto di sé: «Io sono la via, la verità e la vita» (*Gv* 14, 6).

Riconosco in Gesù il Cristo annunciato dai profeti e atteso da Israele: vedo in lui il mio Salvatore e il mio Maestro. Dunque, se egli ha detto di essere la verità, io, che sono suo discepolo, credo di possederla questa verità. Non è mio merito né mia colpa: credo che la verità esista, che abbia il volto di Gesù. Dunque, ho il diritto di dire (con umiltà pari alla convinzione) che, in quanto cristiano, possiedo la verità: e quella completa, definitiva, seppur sempre da approfondire per comprenderne e rivelarne tutte le ricchezze. Proprio per questo sono convinto di non poter fare carità più grande al mio prossimo che annunciargli che in quel Galileo la verità è venuta tra noi. Qui, a ben guardare, c'è già una risposta alle domande che riportavamo poco fa. A chi ci chiede: «Ma cos'è mai questa verità?», dobbiamo replicare che essa, ben prima di essere un libro, un manuale, un catechismo, un sistema di pensiero, è una persona. Una persona che, prima ancora che con le sue parole, ci ha mostrato con la sua vita stessa tra noi quale fosse l'essenza della Rivelazione divina che è venuto a portarci. È la persona che ci ha mostrato quale fosse il “segreto” della verità.

Un segreto che, difatti, i cristiani di ogni generazione hanno sempre posto al centro della loro prospettiva, mentre soltanto oggi molti di loro sembrano essersene scordati. Il segreto è poi questo (e c'è quasi ritegno nel ricordarlo, tanto dovrebbe essere scontato): questa breve vita terrena non è che il preludio della vita eterna. Questo è il tempo della prova, è il tempo del viaggio verso un destino che non avrà mai tramonto. La nascita di ogni uomo è l'inizio di un'avventura che non avrà mai termine: il passaggio attraverso la porta stretta, dolorosa della morte terrena, segnerà, per tutti, l'ingresso in una dimensione misteriosa ma certa, oggettiva, definitiva.

È davvero singolare: stando fra tanti cristiani d'oggi, leggendo tante loro cose, osservando tante loro iniziative, si ha spesso il sospetto che sia stato rimosso, nascosto, dimenticato proprio questo che è "l'oggetto" primo della loro fede, che è la speranza da cui tutto deriva. È proprio questa rimozione, ci pare, che può spiegare quanto osservavamo all'inizio: un cristianesimo ridotto a un darsi da fare per migliorare solo le condizioni materiali di questa vita; una fede intesa come solo volontariato, come solidarismo sociale senza esplicito riferimento soprannaturale.

Diciamolo chiaro: noi pure, noi cristiani, come quelli che "non hanno speranza" (per usare l'espressione di san Paolo) noi pure rischiamo spesso di preoccuparci della salute ben più che della salvezza; rischiamo di pensare che ciò che importa è preoccuparsi della morte del corpo, più che della possibile morte dell'anima. Crediamo che ciò che ci è richiesto sia sovvenire ai bisognosi nelle loro esigenze economiche, sociali, politiche; ma sembriamo non credere più alla necessità di sovvenirli nel loro bisogno fondamentale: conoscere il Dio redentore e salvatore, sapere che questa vita non è tutto, che è, anzi, solo il preambolo della vita vera. Perché non è qui, è là che avremo «una stabile dimora» (cfr. 2 Cor 5, 1).

Anche in questo caso, naturalmente, è una questione di equilibrio, è un problema di *et et*: la croce stessa ne è un esempio, essendo una sintesi che tutto accoglie senza nulla rinnegare. La croce, infatti, ha un braccio verticale che indica il cielo e un braccio orizzontale che indica la terra. Ci furono secoli cristiani in cui si pensò, almeno a livello di spiritualità e di pastorale, che cielo e terra fossero realtà separate, addirittura incompatibili tra loro: tanto più si era credenti, quanto più si disprezzava questa vita terrena, per tendere soltanto alla vita celeste. Uno squilibrio, certo. Ma al quale abbiamo reagito passando allo squilibrio opposto: chi parla oggi del cielo è considerato alienato e alienante, chi invita a prendere le vicende terrene sul serio ma a guardare al di là di esse, verso l'eterno, è accusato di disimpegno, di

spiritualismo anacronistico. Non a caso, com'è stato osservato, nella Chiesa sono stati aperti tanti sportelli per informare su tutto (pensiamo all'inquietante "documentite", alla loquacità di tanti settori ecclesiali), ma sembra essere stato chiuso proprio lo sportello che solo il cristiano può tenere aperto: quello delle informazioni escatologiche, sull'esito finale di ogni vita umana. Ecco, mi pare che essere confessori della fede nel nostro tempo significhi soprattutto questo: ritrovare la croce nella sua interezza; guardare ad entrambi i bracci. Quello orizzontale non ha senso senza quello verticale. Non c'è opposizione ma continuità tra cielo e terra: ci è dato il tempo per costruire il nostro eterno. Guardare al compimento finale della nostra esistenza non è fuga ma alimento dell'impegno sociale e culturale.

A meno di particolari vocazioni monastiche, noi laici, soprattutto, non possiamo nutrire la nostra spiritualità soltanto meditando quel testo, pur straordinario, che è l'*Imitazione di Cristo*. Ma, attenzione: se non può bastarci, non dobbiamo per questo relegarlo tra i libri inutilizzabili o, addirittura, condannabili, per sostituirlo solo con testi di sociologia, di attività sociali o magari con programmi di movimenti politici. Il problema, lo ripeto ancora una volta, non è di eliminare (*aut aut*), ma di unire in sintesi, spesso difficile ma indispensabile: l'*et et*, come si diceva. Dunque: impegno nel mondo, e al massimo delle nostre forze e capacità; ma al contempo, consapevolezza che questo impegno nella storia va visto sempre in una prospettiva che va al di là della storia. Per dirla con uno slogan: in una visione di fede le vicende umane vanno prese sul serio ma non "sul tragico". La consapevolezza che dobbiamo avere, che, per il tempo che ci è dato, siamo chiamati a fare il nostro dovere di uomini solidali, di costruttori sociali, di persone impegnate, deve accompagnarsi a quella virtù cristiana che è lo *humour*, la bonaria ironia di chi sa che nulla, qui, è definitivo, che nulla è perfetto. Perché a definitività e perfezione si giungerà solo allorché «Cristo [sarà] tutto in tutti» (*Col* 3, 11). Dunque: la serietà e il sorriso di chi non rifiuta le speranze umane ma al contempo non

dimentica che, al di là di queste, c'è la Speranza dataci da Cristo che già vive, attendendoci nella sua gloria. Per usare quel latino che oggi, spesso, conosciamo di più noi laici che i sacerdoti: *quisque agat officium suum*, che ciascuno faccia ciò che può e deve. Noi, in quanto cristiani, possiamo – e dobbiamo – dare un significato a quella “passione inutile”, dunque disperante, che è la vita senza la luce della fede.

Vi confesso che a casa, prima di partire, rileggendo queste pagine ho provato un certo disagio. In effetti, dopo tanti anni di riflessione su questi temi, dopo tante migliaia di pagine scritte e pubblicate, sono almeno consapevole della vertiginosa ampiezza di quanto ci sarebbe da dire, da precisare, da discutere, davanti a un'assemblea altamente qualificata come questa e con un titolo così onnicomprensivo come quello che mi è stato assegnato. Il mio disagio viene proprio dall'aver dovuto limitarmi a qualche spunto, per giunta sommario, senza la possibilità di articolare il discorso come sarebbe doveroso. Non dimenticando, oltretutto, il limite (cui accennavo all'inizio) della mia prospettiva, segnata in profondo dall'Occidente intellettuale e post-moderno. Ritorno, dunque, a quanto dicevo all'inizio: si considerino queste mie povere parole come una semplice provocazione; non certo come una lezione (di cui non sarei capace: malgrado un'ormai remota laurea universitaria, di nulla sono professore), né tanto meno come una predica (che non tocca a me, laico, fare e che comunque sarei ben ridicolo a voler fare). Sono, queste parole, come un balbettare, certo, ma per richiamare l'attenzione di noi – chiamati a essere “confessori della fede” – su ciò che di più prezioso abbiamo, su ciò che ci è stato *gratis datum*. Su ciò che – prima e sopra ogni altra cosa – possiamo cercare di testimoniare ai fratelli in umanità, convocati come noi a percorrere le strade del mondo per le quali occorrono bussole, motivazioni, mete che guidino e sorreggano nel viaggio verso il giorno che non ha tramonto.

La Confermazione: dimensione teologica e pastorale

ARTURO ELBERTI, S.I.*

La Confermazione, nella vita sacramentale odierna, è vista soprattutto in chiave pastorale, ma a ben guardare quella da affrontare è una questione eminentemente teologica. Data la natura stessa del sacramento, le soluzioni pastorali non possono essere ricercate se non nella linea teologico-liturgica.

Che cosa dice della Confermazione la teologia tradizionale? L'esame di alcuni manuali sorprende per povertà di pensiero e incertezza di enunciazione. Eppure, la storia di questo sacramento è disseminata di richiami del magistero pontificio, che esortano i fedeli che devono riceverla, i presbiteri che a essa devono preparare, i vescovi che devono conferirla, a non trascurare la Confermazione, tappa importante dell'iniziazione cristiana. Tanti incitamenti attestano la difficoltà di ricezione che questo sacramento ha sempre incontrato, in gran parte per la limitata cognizione del suo ruolo nella vita del cristiano.

Sul versante pastorale, le norme adottate nel tempo si sono andate modellando sempre più su una linea, per così dire, esteriore. Quasi tutto si focalizza sul problema dell'età più adatta per il conferimento della Confermazione, età la cui adeguatezza viene considerata in vista di una preparazione alla lotta spirituale che l'ingresso nell'età adulta o l'uso di ragione può provocare nel soggetto, e in vista della pubblica professione della propria fede e dell'impegno in un'opera di apostolato o di difesa della fede. La Confermazione viene così rimandata

* Gesuita, docente di Teologia sacramentaria presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università "Antoniana" di Roma.

prima all'età della ragione e poi, gradualmente, all'età adolescenziale (15-17 anni), delineandosi come il "sacramento dell'apostolato", il "sacramento dell'Azione Cattolica", o più semplicemente, come diceva già san Tommaso, come il «sacramento della maggiore età o della personalità».¹

Che cos'è allora il sacramento della Confermazione? Quali sono i motivi che ne limitano la comprensione piena, condizionandone la pastorale? Come può vivere questo sacramento il cristiano di oggi?

Nel corso della presente relazione, cercheremo di fornire qualche chiarimento, senza avere la pretesa di dare risposte esaurienti o di giungere a conclusioni che non competono a questa sede.

QUADRO GENERALE

Questioni teologico-pastorali

Nell'ambito dell'iniziazione cristiana, la Confermazione è sempre stata il sacramento che segue il Battesimo e precede l'Eucaristia. In quanto elemento centrale dell'iniziazione, essa partecipa di tutta l'importanza e del significato pieno che questa ha nella costruzione dell'uomo nuovo e della sua vita nuova in Cristo. La Confermazione – oggi lo si sottolinea abbondantemente – è il sacramento del dono dello Spirito Santo e si caratterizza come il sacramento della pienezza dello Spirito.

Tutto ciò riassume e precisa la dottrina della Chiesa cattolica e sul piano teologico è generalmente accettato e giustificato. Al contrario, sul piano storico si riscontrano maggiori difficoltà, a motivo delle notevoli divergenze presenti nei riti liturgici e negli stessi testi antichi.

¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 72, a.

Già prima del Concilio liturgisti e teologi hanno cominciato a lamentare l'assenza di una vera teologia della Confermazione,² dovuta probabilmente a una impostazione liturgico-pastorale in chiaro contrasto con il revival della Confermazione avutosi dalla fine del primo ventennio del secolo a questa parte nella Chiesa anglicana e in alcune Chiese della Riforma. Al riguardo, il Marsili scrive: «La questione presenta anche un altro aspetto molto serio sul piano ecumenico. I protestanti, a cominciare da Lutero, negavano la sacramentalità della cresima, ritenuta semplicemente un atto di aggregazione ufficiale, cosciente, del ragazzo alla comunità, con una professione di fede, ma senza sacramento. Gli anglicani inizialmente avevano conservato il senso sacramentale, anche se un po' affievolito, fino a perderlo completamente col *Prayer Book* – il loro testo ufficiale della preghiera liturgica, approvato dal Parlamento sotto Giacomo II nel 1653 –: scompare l'imposizione delle mani, non si fa alcun cenno allo Spirito Santo. Ma proprio gli anglicani, alla Conferenza di Lambeth del 1927, hanno preso a riproporre la sacramentalità della Confermazione e, non potendo distaccarsi dal rituale contenuto nel *Prayer Book*, chiesero al Parlamento di approvarne un altro; più per motivi tradizionalistici che non per quelli che l'avevano ispirato dall'epoca della riforma. Il Parlamento si oppose, facendo però capire ai vescovi che, singolarmente e ufficiosamente, essi avrebbero potuto fare come meglio credevano. Dopo un avvio sul piano del tutto privato, la Confermazione ha ormai ripreso per gli anglicani tutto il suo valore sacramentale. Lo stesso è avvenuto negli ambienti propriamente protestanti e, in particolare, calvinisti. Proprio mentre i protestanti stanno rivalutando

² Cfr. T. CAMELOT, *Sur la théologie de la confirmation*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques" 38 (1954), 637-657; ID., *La théologie de la confirmation à la lumière des controverses récentes*, "La Maison-Dieu" 54 (1958), 79-81 (con un'ampia bibliografia); P. DE VOOHT, *Discussions récentes sur la confirmation*, "Paroisse et Liturgie" 36 (1954), 409-413; A. NOCENT, *La liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986, 95-131.

in pieno il valore sacramentale della Confermazione, noi cattolici – beninteso, senza negare questo valore – stiamo invece accentuando quello pedagogico, che i protestanti avevano per primi inventato e che ora hanno abbandonato».³

La causa di tale carenza va ricercata senza alcun dubbio innanzitutto nella complessità dei problemi storici e in particolare nella spinosa questione della separazione tra il rito del Battesimo e il rito della Confermazione.⁴ La teologia della Confermazione deve necessariamente tener conto e della realtà storica e della realtà ecumenica. Solo così, infatti, potrà confrontarsi con la duplice pratica ancora oggi in uso: quella di una Confermazione intimamente connessa con il Battesimo nell'unità di un'unica celebrazione e quella di una Confermazione separata, come avviene nella prassi della Chiesa occidentale e in modo particolare nella iniziazione dei bambini. Solo partendo da una riflessione di fede su questo sacramento che conservi l'unità e la bipolarità derivanti dall'esperienza della Chiesa d'Oriente e dall'esperienza della Chiesa d'Occidente sarà possibile elaborare una teologia degna di questo nome.

L'azione pastorale, affondando le radici nella teologia, si armonizzerebbe meglio con l'intera tradizione della Chiesa.⁵ In caso contrario – e cioè poggiandosi su elucubrazioni puramente umane dal sapore di passeggero e di caduco⁶ – invece di porsi al servizio dell'economia

³ S. MARSILI, *I segni del mistero di Cristo*, Roma 1987, 144-145; cfr. anche L. LIGIER, *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche*, Roma 1990; M. THURIAN, *La confermazione*, AVE, Roma 1966; A. ELBERTI, *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*, "Gregorianum" 72 (1991), 491-513.

⁴ La tradizione antica e poi lo stesso san Tommaso hanno sottolineato la differenza tra Battesimo e Confermazione e la loro specificità (cfr. *Summa theologiae* III, q. 72, a. 8).

⁵ Cfr. A. NOCENT, *La confirmation. Questions posées aux Théologiens et aux Pasteurs*, "Gregorianum" 72 (1991), 684-704.

⁶ Cfr. J.M. HUM, *Réflexions pastorales sur la confirmation*, "La Maison-Dieu" 54 (1958), 161: «Il ne s'agit donc pas de nous demander comment concevoir la confirmation pour qu'elle serve le mieux possible, mais d'interroger l'Église et de trouver dans la conception qu'elle nous donne l'occasion de réviser certaines pratiques de notre pastorale».

sacramentaria, che è il ruolo che le compete, essa rischierebbe di servirsene. In tutta onestà, si deve riconoscere che le approssimazioni teologiche riguardo a questo sacramento, insieme alla poca chiarezza e alle difficoltà che ne derivano, pesano non poco sulla pastorale della Confermazione. Né si può ignorare la separazione ancora esistente tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana, che mette continuamente a rischio quel senso di coesione interna intrinseco alla loro stessa natura.

Allontanandosi dal senso tradizionale della Confermazione, quasi sempre si va alla ricerca di motivazioni secondarie, fondate su pretesti pastorali. Pur consentendo alle motivazioni pedagogico-pastorali addotte per giustificare lo spostamento della Confermazione dopo l'Eucaristia, resta infatti da vedere se ciò sia di reale beneficio per comprendere e vivere giustamente la fede nel mistero di Cristo.

In campo pastorale il dato oggi predominante è quello relativo all'età della Confermazione, che non di rado rischia di condizionare ogni altro elemento: ministro del sacramento, padrino-madrina e, non ultimo, celebrazione stessa del rito sacramentale. In proposito il Marsili scrive: «Uno dei punti principali e fondamentali del Nuovo Testamento è quello di aver dato agli uomini la possibilità di presentare a Dio un *culto perfetto* e cioè un culto che consiste nell'*offerta* di sé stessi a Dio nello Spirito Santo. "L'adorazione nello Spirito" come è voluta dal Padre e che appunto Cristo è venuto a portare nel mondo (*Gv* 4, 23-24) e che forma la maggiore dignità del culto di Cristo nei confronti di quello dell'Antico Testamento (*Eb* 9, 14) è quella che si deve compiere nella vita, ma trova la sua *espressione sacramentale* nell'Eucaristia. La partecipazione di un cristiano battezzato, ma non confermato con il "dono dello Spirito Santo", resta quindi una partecipazione incompleta.

Inoltre, se la ragione pedagogica è talmente importante, veramente si pone il problema della liceità del Battesimo dato incondizionatamente a tutti i bambini. È indubitato che il bambino non è in situazio-

ne cosciente di fronte al Battesimo. Ma si può continuare a battezzare i bambini in questo stato, quando si ritiene che la Confermazione non possa amministrarsi se non quando il bambino è arrivato già alla piena adolescenza, perché possa conoscere e sapere l'impegno che prende con la Confermazione? E il Battesimo non è impegno fondamentale?

Ammettiamo che il Battesimo dei bambini si può documentare dalla più remota antichità. Ma bisogna anche chiedersi quali sono state le ragioni che ne hanno provocato la generalizzazione indiscriminata nella Chiesa. E, del resto, il richiamo alla storia non è sufficiente per continuare a fare quello che si è sempre fatto, se si trovano ragioni che indicano come fare meglio».⁷

Con la costituzione apostolica *Divinae consortium naturae* sul sacramento della Confermazione, che porta la data del 15 agosto 1971, papa Paolo VI poneva diversi punti fermi, lasciando però aperte altrettante problematiche teologiche.

La Confermazione, parte integrante e momento centrale dell'intera iniziazione cristiana, in quanto opera dello Spirito, non può essere considerata come una semplice appendice del Battesimo; allo stesso modo in cui la Pentecoste non fu appendice del mistero di Cristo, ma completamento e compimento della sua opera salvifica in mezzo agli uomini. Questo sacramento, oltreché rivelazione, deve dunque essere in noi partecipazione alla salvezza manifestatasi in Cristo e al modo in cui essa si è realizzata. Come sottolinea il Keller, «il problema base della Confermazione va risolto da un punto di vista più profondo, come segno e possesso dello Spirito e come pienezza della rigenerazione».⁸ Di conseguenza, l'uomo nuovo, inserito in Cristo per mezzo del Battesimo, manifesta questa realtà con la sua partecipazione al

⁷ S. MARSILI, *I segni del mistero di Cristo*, cit., 145.

⁸ La citazione è tratta da una recensione pubblicata in: "*Zeitschrift für Katholische Theologie*" 71 (1949), 360.

dono messianico di Cristo, dando una vera e piena testimonianza di lui in seno alla comunità ecclesiale.⁹

Ripercorriamo ora l'iter evolutivo che, in seno alla tradizione della Chiesa, ha conferito al sacramento della Confermazione la fisionomia che esso ha nella fede e nella prassi della Chiesa latina.

PANORAMICA STORICO-TEOLOGICA

Per quanto riguarda l'istituzione di questo sacramento, va subito detto che se per istituzione noi intendiamo la promulgazione di una volontà di Cristo che annette un dono di grazia a un determinato segno, invano la si ricercerebbe all'interno degli scritti neotestamentari. Certamente al Concilio di Trento una istituzione della Confermazione da parte di Cristo è affermata implicitamente là dove si asserisce che tutti i sacramenti sono stati istituiti da Gesù Cristo nostro Signore.¹⁰ La Chiesa tuttavia non si è mai pronunciata al riguardo in maniera esplicita. Ciò ha fatto sì che, in materia, vi fosse disparità di opinioni pure nei tempi passati. Infatti, mentre alcuni attribuivano l'istituzione della Confermazione all'autorità apostolica, altri ritenevano che essa fosse il risultato di qualche Concilio. San Tommaso afferma: «Cristo istituì questo sacramento non conferendolo, ma promettendolo, secondo la testimonianza di *Gv* 16, 7: "Se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò". Infatti in questo sacramento si dà la pienezza dello Spirito Santo, che non doveva essere dato prima della risurrezione e ascensione di Cristo, secondo *Gv* 7, 39: "Infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato"».¹¹

⁹ Cfr. D. KOSTER, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Münster 1948, 74. La stessa idea viene espressa da L. RUPRECHT, *Die Firmung als Sakrament der Vollendung*, "Theologische Quartalschrift" 127 (1947), 262-277.

¹⁰ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995, n. 1864.

¹¹ *Summa theologiae* III, q. 72, a. 1.

A dimostrazione del fatto che nei tempi apostolici esisteva un rito particolare, distinto dal Battesimo, nel quale, con l'imposizione delle mani, gli apostoli, e non altri, comunicavano lo Spirito Santo, vengono spesso addotti alcuni testi biblici (cfr. *At* 8, 4-17: Pietro e Giovanni in Samaria; *At* 19, 1-7: Paolo a Efeso; *Eb* 6, 1-3: l'insegnamento sui battesimi e sull'imposizione delle mani). E quel rito viene interpretato come prova dell'esistenza, già allora, del sacramento in seguito denominato Confermazione.

Oltre all'esistenza di un rito distinto da quello del Battesimo, da questi passi si può certamente dedurre che la comunicazione dello Spirito Santo è indispensabile perché si abbia una completa iniziazione cristiana.

Benché nell'antichità il Battesimo e la Confermazione fossero ritualmente tanto legati tra loro da sembrare una cosa sola, i Padri tengono a distinguere chiaramente i diversi effetti dei due sacramenti. E per loro, la prova di questa diversità è da scorgersi nell'avvenimento del Giordano, segnato dalla proclamazione di Cristo come Figlio di Dio e dalla discesa dello Spirito Santo su di lui.

Naturalmente, sia la proclamazione a Figlio che la discesa dello Spirito Santo sono, per quel che riguarda Cristo, solo un fatto epifanico, avente cioè valore di rivelazione-manifestazione. Ciò che egli era nella realtà invisibile della sua persona divina (Figlio di Dio indissolubilmente unito nella natura allo Spirito Santo), nell'avvenimento del Giordano viene rivelato come appartenente, in via diretta, anche alla sua umanità e, mediante essa, a tutta l'umanità di cui Cristo si era fatto partecipe e garante.¹²

Guardando all'opera redentrice di Cristo come a una "nuova creazione", possiamo scorgervi un susseguirsi di fatti: Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, soffia sul volto della sua crea-

¹² Cfr. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni* 2, 1 (PG, 73), 203.

tura il suo Santo Spirito. Su questa base i Padri spiegano la natura dei due sacramenti: il Battesimo, unendoci a Cristo, immagine del Padre, ci ri-forma a immagine di Dio; la Confermazione vi si aggiunge come elemento *perfettivo* e all'uomo rinato come figlio di Dio comunica lo Spirito, affinché la creatura diventi partecipe della vita divina. Occorre dunque che il momento statico, proprio dell'immagine, sia vivificato dal dinamismo dello Spirito. Non a caso, il maggior problema legato alla Confermazione rimane a tutt'oggi proprio quello della giusta comprensione degli effetti che essa determina nel cristiano.

Il magistero non si è mai pronunciato in maniera esplicita in proposito, fatta eccezione per l'affermazione che il cosiddetto “carattere” sacramentale viene impresso oltre che nel Battesimo e nell'Ordine, anche nella Confermazione.¹³ Solo implicita – perché deducibile dalla condanna di quanti ritengono sia fare ingiuria allo Spirito Santo «[attribuire] qualche efficacia al crisma»¹⁴ – è anche l'affermazione che la Confermazione dà la grazia che essa significa (in quanto annoverata tra i sette sacramenti costituiti appunto per infondere tale grazia) e che ha un particolare rapporto con lo Spirito Santo.

Più chiaro è stato il Concilio Vaticano II, asserendo che «col sacramento della Confermazione il loro [dei fedeli] legame con la Chiesa viene reso più perfetto, vengono arricchiti di una forza speciale dello Spirito Santo»¹⁵ e che «tutti i fedeli cristiani [...] sono tenuti a manifestare con l'esempio della vita [...] la forza dello Spirito Santo, dal quale sono stati rinvigoriti con la Confermazione».¹⁶

¹³ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995, n. 1609.

¹⁴ *Ibid.*, n. 1629.

¹⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 11.

¹⁶ *Id.*, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, n. 11.

L'espressione è tuttavia ancora generica. Si parla di forza dello Spirito Santo come effetto della Confermazione, ma questa forza non viene esplicitamente connotata in quanto dono dello Spirito Santo, cioè non si dice che nel sacramento viene donato lo Spirito Santo in persona.

Solo nella già citata costituzione apostolica *Divinae consortium naturae* si legge a tutte lettere che «con il sacramento della Confermazione, coloro che sono rinati nel Battesimo, ricevono il dono ineffabile, lo Spirito Santo stesso, per cui sono arricchiti di una forza speciale [...] e, segnati dal carattere del medesimo sacramento, sono collegati più perfettamente alla Chiesa». ¹⁷

Riprendendo le affermazioni della *Lumen gentium*, là dove parla di “forza speciale” e di “più perfetto legame con la Chiesa”, papa Paolo VI presenta dunque questi aspetti come necessaria conseguenza del sacramento della Confermazione, il cui effetto primario viene individuato proprio nel dono ineffabile dello Spirito Santo stesso. È infatti da questa presenza che al confermato derivano e la forza speciale e il più perfetto legame con la Chiesa.

In armonia con tale posizione, il sacramento è presentato come il rito con il quale si conferisce ¹⁸ e si comunica ¹⁹ lo Spirito Santo. Ed è per questo che si giunge a sostituire la formula sacramentale in uso nella Chiesa latina con quella del rito bizantino, che esplicita maggiormente il dono dello Spirito Santo in persona.

Nella liturgia, da sempre espressione primaria della fede della Chiesa, si sottolinea – e ciò anche quando la distinzione dal Battesimo sul piano rituale non era ancora affermata – che la peculiarità della Confermazione è quella di essere il sacramento nel quale avviene il dono dello Spirito Santo.

¹⁷ PAOLO VI, Costituzione apostolica *Divinae consortium naturae*, AAS 63 (1971), 660.

¹⁸ Cfr. *Ordo confirmationis*, n. 10.

¹⁹ *Ibid.*, n. 12.

Nell'ambito della ricerca teologica, invece, l'accento è sempre stato posto su ciò che lo Spirito Santo "compie" nell'anima del confermato, senza soffermarsi sul fatto che "il dono" conferito è lo Spirito Santo in persona e che è lui la ragion d'essere del sacramento. Il limite di questo orientamento sta dunque nel fatto che, nel tentativo di individuare lo "scopo specifico" per il quale lo Spirito Santo è dato in dono, ci si è concentrati esclusivamente sull'approfondimento degli "effetti" del dono.

Soprattutto a partire dai secoli X-XI, base autorevole per la teologia della Confermazione fu ritenuta un'*Omelia di Pentecoste*, conosciuta e tramandata sotto il nome di autori diversi, ma che è probabilmente da attribuirsi a un certo Fausto, vescovo di Riez, vissuto nel quinto secolo e appartenente alla corrente semipelagiana della Gallia meridionale. L'autore, volendo motivare l'esistenza di un secondo sacramento che doni lo Spirito Santo pure già presente nel Battesimo, afferma che la Confermazione resta il compimento e perfezionamento del Battesimo, poiché lo Spirito Santo «nel fonte battesimale ci dà la pienezza per farci innocenti, ma poi nella Confermazione ci dà un aumento di grazia». Infatti, aggiunge l'omelia, «nel Battesimo, veniamo rigenerati alla vita, dopo il Battesimo veniamo animati (*confirmatur*) per la battaglia [...]». La Confermazione arma e prepara ad affrontare le lotte e i combattimenti di questo mondo». ²⁰

La visione della Confermazione come il sacramento che dà un aumento di grazia, la quale si manifesta soprattutto come forza nella lotta spirituale, ricorrerà in tutta la riflessione teologica, seppur con sfumature diverse, fino alla riforma di papa Paolo VI.

²⁰ *De Pentecosten*, a cura di F. Glorie, Turnhout 1970 (CCL 101), 338; cfr. anche lo studio di L.A. VAN BUCHEM, *L'Homélie pseudo-ensébiennienne de Pentecôte*, Nijmegen 1967.

Nel nono secolo Rabano Mauro, vescovo di Magonza, scriveva a sua volta che lo Spirito Santo scende sull'uomo per dargli il coraggio di «portare senza paura e senza tremare il nome di Cristo davanti ai re e alle potenze del mondo, e di predicarlo in piena libertà».²¹

Dalla forza per vincere le battaglie spirituali si passa così al coraggio necessario per la proclamazione della fede in Cristo. L'idea che ai nostri tempi ha portato a collegare strettamente la Confermazione all'apostolato dei laici ha dunque un precursore nel nono secolo.

Queste due prospettive presto cominciano a coesistere e la Confermazione diventa il sacramento per il quale il cristiano è costituito atleta equipaggiato per la lotta e testimone della fede, almeno con la vita se non sempre con la parola. Solo con san Tommaso l'ottica teologica si sposta dall'ambito personale al piano sociale e la Confermazione si identifica come il sacramento dell'età adulta. «La Confermazione», scrive l'Aquinate, «è, per così dire, una crescita spirituale, ordinata a promuovere l'uomo verso una perfetta età spirituale. La Confermazione è il sacramento che dà la pienezza della grazia».²²

Per san Tommaso questa pienezza della grazia e questa crescita spirituale sono date non tanto in vista della salvezza personale, che è già raggiunta nel Battesimo, quanto piuttosto in vista della pubblica professione della fede, perché «pervenendo all'età adulta l'uomo comincia ad agire sugli altri e ad avere rapporti con essi».²³

Il pensiero del Dottore Angelico, che è rimasto una costante della teologia fino ai nostri giorni, spesso è fatto proprio dal magistero della Chiesa, come si riscontra ad esempio nello stesso Concilio Ecumenico Vaticano II, che considera la Confermazione soprattutto come

²¹ *De clericorum institutione* I, cap. 30 (PL 107), 314.

²² *Summa theologiae* III, q. 72, a. 5; a. 1, ad 2.

²³ *Ibid.*, q. 72, a. 2.

sacramento che comunica una forza speciale, che abilita i confermati a rendere testimonianza e a servire in un apostolato attivo.²⁴

La Confermazione oggi

Abbiamo già detto che la tradizione colloca la Confermazione tra il Battesimo e l'Eucaristia. Gli esegeti e gli storici sono d'accordo nell'affermare che «il rito di iniziazione, qualunque sia il suo nome, Battesimo, sigillo o illuminazione, comporta il bagno in acqua e la comunicazione dello Spirito».²⁵

San Pietro e san Giovanni non separano mai Battesimo e Confermazione. L'episodio dei fedeli di Samaria (*At* 8, 14-17) dimostra come la scissione di quei due gesti sia anomala anche se, secondo l'esegesi attuale, il senso di quella narrazione è quello di porre le basi dell'unità con persone e gruppi fluttuanti.

La maggior parte degli studi teologici recenti dimostra che la Confermazione è essenzialmente legata al Battesimo.²⁶ L'una e l'altro formano, effettivamente, quasi un unico sacramento, che in Occidente è stato diviso in due tappe. In proposito, il Regli asserisce: «Nella Chiesa antica, e fin nel primo Medioevo, né in Oriente né in Occidente si conosceva una vera e propria celebrazione crismale. In questo tempo non troviamo presente (se non proiettata da una teologia sacramentaria evoluta in tempi successivi) l'idea che il rito dell'iniziazione comprenderebbe due sacramenti autonomi».²⁷

²⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, nn. 11 e 22; Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, n. 3; Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, nn. 11 e 36.

²⁵ A. HAMMAN, *Je crois en un seul Baptême. Essai sur Baptême et Confirmation*, Paris 1979, 158.

²⁶ Cfr. H. BOURGEOIS, *Il futuro della confermazione*, Roma 1971; D. BOROBIO, *Confirmación*, in: C. FLORISTÁN e J.-J. TAMAYO (a cura di), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 178-199; ID., *Bautismo de niños y confirmación: problemas teológico-pastorales*, Madrid 1987.

²⁷ S. REGLI, *Il sacramento della confermazione e lo sviluppo cristiano*, in: J. FEINER e M. LÖHRER

La Confermazione ha, dunque, senso solo se considerata entro l'ottica battesimale e collocata nella prospettiva di una vita battesimale in continuo perfezionamento.²⁸ Del resto, i problemi che al riguardo si pongono nell'ambito pastorale e teologico derivano proprio dalla separazione della Confermazione dal Battesimo dei bambini.²⁹

Il posto della Confermazione all'interno della iniziazione cristiana a livello pastorale è una questione tuttora aperta.³⁰ Ma, se questo sacramento non può risolvere il problema della iniziazione cristiana dei bambini, esso non deve neppure "sacralizzare" alcuna tappa umana, alcun impegno speciale. Scrive Casiano Floristán: «Sembra alquanto logico collocare questo sacramento immediatamente dopo il Battesimo o prima della prima Comunione. È, questa, la posizione della Chiesa ortodossa. Data però la generalizzazione del Battesimo dei bambini, e la precocità della prima Comunione, esistono delle ragioni pastorali per celebrare la Confermazione nella vita adulta, dopo il Battesimo e l'Eucaristia. È, questa, la posizione protestante. Quando chi si battezza è un adulto, la Confermazione non presenta nessuna difficoltà. Nel caso dei bambini battezzati, ogni soluzione (a sette anni come a dodici) sarà parziale, in quanto la pienezza dell'iniziazione cristiana avrà senso completo nel caso di adulti che si battezzano. Suscita sorpresa il rigorismo rispetto alla Confermazione, di fronte al lassismo relativo a Battesimo ed Eucaristia».³¹

(a cura di), *Mysterium Salutis*, vol. 5, parte 1, Brescia 1978, 360.

²⁸ Cfr. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 3, Brescia 1983.

²⁹ In Spagna, ad esempio, questa separazione ebbe luogo alla fine dell'undicesimo secolo. I termini "confermare" o "confermazione" all'inizio indicavano l'intervento esclusivo del vescovo, senza riferimento esplicito a un rito determinato.

³⁰ Cfr. D. BOROBIO, *Confirmar hoy. De la teología a la praxis*, Bilbao 1980.

³¹ C. FLORISTÁN, *Il catecumenato*, Città di Castello 1993, 358.

Di recente, il sacramento della Confermazione ha iniziato a suscitare un interesse inusitato.³² Non risente più delle pressioni di tipo “sociologico” di cui a volte soffrono Battesimo e prima Comunione. Fissata in età scolare, la sua catechesi si è notevolmente arricchita. A interessare sono soprattutto il rapporto di questo sacramento con lo Spirito, la sua dimensione missionaria, il dinamismo che esso comporta nell’assumersi responsabilità in seno alla Chiesa, l’esigenza, che pone, di una testimonianza di vita. E, secondo Jean-Marie Roger Tillard, «nel movimento ecumenico, pur constatando le loro diversità, le Chiese hanno fatto un progresso inestimabile, situando Battesimo, Confermazione ed Eucaristia nel quadro dell’iniziazione, di cui tutte riconoscono la necessità».³³

Ripensare la teologia della Confermazione

A nostro avviso, una teologia della Confermazione si può elaborare solo considerando lo Spirito Santo alla luce del mistero di Cristo. Perché nella Confermazione lo Spirito Santo viene donato ai battezzati per le stesse ragioni per cui egli discese su Cristo. Infatti, mentre il Battesimo si radica nel mistero della morte e resurrezione di Cristo (cfr. Col 2, 12), la Confermazione si fonda sul mistero del dono dello Spirito effuso sui discepoli a Pentecoste per inaugurare il tempo della Chiesa e la missione degli apostoli e dei credenti nel mondo.

³² Cfr. A.G. MARTIMORT, *Dix ans de travaux sur le sacrement de la confirmation: 1967-1977*, “Bulletin de littérature ecclésiastique” 79 (1978), 127-139; L. LIGIER, *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, Roma 1990; R. COFFY, *La confirmation aujourd’hui*, “La Maison-Dieu” 142 (1980), 7-40; G. BIEMER, *Firmung, Theologie und Praxis*, Würzburg 1973; E. LANGE, *Les sacrements de l’initiation chrétienne et la confirmation dans l’Église d’Occident*, “Trénikon” 57 (1984), 196-214; 324-346.

³³ J.-M.R. TILLARD, *I sacramenti della Chiesa*, in: B. LAURET e F. REFOULÉ (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. 3, Brescia 1986, 445.

La presenza dello Spirito di Dio, non ancora rivelatasi nell'Antico Testamento, si manifesta come forza vitale e trasformatrice che rende gli uomini scelti dal Signore capaci di compiere la missione per la quale sono stati costituiti e inviati giudici, re, sacerdoti e profeti.

È soprattutto nel Nuovo Testamento, con Cristo e con la Chiesa, che l'azione dello Spirito si manifesta appieno, realizzando, in tal modo, quella promessa annunciata dal Padre, che trova il suo compimento nella pienezza dei tempi in Cristo.

Per quanto riguarda la promessa di un'effusione dello Spirito Santo sul popolo messianico, identificabile con la comunità dei discepoli, la troviamo realizzata nelle parole del Signore che parla di un "invio" dello Spirito sia da parte del Padre (cfr. *Gv* 14, 16 e 26), sia da parte di Cristo (cfr. *Gv* 15, 26; *Lc* 24, 49): lo Spirito sarà mandato in adempimento a una promessa che, come dimostra la tradizione profetica, Dio Padre aveva già fatto nell'Antico Testamento e che Cristo stesso rinnova (cfr. *At* 1, 4-5).

Di conseguenza, la vita terrena di Cristo deve essere vista come il tempo ultimo di preparazione all'adempimento della promessa, e ciò per la ragione data nel Vangelo di Giovanni: la glorificazione di Cristo è la premessa e la condizione necessaria per la venuta dello Spirito Santo sugli uomini (cfr. 7, 39).

Le parole di Cristo, riportate negli *Atti degli Apostoli*, fissano in anticipo il senso e il valore straordinari della Pentecoste. E l'adempimento della promessa, che inizia il giorno di quella Pentecoste, si estenderà a tutti i tempi a venire, poiché essa è fatta a tutti gli uomini che crederanno in Cristo. Dunque, in conseguenza dell'universalità della chiamata alla fede in Cristo, si adempirà la promessa ugualmente universale del dono dello Spirito Santo. E ciò si attualizzerà per via sacramentale: come il sacramento del Battesimo esprimerà l'adesione al nome di Cristo, così il sacramento dell'imposizione delle mani manifesterà il dono dello Spirito Santo. Questo è appunto quanto vediamo realizzarsi, non solo nell'epoca apostolica (cfr. *At* 8, 15-17; 19, 6),

ma pure nei tempi seguenti, nonostante il rito abbia subito variazioni, passando dall'imposizione delle mani al gesto dell'unzione.

Lo Spirito Santo appare, dunque, sempre più come la promessa per eccellenza, che non ha bisogno di altre specificazioni se non quella di essere promessa del Padre (cfr. *Lc* 24, 49; *At* 1, 4; 2, 39), sempre annunciata dall'antichità, e ora fatta propria da Cristo. La promessa dello Spirito Santo sintetizza l'intera opera salvifica, in quanto è la promessa alla cui realizzazione è finalizzata la stessa Incarnazione; Cristo viene "unto" di Spirito Santo per poi donarlo. Nello Spirito si riassume così tutto ciò che Dio vuol dire o dare all'uomo: la vita, già da lui infusa nella creazione, è ora nuovamente comunicata nel mistero del Figlio, nuova creazione.

Il tempo della Chiesa è quindi il tempo dello Spirito Santo. Il sacramento della Confermazione si iscrive in questa continuità e in questo tempo, presentandosi alla coscienza ecclesiale come segno e dono della pienezza dello Spirito che completa la grazia del Battesimo e impegna il battezzato, a pieno titolo, nella costruzione della Chiesa e del Regno di Dio.

Il dono dello Spirito Santo, avvenuto con tanta grandiosità nel cenacolo di Gerusalemme, non è mera appendice del mistero pasquale di Cristo, bensì ragione ultima dell'intera *historia salutis*. La festa di Pentecoste che concludeva la Pasqua ebraica, infatti, non esprimeva altro che l'inizio della nuova vita di Israele, costituito come popolo di Dio in dimensione e posizione culturale (*Qahal*). Solo da quel momento in poi – e solo nell'ascolto della Parola di Dio e nella fedeltà alla sua alleanza – il popolo eletto diventerà «un regno di sacerdoti e una nazione santa» (*Es* 19, 6). In questo senso, lo Spirito Santo effuso il giorno di Pentecoste rivestì per la Chiesa apostolica un grande valore simbolico: quello di portare a compimento il mistero pasquale di Cristo. Non a caso la Chiesa dei primi secoli nella Confermazione ha sempre sottolineato non solo l'accezione di sacramento nel quale si

riceve il dono dello Spirito Santo in persona, ma di sacramento che in ciascun battezzato porta a compimento il mistero pasquale di Cristo.

PROBLEMI PASTORALI

Passiamo ora alla questione di una giusta catechesi nell'ambito della pastorale di questo sacramento, non di rado oggetto di programmazioni alquanto discutibili.³⁴

Una pastorale senza fondamento tradizionale e teologico

L'ansia pastorale dei vescovi e dei parroci nei confronti dei giovani cristiani non va sottovalutata ed è oggi più che mai giustificata: soprattutto in alcuni Paesi, le statistiche che risultano dal confronto delle cifre dei battezzati con quelle dei praticanti sono allarmanti. È dunque evidente la necessità di un sacramento e di un'azione pastorale della Chiesa che abbraccino l'età adulta del cristiano e lo aiutino a crescere spiritualmente e a vivere la fede in modo più consapevole e coerente. Eppure, benché oggi non manchi la possibilità d'inserimento in gruppi con vari tipi di esperienze, nella Chiesa è ancora assente o è comunque poco sviluppato un adeguato cammino mistagogico postbattesimale, della cui opportunità abbiamo trattato nel quadro

³⁴ Al riguardo, segnaliamo alcuni studi risalenti al periodo immediatamente successivo al Concilio: *Voti e conclusioni della XVI Settimana nazionale di aggiornamento pastorale su "La parrocchia nella diocesi, oggi"*, "Orientamenti Pastoralisti" 14 (1966), nn. 4-6, 63; *Aggiornamento Pastorale in Italia*, "La Civiltà Cattolica" 117 (1966), 10-14; *Mozioni e voti del IV Convegno nazionale "Amici di Catechesi?"*, "Catechesi" 35 (1966), n. 332, 8; A. PERCELSI, *L'età per il Sacramento della Cresima*, "Catechesi" 35 (1966), fasc. A-dicembre, 21-23; P. AMALDO, *L'età più idonea per la recezione del sacramento della Cresima*, "Catechesi" 36 (1967), fasc. A-febbraio, 23-26; R. REVIGLIO, *A Torino si conferirà la Cresima durante la quinta elementare*, "Settimana del Clero", 15 gennaio 1967, 5; E. RUFFINI, *L'età della Cresima*, "Settimana del Clero", 5 febbraio 1967, 5; A. TOSATO, *Ragioni pastorali per differire la Cresima*, "Settimana del Clero", 2 luglio 1967, 4.

della riflessione sul Battesimo.³⁵ Ad esempio la prassi del conferimento del sacramento della Confermazione intorno ai dodici anni, caso nel quale essa è legata alla prima Comunione, trascura un dato rilevante. Il giovane – che, di norma, non è circondato, come avveniva nell'antichità, da una comunità di credenti che lo metta a confronto con la Parola di Dio, colmando così le lacune che possono derivargli dal contesto familiare, e che spesso è privo del supporto di una scuola a indirizzo cristiano – è in seguito abbandonato a sé stesso. Ma, del resto, non è neppure spostando l'età della Confermazione dai dodici ai diciotto anni che si otterrà il beneficio desiderato. Le statistiche suggeriscono che non è questo quello che accade. La soluzione del problema non può assolutamente essere demandata a un sacramento – magari visto e vissuto come una sorta di gesto magico – ma va ricercata a livello di una vera e propria “mistagogia”.

Inoltre, occorre tener presente che separando nettamente i tre momenti dell'iniziazione o alterandone l'ordine, si corre il rischio di determinare il sacramento in funzione della pastorale e non la pastorale in funzione del sacramento. E a questo riguardo è importante porsi qualche interrogativo: è il sacramento a doversi adattare alla pastorale o è la pastorale che deve modellarsi sul sacramento? Può una decisione pastorale prescindere da ogni altra considerazione? In questo campo si possono ignorare, ad esempio, dati derivanti dalla stessa tradizione della Chiesa? La risposta di alcuni pastori: «Il passato è passato» o «Abbiamo sempre fatto così», non rischia di essere quantomeno superficiale?

Rinuncia, professione di fede e Confermazione

Occorre fare una distinzione tra rinuncia, professione di fede e conferimento del sacramento. Nell'attuale *Ordo confirmationis* la rinuncia e la professione di fede sono previste in forma pubblica e solenne prima

³⁵ Cfr. alle pp. 65-100.

della Confermazione. Necessari per essere iniziati, questi gesti vanno tuttavia sempre richiesti a un adulto.

La tradizione ecclesiale, che da Agostino in poi ha difeso la consuetudine del Battesimo dei bambini nonostante l'inconsapevolezza del candidato, poggia sul fondamento della fede dei genitori e della Chiesa, i quali restano i primi responsabili di ogni successiva educazione cristiana fino alla piena coscienza e alla ratifica personale della fede. Già nell'*Ordo Romanus* XI, contemporaneo del Sacramentario gelasiano (sec. VI), il bene del bambino richiedeva non solo che egli ricevesse il Battesimo, ma che fosse accompagnato nel suo cammino di fede fino al momento della Confermazione e della prima Comunione, quando venivano ripetute pubblicamente le solenni promesse battesimali.

Ben vengano, allora, l'ipotesi di un cammino mistagogico post-battesimale e la possibilità di una tappa che preveda la pubblica rinuncia e la pubblica rinnovazione delle promesse battesimali da adulti. Ciò che, da un lato garantirebbe l'unità dei tre momenti sacramentali dell'iniziazione cristiana e, dall'altro, darebbe l'opportunità di confessare consapevolmente la propria appartenenza a Cristo.

Una mistagogia esigente che guidi a una scelta decisiva

Ferme restando la legittimità di conferire il Battesimo ai bambini e l'opportunità che il battezzato arrivi all'età della ragione prima di ricevere la Confermazione e la prima Comunione rimane la necessità di una lunga e graduale "mistagogia" che permetta al fanciullo o al giovane di approfondire personalmente la fede ricevuta, mediante un cammino fondato sulla Parola e sui sacramenti, cammino da farsi all'interno di una comunità ecclesiale.

La durata di questo itinerario consentirebbe, al contempo, di far fronte alle crisi vissute dal candidato nei vari passaggi di età, e di far maturare la piena coscienza di una fede assunta in prima persona,

attraverso l'approfondimento (non solo a livello rituale) di tutte le tappe che la Chiesa prevede per una vera iniziazione cristiana.

La catechesi non dovrebbe essere strutturata solo su corsi più o meno lunghi, bensì presentarsi come l'inizio di un cammino post-battesimale che trovi nella celebrazione liturgica della Parola e dei sacramenti quello che l'*Ordo Romanus* XI prevedeva per il cammino iniziatico dei catecumeni. Di fatto, si tratterebbe di applicare ai battezzati quanto stabilito dal *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*.

Il rifiuto di compiere questo cammino dovrebbe comportare una conseguente presa di posizione da parte della Chiesa, che deve richiamare i battezzati alla necessità di un itinerario di fede che permetta d'incontrarsi con Cristo nella sua Chiesa. Senza alcun dubbio, la fermezza di una simile opzione pastorale risulterebbe oggi del tutto nuova. Ma, situandosi nell'alveo della tradizione cristiana, essa non solo non andrebbe contro un'autentica teologia della Confermazione, bensì consoliderebbe la vera realtà della Chiesa, Corpo mistico di Cristo, e contribuirebbe a far ritrovare un cristianesimo più autentico e più vivo.

Qui, del resto, va anche ricordato che i battezzati che scelgono la vita religiosa giungono alla loro stessa professione – che si presenta come coronamento di un cammino postbattesimale – solo dopo un tempo più o meno lungo di approfondimento e dopo varie tappe.

Una iniziazione incompiuta

Ai problemi di ordine pastorale sopra enunciati, occorre aggiungere la situazione di quei cristiani che, per vari motivi, o non sono mai stati confermati o non hanno mai ricevuto la Comunione eucaristica. Queste persone, la cui iniziazione non è stata portata a termine dal punto di vista sacramentale e che, su tale piano sono per così dire "incompiute", il più delle volte né cominciano né ricominciano. L'esigenza che si pone, nel loro caso, è piuttosto quella di un supplemento

di iniziazione. La prospettiva dell'Eucaristia o della Confermazione potrebbe dunque essere l'occasione di un ritorno alla vita cristiana. Il loro stato è simile a quello dei neofiti non ancora confermati – dai quali si distinguono solo per il loro passato cristiano – e può anch'esso offrire l'occasione di scoprire cosa sia veramente l'iniziazione.

Trattando dei problemi pastorali inerenti al sacramento della Confermazione, non si può poi tralasciare di fare almeno cenno a quelli che si prospettano come i maggiori ostacoli all'iniziazione cristiana – soprattutto degli adulti – nel mondo odierno. È un dato di fatto che le culture e le società occidentali risentono della mancanza di modelli di riferimento precisi, non hanno idee chiare su ciò che possono e vogliono trasmettere, esitano sui valori. La molteplicità delle scelte possibili, sembra oggi rendere più difficile “decidersi”, col rischio di rimanere a lungo adolescenti. Questo stato di indecisione, tanto radicato nella società contemporanea, è diametralmente opposto all'iniziazione, che suppone un'opzione per un avvenire che esige disponibilità. Un'altra ragione per la quale la nozione di iniziazione o “mistagogia” per adulti incontra resistenze è che viviamo in un'epoca nella quale vige una sorta di idiosincrasia per i programmi prestabiliti e nella quale ha potere di seduzione solo ciò che è immediato e breve. Rifiutando di per sé tutto quanto implica una durata, risulta quindi difficile impegnarsi in un percorso che richiede tempo.

Per la maggior parte dei cristiani, l'iniziazione e la conseguente “mistagogia” evocano tutt'al più l'idea di un'esperienza che possono vivere bambini e adolescenti.

Infine, molti si chiedono se la nozione stessa di iniziazione o di “mistagogia” non abbia carattere elitario.

COME VIVERE LA CONFERMAZIONE OGGI?

Per chiarire in che modo si possa vivere oggi il sacramento della Confermazione è indispensabile prendere in considerazione sia l'aspetto liturgico-sacramentale sia l'aspetto ecclesologico.

Aspetto liturgico-sacramentale

Esiste un rapporto reale, primario, tra i sacramenti dell'iniziazione e il mistero pasquale. Chiamati per antonomasia *sacramenta paschalia*, sono tali non per una denominazione che a essi deriva dal fatto che anticamente venivano celebrati nella notte santa di Pasqua, ma perché significano un rapporto intimo e immediato con il mistero pasquale di Cristo.

Per individuare con chiarezza questo rapporto non basta identificare il mistero pasquale con il mistero di Cristo (ossia con l'attuazione del disegno di salvezza in Cristo e negli uomini per mezzo di lui) e non basta neppure affermare che i sacramenti ne sono la continuazione. Il mistero di Cristo si è realizzato e manifestato come mistero pasquale. Risiede qui il motivo per cui tutti i momenti della storia della salvezza sono racchiusi sotto il comune denominatore della Pasqua. I tre sacramenti dell'iniziazione attuano, quindi, il mistero di Cristo in questa prospettiva, divenendo tra loro inscindibili in quanto momenti di un unico mistero pasquale. D'altra parte, questa intrinseca inscindibilità dei tre sacramenti reclama un determinato ordine di successione. E allora, si può ritenere che la liturgia della Chiesa celebri oggi in modo esaustivo il mistero pasquale, se esso viene ridotto alla sola celebrazione eucaristica e se nella maggior parte delle veglie è rimasto solo l'annuncio del Battesimo e della Confermazione? L'aver allontanato due dei tre sacramenti dell'iniziazione dalla prospettiva pasquale che è loro propria è un fatto solo esteriore o una delle cause che ormai da secoli offuscano la dimensione pasquale del Battesimo e della Confermazione, in maniera pressoché totale, sia dal punto di vista teologico che dal punto di vista catechetico?

È un dato di fatto che la Chiesa, per un periodo durato secoli e nel quale già si battezzavano solo i bambini, ha continuato a conferire loro unitamente i tre sacramenti pasquali. Inoltre il *Catechismo romano*

del Concilio di Trento³⁶ ritiene ancora che la Pentecoste sia il tempo più adatto per amministrare la Confermazione. Infine, l'insieme della liturgia pasquale (veglia e ottava di Pasqua, vigilia e ottava di Pentecoste) e gran parte di quella quaresimale sono fondate sui sacramenti dell'iniziazione.

Tutto ciò va attribuito a una sorta di forza d'inerzia rubricale (sia pure in forma più o meno consapevole) oppure al carattere peculiare di questi sacramenti, teologicamente inseparabili dalla celebrazione del mistero di Cristo? Si può ancora ragionevolmente parlare di sacramenti dell'iniziazione quando tra di essi vi è un intervallo tale da comportare la necessità di accostarsi al sacramento della Penitenza prima di riceverli? Una simile impostazione non significa forse che, prima di ricevere per la prima volta il dono dello Spirito Santo, questo dev'essere illogicamente "ridato" con la Penitenza? Non significa forse che prima di ricevere per la prima volta la Comunione dev'essere la Penitenza a cancellare l'interdizione implicita in ogni peccato mortale e a riammettere alla prima Comunione? Una tale iniziazione è strana per l'età in cui avviene, per il distacco dal Battesimo, per la necessità di essere preceduta da una riparazione. Per contro, quando la Confermazione viene amministrata a persone adulte subito dopo il Battesimo in uno stesso atto pasquale (caso oggi non troppo raro), come si può parlare di maturità o di crescita spirituale?

L'unità dei tre sacramenti dell'iniziazione, prima che di ordine cronologico, è di ordine teologico e si fonda sull'unità stessa dell'economia della salvezza. Il merito del *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* è quello di richiamare teologicamente, pedagogicamente e anche visivamente, a questa unità: fra i tre sacramenti dell'iniziazione esiste una tensione, un dinamismo intrinseco per il quale l'uno porta all'altro, mentre l'insieme dell'iter catecumenale e dell'iniziazione ha il suo

³⁶ Cfr. nn. 2; 3; 15.

vertice nel mistero eucaristico, centro e forma di tutta la vita della Chiesa. Fino a quando il credente non è stato introdotto nella pienezza dei tre sacramenti pasquali, non ha raggiunto la piena maturità cristiana: la partecipazione al mistero di Cristo mediante il Battesimo esige, quindi, di essere proseguita e completata mediante la Confermazione ed espressa nella celebrazione del mistero eucaristico e nella partecipazione al corpo e al sangue di Cristo. I sacramenti dell'iniziazione sono dunque «così intimamente tra loro congiunti, che portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possono compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del popolo di Dio». ³⁷

Non poche difficoltà sono derivate in passato, e derivano tuttora, dal non aver sempre tenuto adeguatamente presente questa profonda unità dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana e dall'averli isolati l'uno dall'altro (basti pensare alle discussioni sul rapporto Battesimo-Confermazione, imperniate esclusivamente sulla specificità della Confermazione rispetto all'evento battesimale). Tra l'altro, ciò non ha sempre contribuito a una chiara evidenziazione della centralità del mistero eucaristico all'interno dell'economia sacramentale della Chiesa e nella vita cristiana. ³⁸ A proposito di questa unità, la Conferenza Episcopale Italiana afferma: «La presa di coscienza di questo intrinseco rapporto tra i sacramenti dell'iniziazione comporta un'attuazione dinamica e feconda dell'itinerario di crescita nella vita cristiana [...]». In questa luce acquista nuovo significato anche la *dimensione penitenziale del catecumenato* nei suoi momenti di purificazione e di illuminazione, per un recupero della educazione alla vita penitenziale e alla celebrazione del sacramento della Penitenza. Peraltro, l'iniziazione cristiana

³⁷ "Premesse", in: *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, ed. it. a cura della Conferenza Episcopale Italiana, n. 3; cfr. "Praenotanda", in: *Ordo initiationis christianae adultorum*, nn. 1-2; 27-36.

³⁸ Cfr. A.M. TRIACCA, *L'itinerario catecumenale: catechesi orientata all'Eucaristia*, "La Nuova Alleanza" 84 (1979), 387-396.

induce a costituire *una catechesi di tipo mistagogico dei sacramenti già ricevuti*, in vista di una esperienza più piena della loro divina efficacia, esperienza che trova il suo luogo privilegiato nella partecipazione alla vita della comunità ecclesiale, tramite la catechesi, la celebrazione liturgica e la testimonianza di vita».³⁹

Aspetto ecclesiologicalo: interdipendenza tra comunità cristiana e iniziazione

Il luogo in cui il battezzato può vivere questo itinerario di evangelizzazione e di fede è la comunità cristiana locale, all'interno della quale si concretizza il mistero della Chiesa universale e in seno alla quale l'uomo può di fatto vivere e compiere il cammino della propria iniziazione al *mysterium salutis* e all'accoglienza dei sacramenti della fede. Per molto tempo la vita cristiana è stata caratterizzata da un individualismo esasperato, dovuto in grande misura alla dimenticanza di ciò che la Chiesa è, secondo quanto indica il suo stesso nome: assemblea, congregazione o popolo riunito, nel nome di Cristo, in posizione culturale. È sufficiente uno sguardo al Nuovo Testamento per rendersi conto che la Chiesa si manifesta come comunità di credenti in Cristo e che la vita cristiana è soprattutto vita comunitaria.

Vivere cristianamente in comunità non fu facile agli inizi e non è meno difficile ai nostri giorni. Ma il cristianesimo ha forza nella misura in cui è vigorosa la vita comunitaria, ossia quando la fede è convinzione personale di tutti i membri del gruppo, quando la stessa liturgia è preghiera viva di una comunità che prende sul serio la realtà di questo mondo per trasformarlo in Regno di Dio.

La comunità cristiana va necessariamente considerata come un gruppo di credenti iniziati e adulti, con un impegno di evangelizzazione, una liturgia viva – il cui soggetto è l'assemblea – e un ministero, differente per grado e ordine. In altri termini, è un gruppo di credenti

³⁹ "Premesse", cit., n. 3.

che cerca seriamente una «vita fraterna», si propone un «approfondimento nella fede», celebra assiduamente una «liturgia propria», vive «l'impegno con il mondo» in atteggiamento evangelico ed evangelizzatore e condivide una «responsabilità ministeriale». ⁴⁰ Come è stato sottolineato: «Tutta l'attività evangelizzatrice trova il suo centro propulsivo e unificante nella Chiesa locale, dove l'economia della salvezza entra più concretamente nel tessuto della vita umana; dove, in comunione e stretta collaborazione con il vescovo e il suo presbiterio, si fonda, si alimenta e si manifesta la vita del popolo di Dio, perché ivi si celebra con tutta pienezza il mistero di Cristo». ⁴¹

Il primato dell'evangelizzazione e il suo radicale riferimento alla liturgia implicano dunque una profonda interazione tra comunità ecclesiale locale e iniziazione cristiana. Separare comunità evangelizzante e iniziazione vorrebbe dire misconoscere la natura stessa dell'economia sacramentale della salvezza e di ciò che essa esprime e opera specialmente nei sacramenti dell'iniziazione, che diverrebbero così radicalmente incapaci di "iniziare" al mistero pasquale di Cristo e alla vita dello Spirito. Sotto questo aspetto, una delle novità essenziali del *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* consiste proprio nell'affermazione della profonda unità esistente tra comunità e cammino d'iniziazione. ⁴² Non esiste pertanto iniziazione sacramentale se non all'interno della Chiesa e all'interno di un cammino organico-progressivo da essa vissuto e proposto. ⁴³

La celebrazione dei sacramenti dell'iniziazione rappresenta dunque il punto di arrivo e di convergenza di varie tappe che si vivono

⁴⁰ Cfr. L. BOFFI, *Ecclesiogenesi*, Roma 1986; COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL, *Servicio pastoral a las pequeñas comunidades cristianas*, Madrid 1982; J.J. TAMAYO, *Comunidades cristianas populares*, Salamanca 1981; C. FLORISTÁN, *Il catecumenato*, Roma 1993.

⁴¹ "Premesse", cit., n. 2.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cfr. *Ordo initiationis christianae adultorum*, nn. 1-2.

nella comunità locale e che vanno dall'evangelizzazione alla vita liturgica, dalla fede nei misteri sacramentali della Chiesa alla loro ricezione. Ed essa inaugura un'altra serie di tappe che, fondate sull'Eucaristia, aprono sempre più alla comunione fraterna vissuta e alla ministerialità per l'edificazione del popolo di Dio nella storia. Non a caso, il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* afferma: «Il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia sono l'ultimo grado, compiendo il quale gli eletti, ottenuta la remissione dei peccati, sono aggregati al popolo di Dio, ricevono l'adozione a figli di Dio, sono introdotti dallo Spirito Santo nel tempo del pieno compimento delle promesse e pregustano il regno di Dio mediante il sacrificio e il banchetto eucaristico». ⁴⁴

L'itinerario di fede proposto dal *Rito* non è quindi concepito in termini di adesione intellettuale a verità da credere come se si trattasse di un sistema ideologico. Al contrario, esso si pone come esperienza vitale d'incontro con il Signore Gesù nella grazia del suo Spirito; un incontro da cercare e da vivere giorno per giorno, in armonia con il proprio graduale processo di evangelizzazione, di maturazione e di conversione e in armonia con il cammino di preghiera e di vita liturgica intrapreso e ciò fino alla trasformazione ontologico-sopranaturale operata dai sacramenti pasquali. Lo stesso ascolto della Parola è orientato alla conoscenza di Gesù come Maestro, Redentore e Signore, per crescere in lui amandolo e per accogliere il suo invito a seguirlo e a divenire suoi discepoli in ogni stato di vita.

In questo senso il continuo riferimento a Cristo e alla sua Pasqua, alla totalità del suo mistero da accogliere e da vivere non esprime soltanto la natura del battezzato ma anche e piuttosto il senso profondo di quella che Paolo definisce "vita nello Spirito", propria dell'uomo redento da Cristo. ⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.*, n. 27.

⁴⁵ Cfr. F. BROVELLI, *Per introdurre alla Chiesa oggi*, "Rivista Liturgica" 3 (1979), 452-453.

PROSPETTIVE PASTORALI

Fondamenti per una prassi pastorale

Dalla seconda metà di questo secolo a oggi, nella teologia della Confermazione si sono fatti inattesi passi avanti. Lo stesso non si può dire della pastorale di questo sacramento, che si muove ancora a fatica e con una certa insicurezza. Al riguardo, e in funzione di un suo rinnovamento, è bene tener presente quanto segue.

Sulla nuova collocazione della Confermazione hanno influito non poco la riscoperta e il ripristino della iniziazione cristiana che, radicata nella tradizione patristica e in quella delle Chiese orientali, in Occidente è stata adottata solo dal Concilio Vaticano II.⁴⁶ Questo ha fatto sì che la Confermazione – inserita tra gli altri due sacramenti dell'iniziazione – riacquistasse la centralità che le spetta nella costruzione dell'uomo nuovo in Cristo.

La riforma auspicata dal Concilio Vaticano II ha trovato la sua *magna charta* nella costituzione apostolica *Divinae consortium naturae*, i cui criteri principali sono il ristabilimento del rapporto tra Confermazione e iniziazione cristiana, l'accentuazione della partecipazione della comunità cristiana e il rilievo dato al ministro del sacramento.

Nel 1972 è apparso il nuovo *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, che non riguarda solo gli adulti non battezzati, ma propone un nuovo itinerario di fede anche per i cristiani battezzati da bambini.

Il terzo volume del *Catechismo dei fanciulli*, *Sarete miei testimoni*, pubblicato in Italia nel 1976, ha costituito, a sua volta, una pietra miliare nel rinnovamento della prassi pastorale per il conferimento di questo sacramento.

⁴⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, n. 14; Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, n. 2.

La pastorale e la catechesi sono realtà vive e, al pari della liturgia e della teologia, si influenzano a vicenda. La riflessione teologica, da una parte, e il rinnovamento liturgico e catechetico, dall'altra, hanno dato origine a un'interessante gamma di tentativi, itinerari ed esperienze pastorali. Sulla base dello stesso *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, del *Catechismo dei fanciulli* e del lavoro dei gruppi parrocchiali, si è cercato di sperimentare nuove possibilità in vista di una più autentica rivalutazione della Confermazione.⁴⁷ Non poche diocesi hanno suggerito l'istituzione di un cosiddetto "Anno della Confermazione" o emanato nuove disposizioni per l'ammissione a questo sacramento.

Conformare l'uomo a Cristo

Uno dei meriti principali della catechesi attuale è quello di aver voluto superare il "moralismo" che circondava questo momento sacramentale, puntando l'attenzione sul dono dello Spirito Santo. Una visione dalla quale la Confermazione risulta strettamente unita al sacramento del Battesimo e ordinata alla costruzione dell'uomo nuovo in Cristo, partecipe del suo mistero pasquale e membro della comunità dei discepoli.

Una simile impostazione, però, depauperava il valore di questo sacramento, ridotto a semplice "conferma" degli impegni battesimali. Di fatto ancora oggi la Confermazione è considerata solo e anzitutto in quanto ratifica consapevole che – come sottolinea il citato *Catechismo dei fanciulli* – aiuta il battezzato ad assumere una sua responsabilità nei confronti della fede già ricevuta e professata a suo tempo dai genitori e dai padrini. Ciò può essere vero là dove sia stata applicata la prassi del Battesimo dei bambini, ma è impensabile nel caso degli adulti. Si rischia, quindi, di creare due teologie della Confermazione:

⁴⁷ Esperienze e proposte sono state ampiamente illustrate in varie riviste di pastorale: cfr. ad es. "Settimana del Clero" (1975), nn. 7; 14; 19; 20; 25.

una per i fanciulli che ricevono la Confermazione a una certa distanza dal Battesimo e l'altra per gli adulti che ricevono l'iniziazione cristiana in modo unitario. Tale procedura inoltre mortifica la funzione comunitaria, fondamentale, del Battesimo, perché non mette sufficientemente in luce il fatto che di fedeltà al Battesimo si può parlare solo se si cerca e si assume il proprio ruolo ecclesiale, non eludendo il riferimento esplicito alla Chiesa come comunità storica visibile. Un riferimento che favorisce il coinvolgimento personale del candidato, proprio mettendo in risalto il cammino della comunità che si costruisce con l'apporto dei doni di ciascuno e si manifesta nella vita di ogni battezzato e confermato.

Malgrado l'opinione di alcuni secondo i quali nella pastorale vi sono problemi più seri di questo da risolvere, è innegabile che i contenuti della catechesi e la prassi della comunità concorrono anch'essi a creare una mentalità religiosa. E si tratta di un dato da tenere in debito conto. Ad esempio, una pastorale pensata esclusivamente in funzione della maturità del candidato non aiuta affatto a precisare la natura di questa maturità: è una maturità anagrafica, psicologica, intellettuale, spirituale?

Tutta la pastorale del dopoguerra ha puntato a favorire la personale consapevolezza della propria fede e la prassi odierna è frutto di tale impostazione. Eppure, benché il contesto sociale di "cristianità" sia profondamente mutato e richieda nuove scelte pastorali, non va assolutamente dimenticato che la Confermazione rimane uno dei tre sacramenti della rinascita cristiana, condizione essenziale per entrare nel Regno dei Cieli, e che non può essere ridotta a sacramento dell'adolescenza o della maturità.

Rapporto tra Confermazione e comunità cristiana

Il candidato alla Confermazione non è né può essere considerato un individuo isolato. Egli è parte integrante della Chiesa e questo sa-

cramento ne conferma l'inserimento nella Chiesa, reso possibile solo, e in modo dinamico, dallo Spirito Santo.

Negli ultimi venticinque anni, molti studi e chiarimenti sulla Confermazione hanno unanimemente sottolineato il ruolo primario – ribadito pure dall'*Ordo confirmationis*⁴⁸ e dal *Catechismo dei fanciulli*⁴⁹ – che in essa gioca la comunità ecclesiale, contribuendo a dare una svolta alla stessa pastorale. Ricordiamo, ad esempio, la presentazione dei candidati alla comunità, gli incontri di catechesi per i genitori, i momenti di preghiera comunitaria, la rinnovazione delle promesse battesimali dinanzi alla comunità, la partecipazione più attiva di confermandi, genitori e fedeli alla preparazione della celebrazione rituale.

Ciononostante permane l'impressione che il modo in cui questo sacramento viene vissuto sia ancora troppo legato al momento celebrativo e non mostri abbastanza chiaramente che il luogo privilegiato per la formazione della personalità cristiana è la comunità.

L'ammissione dei ragazzi alla Confermazione è tuttora considerata alla stregua di una pratica di routine e non come un'occasione da cogliere perché la comunità cresca qualitativamente e non solo quantitativamente. La comunità cristiana, in quanto tale, è ancora lontana dalla consapevolezza che è suo dovere formare alla fede, verificare la solidità dell'adesione, esigere un cammino di conversione e l'assunzione di nuove responsabilità. Non di rado si rischia che l'opera dei catechisti divenga una copertura alla deresponsabilizzazione e al disinteresse dei genitori, e che crei un alibi per la stessa comunità cristiana.

Non si può ignorare e neppure negare che una delle cause della mancanza di continuità nel cammino di fede dei confermati è proprio la poca coerenza del mondo adulto che, pur professandosi credente,

⁴⁸ Cfr. n. 3.

⁴⁹ Cfr. n. 94.

opera scelte e assume atteggiamenti familiari, comunitari e sociali, per nulla in coerenza con il Vangelo.

La continua e radicale sottolineatura del fatto che la Confermazione abilita alla lotta, alla scelta e alla testimonianza personale ha fatto passare in second'ordine, se non addirittura dimenticare, l'apertura all'altro e la dimensione comunitaria. È infatti innegabile che con tali categorie si mette in primo piano l'efficacia del sacramento per il singolo individuo e si trascura l'integrazione del sacramento stesso nel contesto ecclesiale. Il richiamo alla consapevolezza e alla responsabilità personale è senza dubbio fondamentale, ma non può far dimenticare che la Confermazione, nel piano salvifico di Cristo, è prima di tutto il sacramento centrale dell'iniziazione cristiana e perciò non solo va celebrato dalla Chiesa raccolta in assemblea, ma ha effetti che la riguardano direttamente. Pur rimanendo vero che è la fede della Chiesa a supplire e garantire per i candidati alla Confermazione – come per i candidati agli altri sacramenti conferiti ai piccoli – non se ne può assolutamente assecondare un'amministrazione automatica; occorre responsabilizzare la comunità.

L'accento posto sulla Confermazione quasi esclusivamente come sacramento della scelta ha avuto la conseguenza di un grave calo del numero dei confermandi, soprattutto se rapportato al numero delle prime comunioni. Questo calo, riscontrabile ovunque, non si manifesta in modo uniforme nelle parrocchie ed è oggetto di valutazioni molto diverse. Per alcuni, ad esempio, la Confermazione segna la fine di una tappa convenzionale a livello sacramentale e l'inizio per il cristiano di una nuova fase della sua vita in seno alla Chiesa.

Al riguardo è forse bene porsi qualche domanda: le comunità parrocchiali sono preparate a catechizzare anche chi fa più fatica, chi non rientra nella norma, chi è religiosamente meno sostenuto nel contesto familiare? Per un ragazzo, già provato psicologicamente o non sostenuto dalla famiglia nel suo cammino di fede non è traumatizzante sentirsi emarginato da quella comunità cristiana che un giorno lo ha

accolto e si è fatta garante per lui avviandolo alla iniziazione cristiana? Per una parrocchia è indice di vitalità abbandonare quanti non sono pronti all'età di tredici anni (ammettendo che ciò sia possibile) a una chiara e consapevole scelta di fede?

Tutto questo viene rilevato non per propugnare un'anacronistica evangelizzazione di massa, ma piuttosto per stimolare le comunità a essere più creative e più aperte a nuove forme di evangelizzazione, che prevedano il coinvolgimento delle famiglie, esperienze di gruppo, itinerari catechistici differenziati. Quante parrocchie, ad esempio, sarebbero oggi in grado di affrontare la preparazione alla Confermazione di un gruppo di giovani dai diciotto anni in su? Afferma Luigi Guglielmoni: «Ma questo è molto più impegnativo e sconvolgente per la pastorale italiana, così povera di catechesi agli adulti, di reale vita comunitaria, di spiritualità familiare [...]. In questo modo, si discute a lungo sulla Confermazione e poi si sceglie la via più facile, quella appunto di posticiparne l'età. Il problema dell'età della Confermazione viene profondamente ridimensionato in questa ottica nuova. Mi sembra di notare una certa contraddittorietà nella pastorale della Chiesa italiana: Battesimo, Matrimonio, funerale religioso vengono amministrati sempre a chiunque, mentre poi per i cresimandi ci si irrigidisce [...]».⁵⁰

Per dar corpo alla dimensione ecclesiale della Confermazione e per soddisfare l'innata tensione del preadolescente è fondamentale privilegiare l'esperienza comunitaria. Nella comunità ogni componente si sente accolto, è aiutato a maturare umanamente e cristianamente, è sollecitato all'impegno, viene valorizzato in qualche servizio ed è iniziato a forti esperienze di vita di fede. Ma il conseguimento di questo obiettivo richiede animatori nuovi⁵¹ e nuove figure di catechisti, capaci di annunciare e testimoniare

⁵⁰ L. GUGLIELMONI, *Punti fermi e punti aperti nella pastorale della confermazione*, in: *Il sacramento della confermazione. Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27-28 ottobre 1982*, Bologna 1983.

⁵¹ Cfr. R. LOMBARDI, *Il ruolo dell'animatore nel post-cresima*, "Via, Verità e Vita" 76 (1980), 25-27.

Cristo presente e operante nella loro vita, autore della loro storia. Ed esige pure di favorire la partecipazione e la capacità espressiva non solo dei membri del gruppo di confermandi e di confermati, ma di tutti coloro che intendono continuare un cammino di fede postbattesimale.

Senza sottovalutare quanto è già stato fatto in questo senso, bisogna riconoscere che molto rimane ancora da fare, da un lato, per togliere i catechisti dall'isolamento e spesso dall'improvvisazione di tentativi slegati dal cammino della comunità e, dall'altro, per costruire comunità di giovani e adulti che possano garantire una continuità storica al cammino di fede dei confermati. La proroga dell'età del sacramento non avrebbe infatti alcun senso se i candidati alla Confermazione in seguito non trovassero una comunità cui potersi ispirare e unire, con la quale potersi confrontare, con la quale condividere la propria esperienza di fede.

Una mistagogia che continua

Il termine “dopo-cresima”, che solo da qualche decennio ha ottenuto piena cittadinanza nel linguaggio pastorale, non è tuttavia sufficientemente adeguato ed esplicativo. La Confermazione, infatti, è per sua natura sviluppo di una storia e di una rinascita che, iniziata con il Battesimo, è orientata all'Eucaristia, da celebrarsi questa continuamente nell'attesa del ritorno del Signore.⁵² Pertanto, distinguere tra Cresima e “dopo-cresima” può rivelarsi utile solo sul piano didattico, in quanto tale espressione non indica un periodo determinato, ma piuttosto una proiezione di vita.

In genere, catechisti, presbiteri e genitori hanno colto positivamente questa connotazione di continuità degli effetti del sacramento

⁵² Cfr. C. MOLINARI, *La catechesi post-cresimale nel quadro della catechesi permanente*, “Via, Verità e Vita” 76 (1980), 18-23; R. TURA, *Liturgia della Cresima ed esistenza cristiana*, “Rivista di pastorale liturgica” 20 (1982), 32-37.

e la dimensione personalistica del suo “carattere” ribaditi a più riprese dallo stesso *Catechismo dei fanciulli*, nel quale si legge: «La Cresima è tappa fondamentale che continua verso la piena testimonianza della vita cristiana. Con la Cresima il Signore affida a ciascuno la sua missione. La vocazione comune a tutti è quella di lavorare per il Regno del Signore. Siamo un popolo in cammino sulla via di Cristo per rivelare al mondo il volto di Dio. Un popolo di santi e di peccatori che sanno quanto è forte l'amore di Dio e lo proclamano al mondo. Un popolo di testimoni di Cristo risorto, al servizio di Dio e del prossimo, per realizzare un mondo nuovo». ⁵³

Il comune consenso sull'utilità di rivalutare la Confermazione non cancella tuttavia le difficoltà di attuazione. Occorre ammettere che riguardo all'età e alla problematica della preadolescenza e dell'adolescenza non si hanno ancora idee chiare sul da farsi, sul cosa dire, sul come organizzare un cammino di fede che non sia direttamente legato a tappe sacramentali. ⁵⁴ Da anni si parla di catechesi permanente, senza peraltro trovare la strada per realizzare tale progetto. Lo stesso *Catechismo dei fanciulli* è stato pubblicato per far fronte alla difficoltà di garantire una catechesi sistematica e organica, in sintonia con la complessa personalità del preadolescente o dell'adolescente.

Se, dunque, bisogna notare con dispiacere che molti confermati abbandonano la pratica religiosa, bisogna anche dire – certo con non minor dispiacere – che solo poche comunità sono in grado di offrire una catechesi e un cammino sistematici. Se da un lato, infatti, manca la domanda, dall'altro, solo raramente esiste una proposta seria da parte della comunità cristiana. ⁵⁵

⁵³ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Catechismo dei fanciulli*, vol. 3, Roma 1974, 94; 109; 154.

⁵⁴ Cfr. R. ZAGNOLI, *Adolescenza e comunità: quali rapporti?*, “Via, Verità e Vita” 88 (1982), 14-24.

⁵⁵ Cfr. G. GARISELLI, *Il catechismo “Vi ho chiamati amici?”*, “Via, Verità e Vita” 88 (1982), 32.

La risposta alla problematica catechistico-pastorale sta pertanto nella capacità di programmare un'educazione nella fede che risulti organica, ricca e coinvolgente. Una pastorale matura non si rivolge più ai ragazzi come a interlocutori, ma li assume come protagonisti all'interno del cammino di fede di una comunità. Perché un catecumenato autentico, prebattesimale o postbattesimale che sia, non può avvenire se non all'interno di una comunità che educhi nella fede. Qui non è superfluo notare che, concentrando l'attenzione sui ragazzi, si è spesso dimenticato che a dover essere ripensato era forse il concetto stesso di comunità cristiana.⁵⁶ Infatti la comunità cristiana che cerchi nuovi spazi per i confermati, se non vuol correre il rischio di lavorare solo per trattenere qualche ragazzo in più e per un tempo limitato, deve saper anzitutto verificare sé stessa. Perché se essa non è pronta a favorire un concreto impegno di fede, posticipare l'età della Confermazione non basta.

Quali prospettive per il futuro?

Nel dibattito e nella programmazione pastorale attuali sta divenendo sempre più chiaro che i problemi vanno ben oltre la scelta dell'età della Confermazione, un sacramento che lungo la storia è stato di volta in volta o ignorato o svalutato o sconosciuto o non correttamente valorizzato.⁵⁷

Negli ultimi tempi, a motivo anche della situazione d'indeterminatezza riscontrabile nell'ambito della teologia della Confermazione, la pastorale – priva di un appoggio adeguato – ha operato scelte non sempre in sintonia con la riflessione teologica e con la stessa tradizione della Chiesa.

⁵⁶ Cfr. R. ZAGNOLI, *Preadolescenti e post-cresima*, "Via, Verità e Vita" 76 (1980), 39-47.

⁵⁷ Cfr. P. STELLA, *Il sacramento della confermazione nel catechismo ad Parochos (1566)*, "Ephemerides Liturgicae" 86 (1972), 182-213; Id., *La confermazione nella catechesi e nella pastorale da Trento al Vaticano II*, "Rivista Liturgica" 59 (1972), 340-351; A.G. MARTIMORT, *Dix ans de travaux sur le sacrement de la confirmation*, cit.; F. MONFORT, *La confirmation et l'avenir de l'Église*, Paris 1978; U. SCHWALBACH, *Firmung und religiöse Sozialisation*, Innsbruck 1979.

Si è dunque assistito a uno scarto tra teologia e prassi pastorale, che non ha aiutato né la ricerca né la sperimentazione. Che fare?

Occorre, anzitutto, evitare una “prassi del panico”, ciò che è possibile solo tenendo presenti la riflessione teologica e la particolare situazione pastorale in cui si opera. Opzioni radicali, quali la restaurazione della prassi antica o la generalizzazione del Battesimo degli adulti, non sono né realistiche né costruttive.

Bisogna distinguere tra ciò che riguarda la Confermazione in sé e per sé e ciò che rientra nell’ambito della pastorale della preadolescenza o dell’adolescenza, che va ben oltre la preparazione al sacramento e il seguito da darvi. La prassi attuale manca di organicità, forse proprio perché troppo legata alle tappe sacramentali. Una seria ricerca sulla Confermazione mette dunque, inevitabilmente, in gioco tutto un modo di intendere la vita, la fede e la Chiesa stessa. Non trovano perciò giustificazione né gli automatismi sacramentali, né il superficiale abbandonarsi all’euforia di esperienze settoriali.

A questo proposito, negli ultimi anni, quasi ogni comunità ha maturato una scelta propria. Ma, poiché nel campo della pastorale si è ancora in una fase di ricerca e di sperimentazione – che, in quanto tale, esige coraggio e umiltà, intraprendenza e disponibilità alla verifica –, nessuna di esse può essere assolutizzata né considerata come definitiva o come la migliore possibile.

Quanto mai viva è l’esigenza che l’episcopato, primo responsabile di quest’azione pastorale, proceda a ulteriori approfondimenti sia sul piano teologico che sul piano interdisciplinare, al fine di dar corpo a un serio punto di riferimento per la prassi e a una base di confronto per eventuali cambiamenti.

Occorre evitare il tentativo di risolvere i problemi, in questo ambito ancora numerosi, con una catechesi distorta, che genererebbe un’altrettanto distorta comprensione del mistero cristiano. Come afferma Giannantonio Bonato: «Il primo e principale problema non è [...] quello di spostare la data della Cresima, quanto di studiare in-

sieme un progetto educativo globale, e di porre le condizioni perché l'adesione a Cristo espressa dal sacramento trovi modalità per crescere, approfondirsi, maturare sempre di più». ⁵⁸

Ogni comunità, invece di scoraggiarsi o di aggrapparsi alle soluzioni più facili, dovrebbe forse chiedersi se è essa stessa in atteggiamento di Confermazione, vale a dire se è davvero un popolo che celebra la sua vita nello Spirito e quindi se può realmente invitare altri a unirsi a questa sua esperienza e azione. Se è normale battezzare i neonati, per i quali è la comunità ad assumere la responsabilità, nel medesimo contesto ecclesiale è altrettanto normale proporre la Confermazione abbastanza presto. ⁵⁹

In un ambiente cristianizzato sarà più opportuno interrogarsi sull'intero processo dell'iniziazione cristiana, superando la convinzione che questa sia di per sé legata all'infanzia.

Tutto quanto sopra lascia intravedere un impegno di fede a lungo respiro, che oltrepassa la semplice prospettiva sacramentale. Può darsi che si debba protrarre una "pastorale di emergenza", ma questa non può diventare norma che acquieta la coscienza di pastori, catechisti e genitori. È una proposta impopolare, forse per alcuni utopistica, non soddisfacente per chi desidera mettere una pezza alla pastorale attuale, ma probabilmente indica l'unica strada da imboccare e percorrere, perché l'unica foriera di frutti.

CONFERMAZIONE E SACERDOZIO REGALE DEI FEDELI

Che i confermati siano "riempiti" di Spirito Santo vuol dire che lo Spirito viene donato per sé stesso e non soltanto, come nel Battesimo,

⁵⁸ G. BONATO, *Missione Terra. Per la preparazione alla Cresima dei preadolescenti*, Torino 1981, 93.

⁵⁹ Cfr. P. DE CLERCK, *Réflexions théologiques sur la confirmation*, "Paroisse et Liturgie" 4 (1972), 249-301; A. TURCK, *À propos de la confirmation*, "Communautés et Liturgie" 4 (1976), 242-245; ID., *Encore la confirmation*, "Communautés et Liturgie" 5 (1977), 412-414.

per operare una trasformazione, il passaggio dell'uomo da creatura a figlio di Dio. Nella terminologia patristica i verbi *dare* e *accipere* in relazione allo Spirito Santo sono adoperati per indicare l'imposizione delle mani da parte degli apostoli. I Padri sono d'accordo su questa peculiarità della Confermazione, dono dello Spirito che non è senza effetti e che comporta un servizio ecclesiale.

Il significato teologico della preghiera prevista, ad esempio, da Ippolito di Roma per l'imposizione delle mani fatta dal vescovo sottolinea questa finalità: «Signore Dio, come li hai resi degni di ricevere la remissione dei peccati per la vita eterna, ora manda su di essi la tua grazia, perché ti servano secondo la tua volontà, perché a te la gloria». ⁶⁰

L'intuizione di Louis Ligier, il quale nella Confermazione vede il sacramento che deputa alla preghiera, ⁶¹ sembra trovare riscontro e appoggio nei testi di Ippolito. Infatti il tema servizio-preghiera, inteso come conseguenza del dono dello Spirito Santo, lo si ritrova nella conclusione del rito della Confermazione trasmessoci da Ippolito quando afferma: «[I neofiti] preghino ormai insieme con tutto il popolo; ma preghino insieme con i fedeli solo dopo aver ricevuto tutto ciò». ⁶²

Il dono dello Spirito Santo conferito nel sacramento è quindi, sin dall'antichità, legato al culto divino. Ciò che nel Medioevo farà affermare a san Tommaso che lo Spirito viene donato perché, imprimendo nell'anima della persona un carattere indelebile, l'abiliti al culto cristiano (*deputatio ad cultum*), ⁶³ sentenza questa che sarà assunta dall'intera tradizione della Chiesa fino ai nostri giorni.

⁶⁰ PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, 21, 26-27, a cura di E. Peretto, Roma 1996, 126.

⁶¹ Cfr. L. LIGIER, *La confermazione*, cit.

⁶² PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, 21, 54-55, cit., 126.

⁶³ Cfr. *Summa theologiae* III, q. 63, a. 6.

Che il sacerdozio regale inerisca al fedele in virtù del suo essere cristiano è realtà ferma e indiscussa. La dottrina comune della Chiesa vede l'origine di tale sacerdozio nel sacramento del Battesimo, e la pienezza del suo essere ed esercizio nel sacramento della Confermazione.

Ma esiste un momento preciso – che si possa stabilire – nel quale questa realtà si compie nell'uomo, imprimendogli il “carattere” che lo rende veramente sacerdote e quindi lo deputa al culto?

Per rispondere, occorre puntare lo sguardo non sul momento in cui si riceve il carattere sacramentale,⁶⁴ che resta sempre un effetto della grazia, ma sul momento in cui all'individuo viene concessa quella realtà trasformante che lo abilita al sacerdozio. E una risposta può venire dalla *lex orandi* della Chiesa, che del resto ha illuminato finora la nostra riflessione sulla teologia della Confermazione e che può chiarire teologia e natura del sacerdozio regale. Infatti, posto che nel Battesimo al catecumeno viene donato lo Spirito Santo, che differenza c'è tra Battesimo e Confermazione per quanto riguarda la presenza dello Spirito? In altre parole, se il sacerdozio regale dei fedeli viene realmente conferito al cristiano nell'atto sacramentale del Battesimo, che cosa aggiunge il dono dello Spirito Santo conferito nel sacramento della Confermazione? Questi interrogativi sorti nell'orizzonte teologico-liturgico postconciliare restano ancora aperti.

⁶⁴ Dobbiamo qui sottolineare che la teologia non ha fatto veri passi per illuminare un punto che, purtroppo, resta nell'ombra del dubbio. Cosa ha inteso dire san Tommaso con il concetto di “carattere”? Che cosa intendeva affermare l'intera Scolastica? Un primo accenno di risposta, a livello scientifico-teologico, ci viene dal lavoro di J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Gembloux 1956. Il libro analizza il pensiero dei maggiori autori cristiani dall'epoca dei Padri fino alla grande Scolastica immediatamente successiva a san Tommaso. Cfr. anche A. ELBERTI, *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*, cit.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Confermazione e sviluppo della vita cristiana

Abbiamo già accennato al rapporto del sacramento della Confermazione con lo sviluppo della vita cristiana. In effetti, come afferma Adrien Nocent: «La vita cristiana può essere compresa soltanto entro una certa prospettiva dinamica, per cui parliamo di sviluppo. Si pone così il problema di quale sia allora quella *dynamis* (forza) che in questa visione dinamica ci consenta di parlare dello sviluppo e della crescita della vita cristiana. Non si tratta di una *dynamis* diversa da quella di cui Cristo parla negli *Atti degli Apostoli*: “Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni” (*At* 1, 8)». ⁶⁵

Noi dobbiamo essere cristiani e vivere in comunità cristiane. E si è cristiani, sia a livello comunitario (ecclesiale) che a livello individuale, solo mediante un atto ricreante di Dio per mezzo di Cristo nella forza dello Spirito Santo.

Per la Chiesa e per il cristiano, vale perciò l'affermazione: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo» (*Lc* 1, 35). ⁶⁶ In quanto siamo cristiani, poi, Cristo deve mostrarsi in noi e pervenire al suo sviluppo, ciò che è possibile per la forza che ci deriva dallo Spirito di Dio.

L'esistenza e la vita della Chiesa e del cristiano sono dunque opera dello Spirito Santo, il cui dono viene conferito e celebrato già nel Battesimo. La Confermazione, pertanto, può essere considerata come il sacramento dello sviluppo cristiano. Del resto l'esistenza di un legame tra Confermazione e crescita cristiana si può affermare anche

⁶⁵ A. NOCENT, *La confirmation*, cit.

⁶⁶ Cfr. A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria*, Fribourg 1955; ID., *La posizione e la cooperazione di Maria nell'evento di Cristo*, in: J. FEINER e M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, vol. 3, parte 2, Brescia 1971, 495-634.

nel contesto di una teologia e di una liturgia sacramentarie dal quale risulta chiaro che il rito propriamente crismale ha la sua origine nel rito primitivo dell'iniziazione (o del Battesimo). Neppure l'effetto interiore della Confermazione può essere considerato come qualcosa di nuovo o di autonomo rispetto all'effetto del Battesimo, ma soltanto come lo sviluppo della vita pneumatica comunicata nel Battesimo.

Unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana

Stante il significato tecnico del termine "iniziazione", si può affermare che, di per sé, tutti i sacramenti sono iniziatici, in quanto tutti sono misteri. Tuttavia, nella storia sacramentaria (liturgica) il termine *initia* viene riservato specificamente ai primi tre sacramenti: Battesimo, Confermazione, Eucaristia. E ciò per due ragioni: una più attinente al significato letterale di *initia* (iniziare, incominciare), l'altra al fatto che si tratta dei tre misteri o sacramenti per eccellenza: i misteri pasquali (*mysteria paschalia*) nei quali si compie la consacrazione cristiana. È infatti attraverso di essi che tutti ricevono la comune rassomiglianza con Cristo.

Finalizzati a dare quell'unica dimensione cristiana per cui tutti partecipano all'identico mistero di Cristo, essi devono essere concepiti come tre aspetti distinti, ma non separati, dell'unica realtà di quel mistero. I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana dunque vanno insieme e per secoli sono stati conservati e celebrati in questa unità.

Senso e valore della missione e dell'azione dello Spirito Santo

Alla luce di tutto quanto detto finora riguardo alla diversità degli effetti prodotti nella vita del fedele dal Battesimo e dalla Confermazione risulta più facile comprendere che con la Confermazione avviene nell'uomo ciò che con la discesa dello Spirito Santo – sostanzialmente unito al Verbo anche nell'Incarnazione – avvenne nell'uomo Gesù. Infatti, come egli fu "unto", cioè consacrato dallo Spirito San-

to, e quindi fu totalmente “Cristo” – ossia santo, sacerdote e profeta – così l’uomo, ricevendo questo sacramento assume l’immagine piena di Cristo, partecipa del suo Spirito, e in forza dello Spirito diventa santo, sacerdote e profeta del Nuovo Testamento.

Essendo queste le note caratteristiche per le quali l’uomo Gesù è stato fatto “Cristo”, tutti coloro nei quali le stesse note si realizzano per effetto della Confermazione divengono altrettanti “Cristi”, sia nella nuova vita che lo Spirito Santo infonde in essi, sia nella missione salvifica che, anche nei riguardi del mondo (oltre che nei propri), condividono con Cristo.

Questo significa che lo Spirito Santo è Autore e Maestro della nostra santità; è colui che ci dà di poter essere «veri adoratori [del] Padre in spirito e verità» (*Gv* 4, 23); è colui per il quale tutto quello che Cristo ci ha detto ci viene ripetuto fino a che abbiamo la conoscenza piena di tutta la verità (cfr. *Gv* 16, 13).

Il sacerdozio regale dei fedeli

Quando ci si interroga sul “momento” nel quale ai fedeli viene donato il sacerdozio, occorre tener presenti due dati di fatto fondamentali. Primo, la tradizione della Chiesa antica e dei Padri ha sempre sottolineato che è lo Spirito donato al singolo fedele a trasformarlo in creatura nuova in Cristo e a inserirlo nel popolo sacerdotale che è la Chiesa, radunato nel vincolo della Trinità perché possa rendere un culto perfetto gradito a Dio. Secondo, la teologia scolastica ha sempre affermato che il sacramento del Battesimo e poi quello della Confermazione, per opera dello Spirito Santo, trasformano l’uomo – imprimendogli un “carattere indelebile” che gli permette di ricevere i sette doni dello Spirito Santo – e lo “rendono atto al culto pubblico” della Chiesa e a testimoniare la vita nuova in Cristo.

Fermo restando che il primo dono dello Spirito Santo è la salvezza dell’uomo – al quale viene rimesso il peccato originale e che è reso

in Cristo sacerdote del Dio Altissimo –, il sacerdozio regale viene allora conferito nel Battesimo o nella Confermazione? Ebbene, fino a quando, almeno nella Chiesa latina, si continuerà a tener separati nel tempo i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, questo interrogativo rimarrà senza risposta.

Infatti, come Cristo è morto ed è risorto sotto l'azione dello Spirito, divenendo sacerdote perfetto del Padre, così il cristiano che muore e risorge per opera dello Spirito nelle acque del Battesimo, diviene necessariamente un uomo nuovo in Cristo, e perciò partecipe della stessa natura divina e sacerdotale nella Chiesa, sacramento di Cristo nel mondo.

È pertanto errato considerare questi tre sacramenti come tre realtà a sé stanti, catalogandone ciascuno secondo questa o quella visione teologica, che pur con diversa terminologia arreca lo stesso danno a quella che nell'uomo è un'identica azione divina: l'iniziazione cristiana.

Occorre dunque puntare non tanto (o almeno non solo) alla identificazione degli effetti della Confermazione, quanto all'acquisizione della visione di un'"unica azione dello Spirito" che inserendo l'uomo nel piano salvifico di Dio lo fa erede di ogni promessa o *magnalia Dei*.

Piano teologico-pastorale

Se è consentito indicare una linea di ricerca, a nostro avviso, sarebbe preferibile integrare i tre sacramenti dell'iniziazione in una visione d'insieme della storia cristiana del mondo a partire dal compimento del mistero pasquale.

Cristo, infatti, realizza appieno le sue qualità di Profeta, Re, Messia e soprattutto di Sacerdote nel compimento del mistero pasquale: l'offerta del sacrificio della sua morte, la sua risurrezione, l'ascensione e l'invio dello Spirito che costituirà ufficialmente la Chiesa. Parimenti il cristiano, con la Confermazione, è abilitato a realizzare pienamente le sue qualità quando celebra e attualizza il mistero pasquale, cioè nella celebrazione eucaristica.

Studi teologici, esegetici e patrologici che convergessero su questa linea contribuirebbero a una migliore comprensione sia del sacerdozio regale dei fedeli sia del sacerdozio ministeriale. Se ogni battezzato è, in potenza, partecipe del sacerdozio del popolo di Dio, si capisce infatti meglio in che modo egli lo sia attivamente nella celebrazione eucaristica e si capisce meglio la necessità di un sacerdozio ministeriale che, pur partendo dal Battesimo e dalla Confermazione, suppone tuttavia un dono speciale dello Spirito Santo che consente di rendere presente e attuale il mistero pasquale affinché colui che è battezzato e confermato possa anch'egli esercitare, per partecipazione, il proprio sacerdozio. Ci si renderebbe così maggiormente conto della complementarità dei due sacerdozi e, al contempo, si approfondirebbe la realtà della partecipazione dei fedeli al sacerdozio e alla liturgia.

Nel caso si rimanesse all'attuale stato di cose sarebbe tuttavia auspicabile o costituire un nuovo sacramentale o riprendere tappe e riti, adattandoli a una riiniziazione cristiana o mistagogia. Si potrebbe pensare, ad esempio, all'istituzione di un rito solenne, pubblico, di rinnovazione delle promesse battesimali da farsi verso i diciotto-venti anni oppure, per gli adulti che riiniziano un cammino di fede nell'ambito di un catecumenato postbattesimale, al termine di questo itinerario. Si tratterebbe di una promessa che impegna tutto l'essere, tutto l'uomo di fronte alla comunità, nella lealtà del proprio cuore. E potrebbe o dovrebbe avvenire dinanzi al vescovo del luogo. Si potrebbe inoltre stabilire – e ciò sarebbe logico – che chi non accetta di seguire la catechesi preparatoria a tale rito non vi può essere ammesso; che chi rifiuta di fare pubblicamente la rinnovazione delle promesse (una sorta di professione religiosa del laico) non potrà essere ammesso agli altri sacramenti che si prospettano tutti anche come proclamazione della propria fede in Cristo.

Questo, a grandi linee, il quadro nel quale si situa oggi la questione della Confermazione. Malgrado una trattazione sicuramente non esaustiva della tematica, gli interrogativi sollevati mostrano a

sufficienza l'opportunità di rifuggire soluzioni affrettate e di puntare invece a un'autentica teologia dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, specialmente della Confermazione: una teologia liturgica e antropologica, cioè una teologia che non perda mai di vista il mistero pasquale, in quanto in esso si trova quella salvezza degli uomini che è l'obiettivo di Cristo e dei sacramenti.

Occorre perciò diffidare di una pura antropologia religiosa, che parte dall'uomo e arriva alla divinità, passando "accanto" al mistero di Cristo. Essa, infatti, lungi dall'intendere i sacramenti come parte integrante di questo mistero, li abbasserebbe al livello di sussidi pedagogici per un raggiungimento del Cristo, che non potrà mai dar vita a quella vera "dimensione cristiana" per la quale i sacramenti unicamente esistono, poiché solo essi possono realizzarla.

I carismi e i doni dello Spirito nella vita dei fedeli laici

ALBERT-MARIE DE MONLÉON, O.P.*

Nel quadro della riflessione sulla figura dei cristiani quali “confessori della fede nel mondo di oggi”, mi è stato chiesto di trattare di “carismi e doni dello Spirito nella vita dei fedeli laici”. Ne parlerò in relazione al sacramento della Confermazione, perché è in questo sacramento che i battezzati, in vista della testimonianza, ricevono in maniera speciale il dono dello Spirito Santo in persona.

Nel mondo di oggi, confessare la fede è una delle prime urgenze per la Chiesa e per i fedeli, e ciò in un contesto di grandi difficoltà, ma pure di vere opportunità, perché nei nostri contemporanei c'è un bisogno reale di verità, di luce, di speranza.

Carismi e doni spirituali, da un lato, e attese del mondo e bisogni dei fedeli dall'altro, costituiscono materia vastissima. Per limitarmi all'essenziale e fondarmi sull'essenziale tratterò, quindi, questo tema alla luce del Battesimo di Cristo. Infatti, la Confermazione rende i battezzati partecipi dell'unzione messianica di Cristo al momento del suo Battesimo.

IL FONDAMENTO DELLA TESTIMONIANZA DEI LAICI ALLA LUCE DEL BATTESIMO DI CRISTO E DELLA CONFERMAZIONE

Dal racconto del Battesimo di Gesù, rileverò tre aspetti che consentono di cogliere meglio come lo Spirito Santo sia all'opera nella vita dei confermati in vista della testimonianza della fede.

* Domenicano, vescovo emerito di Meaux (Francia), è stato presidente della Commissione episcopale liturgica francese e assistente episcopale della Fraternità Cattolica delle Comunità e Associazioni Carismatiche di Alleanza.

Il Battesimo di Cristo, epifania della sua messianicità

Il Battesimo di Cristo è la manifestazione della sua grazia messianica, ricevuta in vista dell'annuncio del Vangelo. La Confermazione rende i battezzati partecipi di questa grazia perché possano rendere testimonianza al Vangelo.

Al momento del Battesimo nelle acque del Giordano, Gesù riceve dal Padre la sua consacrazione messianica. Lo Spirito Santo discende visibilmente su di lui per manifestarlo come il Messia promesso e come Figlio di Dio. È allora che Gesù viene investito dal Padre della sua missione di annunciare la Buona Novella della salvezza: «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 annunzio ai miseri» (*Is* 61, 1; cfr. *Lc* 4, 18). In vista di questo annuncio del Vangelo, Gesù riceve nello Spirito Santo una forza nuova. Egli è rivestito in modo particolare della potenza dall'alto (cfr. *Lc* 24, 49): «Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret», dice san Pietro a casa di Cornelio (*At* 10, 38). D'ora innanzi «tutta la missione di Gesù [sarà] animata e diretta dallo Spirito Santo».¹

Con il sacramento della Confermazione, i battezzati vengono resi partecipi di questa grazia messianica di Cristo. Ricevono il dono dello stesso Spirito che discese su Gesù al momento del suo Battesimo (cfr. *Gv* 1, 33). La Confermazione mediante il dono dello Spirito in persona viene ad affermare, confermare in loro la grazia battesimale: «Poiché il Signore è stato lavato nel Giordano in quanto uomo – commenta sant'Atanasio – noi siamo stati lavati in lui e da lui. Quando ha accolto lo Spirito, egli ci ha resi degni di riceverlo».²

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'udienza generale*, in: "L'Osservatore Romano", 22 ottobre 1998, 4.

² ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Contro gli ariani*, 1 (PG 26), 108-109.

Rivestiti della forza dall'alto, i battezzati possono testimoniare che Cristo è il Messia di Dio, il Salvatore del mondo, la Via, la Verità e la Vita.

Il simbolismo della colomba

Nel Battesimo di Gesù, lo Spirito Santo si è manifestato assumendo la forma corporea di una colomba, a significare che Cristo è unto completamente anche nel suo corpo, per attestare la verità dell'umanità del Figlio di Dio nella sua realtà corporale.

Nella Scrittura è posto in primo piano che lo Spirito Santo discende sul "corpo". Nel linguaggio biblico bisognerebbe dire sulla "carne". Egli si posa sulla fragilità del nostro essere corporale: «Io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo», annuncia il profeta Gioele (3, 1); «Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio», dice Luca (3, 6).

Lo Spirito Santo posatosi sul corpo di Gesù rimane sul corpo fisico di Cristo e rimane pure sul suo Corpo ecclesiale e in ogni battezzato del quale voglia fare il suo tempio (cfr. *1 Cor* 3, 16; 6, 19; *2 Cor* 6, 16).

Lo Spirito Santo non è una Persona talmente spirituale da staccarsi dalla realtà corporale. Al contrario. Tutto quello che potrà dirsi dei doni dello Spirito e dei carismi non deve mai essere separato dall'umanità, con la propria corporeità, di ogni persona riempita di Spirito Santo. Poiché, come dice con forza sant'Ireneo riferendosi agli uomini che san Paolo chiama «spirituali» (cfr. *1 Cor* 2, 15): «Spirituali lo sono per una partecipazione dello Spirito, non per una privazione o una soppressione della carne»;³ e un po' più avanti: «Perché degli spiriti senza corpo non saranno mai uomini spirituali; ma è la nostra sostanza – vale a dire il composto di anima e corpo – che, ricevendo

³ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* V, 6, 1, a cura di A. Rousseau et al., Paris 1969 (Sources chrétiennes, 153), 74-75.

lo Spirito di Dio, costituisce l'uomo spirituale». ⁴ Di qui derivano due conseguenze.

In primo luogo, una spiritualità disincarnata non risponde alla chiamata dello Spirito Santo: «La spiritualità cristiana non consiste [...] nel diventare quasi “immateriali”, disincarnati, privi di impegno responsabile nella storia. La presenza dello Spirito Santo in noi, infatti, lungi dallo spingerci ad una “evasione” alienante, penetra e mobilita tutto il nostro essere: intelligenza, volontà, affettività, corporeità, perché il nostro “uomo nuovo” (*Ef* 4, 24) impregni lo spazio e il tempo della novità evangelica». ⁵

In secondo luogo, non è perché manifesta limiti umani che una persona o una comunità non è animata dallo Spirito Santo. Con la sua presenza in quanti lo accolgono e gli si rendono disponibili, lo Spirito Santo agisce attraverso tutto quello che essi sono, ivi compresi i loro limiti.

Viviamo oggi in un mondo che reclama segni sensibili, che reclama il contatto: si vuole vedere, toccare, sentire con le proprie orecchie. Perciò la testimonianza della fede, sia essa ecclesiale o personale, deve avere questa dimensione sensibile, percettibile allo sguardo di tutti, portando gradualmente le persone a interiorizzare la fede. In particolare, è con la bellezza e la gioia che si potranno toccare molti dei nostri contemporanei. Se Dio ha consacrato Gesù con olio di letizia (cfr. *Sal* 44, 8) è perché noi ricevessimo da lui questa consacrazione di gioia e, a nostra volta, la irradiassimo. Per esempio, da parecchi anni si constata che la bellezza di un raduno o di una liturgia, i canti, i “segni” (incenso, fiori, luce), l'amore che caratterizza la comunione fraterna consentono l'apertura del cuore di molte persone “venute a vedere”.

⁴ *Ibid.*, V, 8, 2, 96-97.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'udienza generale*, in: “L'Osservatore Romano”, 22 ottobre 1998, 4.

In questa fine del ventesimo secolo, i nostri contemporanei ricercano una saggezza globale che include sensibilità, psiche, intelligenza e corpo. Desiderano una salvezza che non sia soltanto quella dello spirito o delle idee o di una parte di sé, ma di tutto l'essere. In certa maniera, la rinascita dei pellegrinaggi risponde a questa attesa. Il pellegrinaggio coinvolge il corpo (si cammina), l'intelligenza (si medita la Parola di Dio e si dialoga in piccoli gruppi), la sensibilità (l'occhio scopre luoghi belli, belle liturgie) e pure il senso di fratellanza («si fraternizza con altri»): «Come dimenticare quel pellegrinaggio a Chartres? Era la prima volta che vivevo un'esperienza così! Arrivata nella cattedrale, ho provato una grande emozione. Nello splendore di quell'edificio uomini, donne, canti facevano tutt'uno. Un calore umano rarissimo da vedere nella nostra società» (Kathy, 16 anni).

La grazia di riscoprire la paternità di Dio

Nel Battesimo di Cristo «una voce dal cielo [...] disse: “Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto”» (Mt 3, 17).

Nella Confermazione viene dato qualcosa dell'amore paterno di Dio nei confronti del Figlio Unigenito. Questo sacramento intensifica la comunione con il Padre ravvivando la filiazione divina dei battezzati:⁶ «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (Gal 4, 6). Con il dono del suo Spirito, Cristo ci dona di aver parte all'amore stesso con il quale egli è amato dal Padre. Per il Figlio, nello Spirito Santo, è ogni battezzato che può sentirsi dire: Tu sei il mio figlio prediletto.

Molti sottolineano che ciò che manca di più alle generazioni attuali è la presenza di un padre, la realtà della paternità. Orbene, nel dono dello Spirito Santo che avviene nella Confermazione si ha la manifestazione della paternità di Dio, che risponde a questo bisogno.

⁶ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1303.

È dalla riscoperta della paternità di Dio e dalla serena sicurezza che ne deriva che l'evangelizzazione riceve forza, un impatto particolare. C'è un legame tra paternità di Dio, pace ed evangelizzazione. I veri evangelizzatori sono uomini sereni e pacificatori. Gesù risuscitato dice ai discepoli: «Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi» (Gv 20, 21).

ALCUNI SEGNI DELL'AZIONE DELLO SPIRITO SANTO NELLA VITA DEI LAICI
OGGI

La preghiera

L'intensificarsi della comunione con il Padre, grazie al dono dello Spirito Santo va di pari passo con la crescita della vita teologale di fede, di speranza e di carità: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5, 5). E questa crescita si esprime innanzitutto in una rinascita della vita di preghiera.

Lo Spirito Santo viene in aiuto alla nostra debolezza per intercedere come conviene (cfr. Rm 8, 26). È lui che ci consente di rivolgerci al Padre in un'intimità filiale: "Abbà". In un mondo che è come un deserto spirituale, egli dà ai fedeli il sussurro e la freschezza della preghiera, fonte alla quale molti vengono a dissetarsi. Senza la preghiera, le difficoltà personali o i problemi sociali possono divenire motivo di angoscia, di sensi di fallimento e, a volte, di crisi insormontabili.

La conoscenza di Cristo e la comunione con lui

Nella Confermazione, lo Spirito Santo introduce a una rinnovata conoscenza di Cristo, a una comunione più intima con lui. Nel momento del suo Battesimo, Gesù viene manifestato come il Cristo. Lo Spirito Santo porta a Gesù, lo fa scoprire, lo fa riconoscere, lo rende presente in modo vivo ai suoi discepoli.

Lo Spirito, e ciò è particolarmente appropriato per i laici nel mondo attuale, ci dona di aver sempre più parte al suo mistero: «Prenderà del mio e ve l'annunzierà» (Gv 16, 15). «Il sigillo dello Spirito Santo [...] significa e attua l'appartenenza totale del discepolo a Gesù Cristo, l'essere al suo servizio per sempre nella Chiesa».⁷

Lo Spirito Santo attualizza e rende presente il mistero di Cristo in particolare nei *sacramenti*. Lo Spirito di Dio permette ai fedeli di ricevere i sacramenti e di appropriarsene in modo pienamente fecondo.

Attraverso i sacramenti, soprattutto l'Eucaristia, ci sono comunicate tutta la vita e la salvezza di Cristo. Secondo le parole di san Leone, «ciò che era visibile nel nostro Salvatore è passato nei suoi misteri».⁸ Questi ci sono dati nello Spirito Santo, e i sacramenti potrebbero essere definiti “doni dello Spirito”. D'altra parte, in ogni sacramento si riceve lo Spirito Santo come dono particolare.

Ogni sacramento che suppone la presenza e l'azione dello Spirito Santo presuppone che lo si invochi, che lo si chiami; è il *segno epicletico* dell'imposizione delle mani. Mediante l'epiclesi, la Chiesa supplica lo Spirito Santo di intervenire per far sì che i sacramenti portino frutto nella vita dei fedeli.

La dimensione epicletica della preghiera della Chiesa è oggi molto significativa. Anch'essa si radica nel Battesimo di Gesù. Luca in effetti rileva: «Mentre Gesù, ricevuto anche lui il Battesimo, stava in preghiera, il cielo si aprì e scese su di lui lo Spirito Santo» (3, 21-22). Gesù prega e i cieli si aprono, lo Spirito Santo è donato: «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre» (Gv 14, 16). Fondata su questa preghiera di Cristo, la Chiesa non cessa di intercedere per la venuta sempre nuova dello Spirito Santo sui suoi figli, sul mondo.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'udienza generale*, in: “L'Osservatore Romano”, 15 ottobre 1998, 4.

⁸ LEONE MAGNO, *Sermones*, citato in: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1115.

Se i battezzati, o le comunità di battezzati non supplicano frequentemente, con forza – e non per abitudine, automatismo o solo con le labbra – lo Spirito Santo di venire a rinnovarli, i rischi di insipidimento sono reali. Bisogna accettare di lasciarsi sorprendere dallo Spirito Santo che «soffia dove vuole [...] ma non sai di dove viene e dove va» (Gv 3, 8).

Questa preghiera di epiclesi è stata particolarmente toccante durante l'incontro dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità con il Papa alla vigilia di Pentecoste 1998, quando il Santo Padre ha innalzato la sua supplica a nome della Chiesa: «Oggi, da questo cenacolo di Piazza San Pietro, s'innalza una grande preghiera: Vieni Spirito Santo, vieni e rinnova la faccia della terra! Vieni con i tuoi sette doni! Vieni Spirito di vita, Spirito di verità, Spirito di comunione e di amore! La Chiesa e il mondo hanno bisogno di te. Vieni Spirito Santo e rendi sempre più fecondi i carismi che hai elargito. Dona nuova forza e slancio missionario a questi tuoi figli e figlie qui radunati. Dilata il loro cuore, ravviva il loro impegno cristiano nel mondo. Rendili coraggiosi messaggeri del Vangelo, testimoni di Gesù Cristo risorto, Redentore e Salvatore dell'uomo».⁹

Il giorno seguente, nel corso della Messa di Pentecoste, alla fine della sua omelia, il Papa è tornato su questo *Veni Sancte Spiritus*, con una insistenza particolarmente commovente.¹⁰

Vorrei evocare qui, seppur brevemente, il *sacramento del Matrimonio* perché è proprio dei laici e perché nella benedizione nuziale – ciò che si tende a dimenticare – viene invocato lo Spirito Santo: «Nell'epiclesi di questo sacramento gli sposi ricevono lo Spirito Santo come comunione di amore di Cristo e della Chiesa. È lui il sigillo della loro alleanza, la sorgente sempre offerta del loro amore, la forza in cui si rinnoverà la loro fedeltà».¹¹

⁹ In: "L'Osservatore Romano", 1-2 giugno 1998, 7.

¹⁰ *Ibid.*, 8-9.

¹¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1624.

La testimonianza degli sposi nel matrimonio, come comunione di persone benedette da Dio, è particolarmente necessaria oggi. Da un lato, perché nella società attuale un autentico matrimonio cristiano è una vera confessione di fede da parte degli sposi e, dall'altro, perché essi sono chiamati a dare testimonianza del matrimonio come "buona novella", mentre dinanzi all'attuale disgregazione delle famiglie tante persone ne disperano.

La famiglia si trova alla base della civiltà dell'amore, costituisce la società primordiale sulla quale può edificarsi un mondo nuovo. Nello Spirito Santo, la famiglia può essere strumento di guarigione di molte ferite sociali, a cominciare da quella dell'accecamento dinanzi alla verità di certe realtà: verità del dono, della libertà, della fedeltà.¹² La famiglia può guarire molte ferite legate alla mancanza di rispetto dell'identità e della dignità delle persone e, ovviamente, a tutto quanto attenti alla vita umana. Nello Spirito Santo, la famiglia è una buona novella che può curare molti cuori straziati, liberare da molte prigioni, operare per una civiltà dell'amore in una "cultura della morte".

L'intelligenza delle Scritture

Soffermiamoci un momento su un altro dono dello Spirito che è proprio del Battesimo di Cristo e della grazia della Confermazione ed è particolarmente diffuso e necessario tra i laici nel mondo odierno: la conoscenza e l'approfondimento delle Scritture.

Al momento del Battesimo di Cristo – ci viene detto – «i cieli si aprirono». Questa nozione di "apertura" occupa un posto di rilievo nella tradizione ebraica per significare l'accesso alla comprensione delle Scritture. San Luca se ne è fatto eco fedele narrando che dopo Pasqua Cristo risorto «apre le Scritture» ai suoi discepoli.¹³

¹² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 13.

¹³ Cfr. P. LENHARDT, *Le chemin d'Emmaüs*, "Cahiers Ratisbonne", n. 4, juin 1998, 13-14.

Ora, lo Spirito Santo è precisamente colui che per mezzo di Cristo ci apre all'intelligenza delle Scritture e, quindi, al riconoscimento di Gesù come Messia (cfr. *Lc* 24, 25-27; 44-49; *1 Cor* 3, 16-17): «Non ci ardeva forse il cuore nel petto [segno della presenza dello Spirito Santo] mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» (*Lc* 24, 32).

Il legame tra l'“apertura delle Scritture” e l'apertura del cielo è meno manifesto degli altri elementi che avvicinano il Battesimo di Cristo all'unzione messianica dei fedeli mediante la Confermazione. Tuttavia, l'importanza dell'idea dell'apertura del cuore, dell'intelligenza, degli occhi, alla Parola di Dio, al mistero di Cristo non solo è centrale nel Nuovo Testamento,¹⁴ ma si situa generalmente nel contesto della rivelazione della messianicità di Gesù.

Santo Stefano, dopo la lunga “apertura” della Scrittura al Sinedrio (cfr. *At* 7) per annunciare Cristo il Messia, nel momento di rendere la sua ultima testimonianza contempla proprio i cieli aperti e il Figlio dell'Uomo.

Nell'Apocalisse, l'apertura del libro dei sette sigilli da parte dell'Agnello si situa ugualmente in un contesto di cieli aperti: «Poi vidi il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco; colui che lo cavalcava si chiamava “Fedele” e “Verace” [...]. È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è Verbo di Dio» (*Ap* 19, 11.13).

È l'apertura delle Scritture, cioè l'apertura del cuore all'intelligenza della Parola di Dio, che consente di riconoscere in Gesù e in Gesù crocifisso il Messia, colui che viene nel mondo per salvarlo. Perché la messianicità, l'unzione messianica, sono indissociabili dalla croce.

Nella sinagoga di Tessalonica Paolo, «sulla base delle Scritture», spiegava e dimostrava che il Messia doveva morire e risuscitare dai morti e «il Cristo, diceva, è quel Gesù che io vi annunzio» (*At* 17, 3).

¹⁴ Si veda al riguardo l'impiego dei due composti di *oignumi*, *anoigô* e *dianoigô*.

Dinanzi al cuore aperto di Cristo in croce, apertura del cielo e compimento delle Scritture, il cuore del credente si apre, cade il velo (cfr. 2 Cor 3, 16). Senza questa apertura data dallo Spirito Santo è impossibile riconoscere in Gesù il Messia, il Signore (cfr. 1 Cor 12, 3).

Ora, una delle grazie proprie della Confermazione è di consentire al confermato non solo di aver parte della messianicità di Cristo, di essere unto, “cristiano” della sua unzione, ma di ricevere la forza per «confessare coraggiosamente il nome di Cristo e per non vergognarsi mai della sua croce».¹⁵

Senza lo Spirito Santo, le Scritture sono un libro chiuso, una lettera sigillata. Con lui, diventano spirito e vita. Si aprono quando vi si decifra il disegno misericordioso di Dio, quando vi si riconosce la luce che è Cristo. I cuori e le intelligenze si aprono alla Scrittura, al suo significato vivificante, grazie al dono dello Spirito Santo fatto da Cristo risorto.

Le conversioni

Oggi si assiste a un movimento regolare e crescente di conversioni adulte. Uomini e donne che vengono dall'ateismo, dall'agnosticismo e da religioni diverse fanno l'esperienza di un incontro vivo e forte con Cristo e con Dio. Questa corrente di conversioni (seppur ancora relativamente poco numerose) è uno dei segni evidenti dell'azione dello Spirito Santo nel nostro tempo. Riconoscere in Gesù e in Gesù crocifisso il Signore della Gloria suppone un'apertura del cuore alla grazia dello Spirito Santo: «Erano otto anni che non mi comunicavo. Mi misi in fila e arrivai davanti al prete. Presi l'ostia nelle mani e la portai alla bocca. In quel momento sentii il mio cuore sciogliersi letteralmente e lacrime di gioia scorrere sulle mie gote. Non piangevo così da molto tempo. Una presenza dolce, benefica, indescrivibile aveva

¹⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1303.

invaso la mia anima. Esperienza emotiva certo, ma che segnò l'inizio di una conversione radicale» (Samuele).

L'amore alla Chiesa

Nel Battesimo del Signore, lo Spirito Santo scende su di lui «in apparenza corporea, come di colomba» (*Lc* 3, 22). Questa, tra l'altro, è il simbolo dell'amore di Dio per il suo popolo, Israele. Nel Giordano, Gesù è consacrato dallo Spirito come sposo della Chiesa, per destare la Chiesa. La colomba esprime il simbolismo nuziale, conservato dalla tradizione liturgica della festa del Battesimo di Cristo.

La Confermazione sancisce nei battezzati l'unione con Cristo e con la sua Chiesa. Come dice la *Lumen gentium*, «col sacramento della Confermazione il loro legame con la Chiesa viene reso più perfetto». ¹⁶ Ai nostri giorni una delle grazie caratteristiche date ai laici dallo Spirito Santo è quella di renderli pienamente partecipi della vita della Chiesa e testimoni appassionati della grazia messianica di Cristo nel mondo. E ciò, in molti modi.

Innanzitutto, lo Spirito suscita in ciascuno una vocazione personale in vista della missione. Mediante lo Spirito Santo, Dio non cessa di mandare operai nella sua vigna, secondo una grande diversità di vocazioni, secondo le persone e secondo le condizioni e le età della vita. ¹⁷

Oggi, questa varietà e complementarità di vocazioni e di servizi, doni dello Spirito alla Chiesa, è particolarmente evidente. Il Papa l'ha sottolineato spesso. Si constata tra i laici, attraverso questa molteplicità di chiamate, il desiderio di mettersi al servizio della Chiesa, di partecipare alla sua missione, di vivere nella sua comunione: «La comunione ecclesiale è [...] un dono, un grande dono dello Spirito

¹⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 11.

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, nn. 45 e 58.

Santo».¹⁸ Le vocazioni personali (servizi, testimonianze), ma pure le vocazioni comunitarie (evangelizzazione, assistenza, insegnamento, accoglienza) sono un dono dello Spirito del quale si diffonde la carità.

Di fatto, la dimensione associativa in vista dell'apostolato è di capitale importanza. La situazione della società e la mondializzazione fanno sì che solo le azioni concertate, comuni, abbiano influsso sull'opinione pubblica, sulle istituzioni, in politica, nella cultura, nei media: «Infatti solo la stretta unione delle forze è in grado di raggiungere pienamente tutte le finalità dell'apostolato odierno e di difenderne validamente i beni».¹⁹

La confessione della fede

La missione della Chiesa inizia con il Battesimo di Gesù, ma trova la sua piena realizzazione solo nella Pentecoste, quando lo Spirito Santo, come soffio potente e vivificante, riempie gli apostoli, dona loro lingue di fuoco per «annunziare le grandi opere di Dio» (At 2, 11) e testimoniare Cristo. È lo stesso Spirito che dimorava in pienezza su Gesù che essi ricevono a loro volta e che trasmettono con l'imposizione delle mani. Così i confermati hanno parte alla pienezza dello Spirito di cui Cristo è ricolmo: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto» (Gv 1, 16) poiché egli «dà lo Spirito senza misura» (Gv 3, 34).

Nella potenza di questo Spirito, i fedeli sono investiti nella Chiesa della missione di annunciare il Vangelo: «Avrete forza dallo Spirito che scenderà su di voi e mi sarete testimoni [...] fino agli estremi confini della terra» (At 1, 8). La grazia e la forza dello Spirito Santo sono date ai laici per adempiere alla loro funzione profetica di testimoniare

¹⁸ *Ibid.*, n. 20.

¹⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, n. 18.

il Vangelo, perché la sua luce risplenda nella società,²⁰ nelle condizioni ordinarie della vita degli uomini. Per i laici ciò suppone competenza, formazione, informazione sui problemi sociali, apertura agli altri per poter rendere «ragione della speranza che è in [loro]» (1 Pt 3, 15), ma richiede pure che si trovi tempo per ritemperarsi spiritualmente.

Convocando a una nuova evangelizzazione, la Chiesa vuole vedere i laici investiti di una forza particolare per annunciare il Vangelo in tutta la sua novità e in tutta la sua potenza salvatrice: «Questa forza dello Spirito è più che mai necessaria al cristiano del nostro tempo, al quale è chiesto di dare testimonianza della sua fede in un mondo spesso indifferente, se non ostile, fortemente segnato com'è dal relativismo e dall'edonismo [...]. Lo Spirito Santo assicura all'annuncio anche un carattere di sempre rinnovata attualità».²¹

In effetti, tra i doni che lo Spirito fa ai laici in vista della loro missione evangelizzatrice va annoverata la creatività nell'annuncio del Vangelo che, lungi dall'essere ripetizione di formule stereotipate, diviene comunicazione di vita, mediante messaggi e testimonianze che toccano e interpellano.

Nello spirito della Pentecoste e della Confermazione, questa confessione di fede può arrivare fino al martirio, come sappiamo da tante testimonianze che ci arrivano dal Ruanda, dal Sudan, dall'India, dal Pakistan, dalle Filippine, ecc.

LE FORME DEI DONI DELLO SPIRITO SANTO

Datore di ogni bene, lo Spirito di Verità porta con sé una grande ricchezza di doni dalle molteplici rifrazioni, siano essi i doni di grazia

²⁰ Cfr. ID., Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 35.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'udienza generale*, in: "L'Osservatore Romano", 2 luglio 1998, 6.

per la comunione al Padre, l'unione a Cristo e alla sua Chiesa, quelli che la teologia tradizionale chiama i sette doni dello Spirito Santo, i doni propri a ciascuno per la sua vocazione personale e nel mondo, i carismi in vista del bene di tutto il Corpo ecclesiale.

Per ben comprendere questi doni nella loro diversità e complementarità, non bisogna rappresentarsi come delle realtà esteriori allo Spirito Santo, doni che vengono da lui ma che sono separati da lui. Nei doni spirituali, si tratta dello Spirito Santo in persona che è all'opera nell'anima dei fedeli secondo diverse modalità. Questi doni sono quindi frutto diretto della Confermazione, che apporta il dono dello Spirito Santo in persona. Un'espressione di tutto ciò appare precisamente nei sette doni dello Spirito Santo di cui tratteremo ora.

I sette doni

Com'è noto, questa enumerazione e comprensione dei sette doni, nella tradizione della Chiesa viene da *Isaia* 11, 2: «Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza...».

La Scrittura non parla di “doni”, bensì di “spiriti” (*ruah*), di soffi. Si tratta del modo in cui lo Spirito di Dio in persona, si posa sull'inviato di Dio come sapienza, intelligenza, consiglio, ecc.

La testimonianza della verità che la presenza dello Spirito Santo reca nella Confermazione suppone al contempo una conoscenza intima e approfondita del disegno misericordioso di Dio e una grande docilità alle ispirazioni di questo Spirito d'amore. È proprio dei sette doni dello Spirito Santo di dare, nella carità, questa sensibilità particolare al mistero di Dio e al suo irradiarsi.

Mediante questi doni lo Spirito di Dio rende i battezzati particolarmente docili alla sua azione. Il suo soffio leggero e penetrante li muove per condurli con forza e dolcezza al cuore di Dio. Egli dona loro una prontezza, una leggerezza, una gioia che sono parti-

colarmente necessarie ai fedeli nelle lotte e nelle prove del mondo di oggi.

Mediante i doni, ci si mette alla scuola dello Spirito Santo, e i laici, nelle prove del nostro tempo, hanno bisogno di questa luce e di questo conforto interiori che li guidano, li orientano nel più profondo di sé stessi, permettendo loro di gustare e di vedere quanto è buono il Signore (cfr. *Sal* 34, 9).

I doni si radicano nelle virtù teologali, specialmente nella carità, consentendo a queste di dilatarsi in una nuova percezione del mistero e delle opere di Dio, in una sorta di istinto soprannaturale per le cose divine. Essi sono una espressione di quello che san Paolo augura ai Filippesi: «Che la vostra carità si arricchisca sempre più in conoscenza (*epignôse*) e in ogni genere di discernimento (*aisthêse*), perché possiate distinguere sempre il meglio» (1, 9-10).

L'interesse per i doni dello Spirito Santo è particolarmente opportuno oggi – un tempo in cui con la *New Age* fioriscono sette, esoterismo, influssi dell'Estremo Oriente, ricerca e tentativi di un misticismo puramente naturale – in quanto sostegno di una vita mistica autentica (che non implica necessariamente dei fenomeni mistici). I doni dello Spirito Santo, come comunione più intima con lui, consentono di vivere più pienamente di lui e di irradiare la sua luce e la sua pace.

I carismi

Insieme alla grazia della comunione con la Chiesa, consolidata dalla Confermazione e dalla docilità all'azione dello Spirito Santo che porta i doni, trattiamo ora i carismi. Questi sono dati per il bene e la crescita del Corpo ecclesiale, organicamente strutturato dal ministero ordinato e dai sacramenti: «Noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo» (1 *Cor* 12, 13).

Lo Spirito Santo, dice il Concilio, «distribuisce pure tra i fedeli di ogni ordine le [...] grazie speciali [che rendono] capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa, secondo le parole: “A ciascuno [...] la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità comune” (1 Cor 12, 7)».²²

A più riprese, nel corso del suo pontificato, papa Giovanni Paolo II è tornato a parlare dei carismi come espressione del rinnovamento della Chiesa dopo il Concilio. La correlazione tra rinascita della presenza dei laici nella Chiesa e sviluppo dei carismi è particolarmente significativa. E il Santo Padre stesso, parlando della promozione del laicato cristiano, lo ha sottolineato dicendo: «Si può parlare di una nuova vita laicale, ricca di un immenso potenziale umano, come di un fatto storicamente constatabile e verificabile. Il valore vero di tale vita proviene dallo Spirito Santo, che diffonde in abbondanza i suoi doni sulla Chiesa, come ha fatto fin dalle origini, nel giorno della Pentecoste (cfr. At 2, 3-4; 1 Cor 12, 7-11). Anche ai nostri giorni, molti segni e testimonianze ci sono dati da persone, gruppi e movimenti generosamente dediti all'apostolato, i quali mostrano che le meraviglie della Pentecoste non sono cessate, ma si rinnovano abbondantemente nella Chiesa attuale. Non si può non constatare che, con un notevole sviluppo della dottrina dei carismi, si è avuta anche una nuova fioritura di laici operanti nella Chiesa: la contemporaneità dei due fatti non è casuale. Tutto è opera dello Spirito Santo».²³

Nella stessa linea di pensiero, è pure significativo che l'esposizione sui carismi più rimarchevole fatta dal magistero dopo il Concilio si trovi proprio nella grande esortazione apostolica *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo.

²² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 12.

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'udienza generale*, in: “Insegnamenti” XVII, 2 (1994), 365.

Sono tre gli aspetti dei carismi che rileverò, non potendo addentrarmi in una trattazione più esaustiva.

Sottolineiamo innanzitutto la loro estrema diversità e complementarità per il bene della Chiesa: «Possono assumere le forme più diverse, sia come espressione dell'assoluta libertà dello Spirito che li elargisce, sia come risposta alle esigenze molteplici della storia della Chiesa».²⁴

In secondo luogo, i carismi, nel senso proprio del termine, sono «una manifestazione [...] dello Spirito» (1 Cor 12, 7), vale a dire che in essi si riconosce lo Spirito Santo che si manifesta, che è all'opera; non si tratta, quindi, semplicemente di talenti umani valorizzati, anche se pure questi sono necessari. Nei carismi c'è un'opera dello Spirito Santo, percettibile da coloro che accettano di discernerne il passaggio.

In terzo luogo, i carismi, intesi in questo senso, sono indispensabili nella vita dei laici di oggi, specialmente per la testimonianza della fede. Infatti, mediante i carismi, i laici sono incoraggiati, illuminati, confortati nella loro missione. Senza questa particolare assistenza carismatica dello Spirito Santo, l'annuncio del Vangelo non avrebbe la forza e l'irradiazione che esso può e deve avere nella società odierna.

Infine, e sempre con la *Christifideles laici*, va ribadito che previo il necessario discernimento ecclesiale «i carismi vanno accolti con gratitudine»,²⁵ perché tutti «[cooperano], nella loro diversità e complementarità, al bene comune».²⁶

I "doni spirituali" (pneumatika)

Dopo aver ricordato, alla luce del Battesimo di Cristo, alcuni elementi essenziali della vocazione messianica e profetica che i laici rice-

²⁴ ID., Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 24.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

vono nella Confermazione, trattando dei doni spirituali vorrei toccare un altro ambito della vita dei fedeli laici nel quale lo Spirito Santo opera per sostenerli e incoraggiarli a confessare la fede.

I doni spirituali, senza essere propriamente dei carismi né dipendendo direttamente dalla vita teologale come i sette doni dello Spirito Santo, si situano in qualche maniera tra gli uni e gli altri. Tenderei, perciò, a porli in relazione con quelli che, con un termine difficile da tradurre, san Paolo chiama *pneumatika*, cioè realtà nelle quali si manifesta l'*ispirazione*, il soffio dello Spirito Santo.

Prima di soffermarmi su alcuni di questi doni spirituali, vorrei fare una premessa. Il carattere proprio della vocazione dei laici è di essere nel mondo. Il Concilio dice che «l'indole secolare è propria e peculiare dei laici»²⁷ e non solo in un senso sociologico, ma soprattutto in un senso teologico.²⁸ Infatti, i diversi doni e i carismi dello Spirito Santo sono dati ai laici per sostenerli non solo nella loro vita ecclesiale, ma pure nell'adempimento della vocazione loro propria nella società, quella cioè di ordinare a Dio le realtà di questo mondo che, fin dal principio, il Creatore ha affidato all'uomo: «È proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio».²⁹

I laici di oggi hanno bisogno di grazie molto particolari per vivere questa vocazione. Hanno bisogno di grazie e di doni di sapienza per saper resistere e non lasciarsi sballottare da tutti i venti di dottrina, per discernere ciò che è buono e riconoscere i segni dei tempi, per saper riconoscere ciò che nel mondo attuale è portatore di speranza o, al contrario, di minacce.

Come situarsi e vivere da cristiani dinanzi all'esplosione informatica e a Internet, alla mondializzazione e ai suoi valori positivi e

²⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 31.

²⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 15.

²⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 31.

negativi, all'invasione mediatica, all'urbanizzazione e alle migrazioni di intere popolazioni, ai progressi e alle derive della medicina, alla corruzione, alla cultura della morte?

I laici devono dar prova di passione e di competenza, di coscienza professionale e di lucidità spirituale, di audacia e di coraggio per resistere agli attacchi del male, per denunciare coraggiosamente il male.³⁰ Per adempiere alla loro funzione profetica e far sì che la luce del Vangelo risplenda nella società e nelle condizioni ordinarie della vita degli uomini,³¹ per agire da veri testimoni di Dio, secondo lo spirito della Pentecoste e della loro Confermazione, essi hanno dunque particolarmente bisogno della grazia e della forza dello Spirito Santo.

Vorrei citare qui la testimonianza di un bambino che, nella sua freschezza, lascia trasparire come egli sia condotto dallo Spirito Santo. François, nove anni, parla con il padre: «A scuola, il nostro professore ha detto di essere per l'eutanasia». «E tu che ne pensi?». «Io gli ho detto che non ero d'accordo. Lui mi ha chiesto a che cosa serve curarli visto che comunque non guariranno. Ho risposto che serve almeno a dimostrargli che li amiamo».

Passiamo ora a considerare alcuni doni spirituali particolarmente significativi e utili per la testimonianza dei cristiani.

In un mondo dal ritmo frenetico, i laici provano innanzitutto un bisogno di *unità nella propria vita*.

In una vita frammentata dagli spostamenti, dal telefono, dalla molteplicità dei compiti, lo Spirito di Dio consente ai fedeli una unificazione interiore. Lo Spirito Santo è uno spirito di unità, di unione interiore con il Signore e con sé stessi e di unità con i fratelli nel Corpo ecclesiale. Unità anche per superare il rischio di vivere due vite parallele: vita di fede e vita di lavoro, vita interiore e impegni sociali e svaghi.

³⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 14.

³¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, n. 35.

Una delle caratteristiche dei nuovi movimenti e delle correnti spirituali che animano oggi il laicato cristiano è il desiderio – il bisogno – di ritrovarsi, di condividere, di vivere, a livelli e titoli diversi, la *comunione fraterna*. Di modo che «chi vive a Roma sa che gli abitanti delle Indie sono sue membra». ³² «In questi ultimi tempi – scrive il Papa nella *Christifideles laici* – il fenomeno dell’aggregarsi dei laici tra loro è venuto ad assumere caratteri di particolare varietà e vivacità. [...] Possiamo parlare di *una nuova stagione aggregativa* dei fedeli laici». ³³

Questo desiderio di comunione fraterna, dono dello Spirito Santo, si manifesta nelle diverse associazioni e si allarga a un livello più universale specialmente tra i giovani, come dimostra il loro fraternizzare in occasione dei grandi raduni ecclesiali internazionali (giornate mondiali della gioventù, ecc.).

Tra le manifestazioni dello Spirito Santo che hanno il carattere del dono vi è il *senso di responsabilità*, la capacità di impegnarsi in maniera responsabile e coerente. La responsabilità e il servizio suppongono “doni spirituali” di lucidità, di perseveranza, di energia per svolgere i molteplici compiti ai quali i laici sono chiamati. E oggi, essi dimostrano grande senso delle proprie responsabilità ecclesiali e vivo interesse per una crescente opera di formazione.

Un dono spirituale particolarmente necessario ai laici di oggi dinanzi agli smarrimenti e allo scoramento di una società che conosce cambiamenti epocali è quello della *compassione*, dell’ascolto, dell’accoglienza.

Le sofferenze e le prove di ogni sorta che affliggono l’uomo (malattia, problemi di lavoro, disoccupazione, discordie familiari, ecc.) reclamano che ci convertiamo in “buoni samaritani a tempo pieno”. Lo Spirito messianico è uno spirito di consolazione ed egli invia i suoi

³² GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie sul Vangelo di Giovanni*, 65 (PG 59), 361-362.

³³ N. 29; cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 24.

fedeli, sull'esempio di Cristo, a «portare il lieto annunzio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati» (Is 61, 1).

Doni spirituali necessari ai laici per la confessione della fede sono pure la *pazienza* e la *forza* nelle avversità che incontra la Chiesa.

Più i laici sono impegnati nella società e vivono seriamente la propria vita cristiana, più essi provano sulla propria pelle le opposizioni alle quali la Chiesa è esposta nel mondo. Sono molti i luoghi nei quali i membri della Chiesa devono far fronte a ingiustizie e parzialità, rischi, violenza.

I laici in genere hanno difficoltà a controbattere alle incessanti critiche alle posizioni della Chiesa in fatto di rispetto della vita, morale coniugale, rifiuto della corruzione, e in materia dottrinale e sacramentale.

Dietro l'aggressività di cui sono spesso vittime i laici – ivi compresi i giovani e gli adolescenti fedeli alla loro unione con Dio – è intuibile una sorta di paura, un atteggiamento di difesa nei confronti della verità del Vangelo, l'intento di mettere alla prova la fede del credente: «La tua fede è una faccenda seria? Ci tieni veramente?».

Molti hanno provato tante cose e sanno che esse portano solo il vuoto. L'attitudine di un cristiano che dà prova di perseveranza, di pazienza, di competenza è spesso motivo di interrogativi profondi. Sono in tanti a testimoniare che qualcuno, dopo un periodo di ostilità sorda o dichiarata, un giorno è venuto a chiedere: «Senti, tu che sei credente, credi veramente in Dio? Non potresti pregare per quella persona gravemente malata?». Oppure: «Sto vivendo un momento difficile, che cosa devo fare?». A titolo di esempio, una testimonianza: «Sono incaricata delle relazioni pubbliche in una ditta farmaceutica. Qualche mese fa, sono andata ad aspettare all'aeroporto il capo di un grande reparto di psichiatria. Quel giorno non era disponibile nessuna macchina di servizio. Quindi ho preso la mia, nella quale ho sempre un'icona e un rosario. Vedendoli, il professore ha avuto una reazione alquanto ironica e piuttosto sgradevole. L'ironia dinanzi a una testimonianza di fede è spesso segno di qualcos'altro e non è il

caso di arrendersi! Tre mesi più tardi, durante un suo soggiorno a Parigi, mi ha telefonato perché pranzassimo insieme. Nel corso del pranzo, mi ha posto mille domande sulla mia fede. Dopo qualche tempo, mi ha richiamata, voleva sapere dove mandare il figlio a catechismo» (Elisabeth).

I cristiani impegnati nel mondo hanno dunque un grande bisogno di forza, di luce, di pazienza. Tanto più se vogliono essere testimoni in ambienti difficili. Per esempio, nel caso di infermiere o medici che lavorano in reparti dove si pratica l'aborto o l'eutanasia; il dirigente di un'azienda dove imperversa la corruzione; uno sportivo dinanzi al doping, ecc., insomma tutti quei contesti nei quali dominano le rivendicazioni di una cultura di morte e dove i cristiani, per vivere semplicemente da cristiani, rischiano non solo la carriera ma a volte il lavoro e perfino la vita.

I laici impegnati nel mondo portano anche il peso e le debolezze interne della Chiesa, in particolare quelle dei suoi ministri. C'è una duplice prova da superare. Da una parte, quella dell'opposizione del mondo alla Chiesa perché essa viene da Dio e, dall'altra, quella del disprezzo del mondo per la Chiesa perché essa è costituita di uomini peccatori. S'incontra quella tensione paradossale che rilevava Madeleine Delbrêl tra la necessità di vicinanza, di condividere la vita degli uomini, come esige il Vangelo, e, al tempo stesso, la fede che scava distanze, l'appartenenza a Cristo e alla Chiesa che separano, che fanno sì che si sia nel mondo senza esserne parte.³⁴

Lo Spirito soffia dove vuole...

A caratterizzare i molteplici doni spirituali suscitati nei fedeli nel mondo di oggi sono, a mio avviso, due aspetti specifici che attestano che a operare è veramente lo Spirito.

³⁴ Cfr. M. DELBRÊL, *Nous autres, gens des rues*, Paris 1966, 174.

Innanzitutto, si tratta veramente di doni, diffusi gratuitamente, con una generosità, una liberalità sconcertante: lo Spirito soffia dove vuole... (cfr. *Gv* 3, 8).

In secondo luogo, caratteristica ricorrente di tutti questi doni, nella loro inesauribile varietà, è che essi sono propriamente dei soffi, delle ispirazioni, degli impulsi, più o meno forti, duraturi o fuggitivi, ma che si manifestano sempre come una brezza leggera. L'azione dello Spirito Santo, in un mondo spesso chiuso nel materialismo, nel razionalismo, è come un soffio, improvviso, che agisce dove non lo si aspettava, con delicatezza e amore, perseveranza e discrezione.

Un dono prezioso

Per concludere questo breve esame di doni che lo Spirito Santo elargisce ai fedeli per sostenerli nella loro testimonianza di fede, vorrei rilevarne uno che non si situa tra i doni spirituali – modalità dell'azione dello Spirito Santo –, ma che tuttavia è molto spesso legato alla presenza di questa Persona divina. Intendo riferirmi alla Vergine Maria.

Data dinanzi alla Croce come madre al discepolo prediletto e in lui a ogni discepolo di Gesù prima che egli spirasse (cfr. *Gv* 19, 26-27), presente a Pentecoste, implorante anch'essa «con la sua preghiera il dono di quello Spirito che nell'annunciazione già l'aveva ricoperta della sua ombra»,³⁵ Maria tutta donata allo Spirito Santo, è anche per la Chiesa e i fedeli un dono particolarmente prezioso del suo amore.

In un mondo ferito, accecato, duro e disorientato, il ricorso alla preghiera e all'esempio della Vergine Maria permette ai battezzati di vivere, nel quotidiano, l'intelligenza del mistero della salvezza e lo spirito di servizio, nella dolcezza e nella sapienza. Con lo Spirito Santo, e alla sua maniera, Maria è per loro sostegno e avvocata, consolatrice e testimone.

³⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 59.

CONCLUSIONE

In conclusione, vorrei sottolineare quello che mi pare essere essenziale per i laici e la loro confessione della fede nel mondo di oggi. Dinanzi alle attese e alle prove alle quali essi sono confrontati, è per loro di vitale importanza sperimentare la presenza, la vicinanza di Dio, della sua provvidenza, della sua bontà, della sua luce e della sua forza. I battezzati hanno bisogno di una vita liturgica e sacramentale che sia una vera esperienza spirituale; lo stesso, analogicamente, per le altre dimensioni della loro partecipazione alla vita ecclesiale: nell'ordine del servizio (*diakonia*), della comunione fraterna (*koinonia*), della testimonianza (*martyria*).

Questa esperienza spirituale ha parecchie componenti sensibili, affettive, ma anche intellettuali, per esempio in quella sorta di evidenze, di comprensioni istantanee che la grazia in certi momenti può apportare all'intelligenza della fede:³⁶ «Lo Spirito Santo [non dona al cristiano] soltanto la realtà della sua presenza, chiedendogli di crederci; egli gliene fa gustare in una certa misura il sapore. Gli fa provare effettivamente il valore di questa presenza».³⁷ Al tempo stesso questa esperienza deve unirsi a una fede sempre più nutrita dalla Parola di Dio e dall'insegnamento della Chiesa. Una fede senza esperienza è arida, non ha il sostegno sensibile che esige l'amore, perché la fede viva è animata dalla carità (cfr. *Gal* 5, 6). I laici privati di questo sostegno sarebbero in una situazione estremamente difficile dinanzi alle opposizioni e alle attese del mondo. A sua volta, una esperienza non sostenuta dalla fede e non unita alla fede rischia di smarrirsi, di cadere nel sentimentalismo e nelle derive soggettive. La connessione di fede e esperienza trova il suo fondamento nella Rivelazione, analogamente

³⁶ Cfr. il "memoriale" di Pascal: «Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace» (*Oeuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris 1954, 554).

³⁷ J. GALOT, *L'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maur 1997, 249.

e coerentemente a quanto mostrato dal Santo Padre nella lettera enciclica *Fides et ratio*.

Quando il salmista dice: «Il mio bene è stare vicino a Dio» (*Sal* 72, 28) ciò vuol dire l'unione a Dio nella fede e nell'amore, ma significa pure che questa vicinanza è sperimentata come buona. La bontà non è soltanto dell'ordine dell'invisibile, dell'astratto non sperimentato. O ancora, quando san Pietro esorta: «[Crescete] verso la salvezza: se davvero avete già gustato come è buono il Signore» (1 Pt 2, 2-3). Per crescere nella fede verso la salvezza, è necessario gustare come è buono il Signore.

La fede, animata dalla carità, è incontro vivo e vivificante con il Dio vivente, adesione amorosa alla Verità, alla realtà delle Persone divine.

Quello che dona oggi lo Spirito Santo, nella fede e nella carità, è non solo l'unione a Dio, l'adesione a Cristo, la forza della testimonianza, ma una certa esperienza di questa unione, nell'amore gustato, nella gioia sperimentata, ricevuta: «L'opera della terza Persona della Santissima Trinità consiste nel rendere presente il Signore Risorto e con lui Dio Padre. Lo Spirito infatti esercita la sua azione salvifica rendendo *immediata* la presenza di Dio». ³⁸

Perché i laici possano essere fortificati nella loro vita cristiana in mezzo al mondo, perché siano in grado di dare una testimonianza evangelica che si irradia, una confessione della fede che tocchi i cuori, bisogna chiedere allo Spirito Santo di agire, e accogliere la sua opera in modo da poter vedere, intendere, riconoscere il suo soffio vivificante, secondo la testimonianza di Pietro a Pentecoste: «Innalzato alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire» (*At* 2, 33).

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'udienza generale*, in: "L'Osservatore Romano", 18 giugno 1998, 4.

Dalla iniziazione alla maturità cristiana: un cammino di formazione

JAVIER M. PRADES LÓPEZ*

Le relazioni precedenti, da un lato, ci hanno introdotti alla dimensione teologica e pastorale della Confermazione, prospettando la preparazione al sacramento come una vera mistagogia in seno alla comunità cristiana, e, dall'altro, ci hanno presentato l'azione dello Spirito Santo – con i suoi molteplici doni e carismi – nella vita dei fedeli laici. Nelle pagine che seguono, la riflessione sul dinamismo cristologico e pneumatologico della iniziazione cristiana sarà sviluppata da un punto di vista più strettamente educativo. Nel corso della nostra esposizione torneranno a emergere da una prospettiva di tipo metodologico i punti nodali di questo dinamismo soprannaturale, che lo Spirito del Risorto opera attraverso i suoi doni. L'educazione nella fede, com'è noto, continua a porre importanti interrogativi sia nell'ambito della pastorale sacramentale che in quello della iniziazione cristiana e della formazione permanente dei laici. È dunque necessario prestare un'attenzione particolare alla specifica originalità dell'educazione cristiana.

IL CONTESTO CULTURALE E TEOLOGICO DELLA FORMAZIONE PERMANENTE DEI CRISTIANI LAICI

La domanda di una formazione permanente dei cristiani laici troverà risposta adeguata se situata nel contesto più ampio del processo di trasmissione della fede, che è la questione di fondo da affrontare

* Sacerdote della diocesi di Madrid, è attualmente rettore dell'Università "San Damaso" di Madrid.

e della quale il nostro tema è uno degli aspetti più significativi. In effetti, per proporre un cammino di formazione che porti alla maturità cristiana, occorre chiedersi seriamente, da una parte, come nasce e si trasmette la fede cristiana e, dall'altra, che tipo di uomo sorge da questa comunicazione.

Benché siano trascorsi alcuni anni, il giudizio del cardinal Joseph Ratzinger sull'evidenza del fallimento della catechesi moderna continua a essere sostanzialmente valido.¹ La quantità di persone che si dedicano con generosità ad attività di formazione e di educazione cristiana di bambini, giovani e adulti, come pure le risorse di cui si dispone oggi sono più abbondanti che in altre epoche e, tuttavia, rimane vera l'osservazione che il risultato finale di questi processi non è un'assimilazione personale, solida e creativa della fede che si voleva trasmettere.² A qualcuno forse queste affermazioni possono sembrare esagerate, ma se il processo formativo si misura sul tipo di uomo che genera, è appunto un difetto in questo ambito quello che lamentano le molte voci autorevoli che segnalano la penuria di cristiani in tutti gli ambiti della vita pubblica. A mio parere, la valutazione

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, Milano 1989, 31; ID., *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, "Actualidad Catequética" (1983), 397-417. Se si volesse obiettare che si tratta di un giudizio limitato, basterebbe segnalare che gli episcopati di varie nazioni europee hanno in seguito formulato valutazioni simili. Per quanto riguarda la Spagna si veda questo giudizio molto recente della Conferenza Episcopale: «Mai, come in questi tempi, si sono dedicati tanti sforzi, persone e risorse alla catechesi e all'insegnamento della religione nelle scuole; alla promozione di movimenti giovanili e per l'infanzia; alla cura della partecipazione alla liturgia domenicale e alla preparazione dei sacramenti. Eppure, l'ignoranza della dottrina cristiana da parte di un buon numero di nostri fedeli, la scissione tra pratica religiosa e condotta morale, la fiacchezza della presenza dei cattolici nella società e la scarsità di vocazioni alla vita consacrata a Dio rendono palesi le difficoltà della nostra azione evangelizzatrice» (*La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, "Ecclesia", n. 2932, 13); cfr. anche CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, nn. 14-33.

² Cfr. J. CARRÓN, *La pedagogía cristiana*, "Revista Católica Internacional Communio" 14 (1992), 198-200.

degli itinerari di formazione dei cristiani laici deve essere fatta in una prospettiva evangelizzatrice e missionaria, evitando il rischio di un giudizio che si fermi o ai contenuti o al processo inteso come fine a sé stesso. I limiti del processo educativo affondano le radici in una scarsa comprensione dei fattori fondamentali del fatto cristiano, che secondo la formula instancabilmente riproposta dal magistero conciliare e postconciliare, si può identificare in una «separazione tra fede e vita».³ In effetti, sulla base di certe pedagogie ancora in voga sorge un tipo di cristiano che non vive in modo unitario la propria vita, nel quale la fede non dà realmente forma alla vita.

Con suadente forza poetica, Eliot si chiedeva: «Dov'è la Vita che abbiamo perduto vivendo? / Dov'è la saggezza che abbiamo perduto sapendo? / Dov'è la sapienza che abbiamo perduto nell'informazione?».⁴ Parafrasandolo, noi possiamo chiederci perché il nostro desiderio di comunicare la fede perda, strada facendo, questa saggezza che fa vivere l'altro e ci limitiamo a trasmettergli informazioni. Che cosa sta succedendo? Perché la generosità e le buone intenzioni di tanti sforzi, che non è possibile ignorare, producono risultati insoddisfacenti? In quale direzione conviene muoversi? A nessuno sfugge che il problema è tutto fuorché insignificante, essendo in gioco la capacità della nostra generazione di trasmettere la fede ricevuta a quelli che ci seguono. Bisognerebbe forse frettolosamente dedurne che il cristianesimo ha smesso di interessare i nostri contemporanei? Se la debolezza della trasmissione è indizio di una debolezza dell'esperienza vissuta occorre interrogar-

³ Al riguardo si vedano: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 43; PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 20; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 88; ID., Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 45. I vescovi spagnoli hanno denunciato a più riprese il pericolo della separazione tra fede e vita in documenti quali: *Testigos del Dios vivo*, *La Verdad os hará libres*, *Nota sobre algunos aspectos de la catequesis hoy*.

⁴ T.S. ELIOT, *Cori da "La Rocca"*, Milano 1994, 37.

si innanzitutto sulle ragioni che danno luogo a un cristianesimo che in ultima istanza è poco interessante per lo stesso soggetto che lo vive e lo vuole trasmettere.

Dato che, come diceva Tommaso d'Aquino, «un piccolo errore all'inizio è un grande errore alla fine»,⁵ finiremmo in un vicolo cieco se attribuissimo la difficoltà a una carenza delle tecniche, dei materiali o delle dinamiche di gruppo e ci limitassimo, di conseguenza, a ricercare delle novità a questo livello della formazione. Non sono questi strumenti, in sé stessi validi com'è ovvio, che possono rendere la proposta educativa cristiana di nuovo interessante per l'uomo contemporaneo. La risposta al problema educativo in senso stretto esige di sviscerare le cause di questo “distacco” e proporre così la soluzione più adeguata.

Figli del nostro tempo, riflettiamo noi stessi la debolezza di cui vogliamo identificare la causa. La separazione tra fede e vita si può descrivere come una separazione, all'inizio quasi impercettibile e poi molto profonda, tra Dio in quanto origine e senso effettivo della vita e il Dio al quale di fatto si pensa e sul quale si teorizza quando si parla di lui. È come se il senso della vita, il significato ultimo di tutto (Dio che è «tutto in tutti», come dice san Paolo [cfr. *1 Cor* 15, 28; *Col* 3, 11]) non fosse in relazione – o fosse in una relazione molto debole, non determinante – con i diversi momenti della vita quotidiana, con le nostre azioni. In altri termini, è come se la trama delle nostre attività si svolgesse normalmente con un dinamismo autonomo, scisso dalla sua motivazione ultima, che forse riappare in alcuni spazi riservati, nel corso della giornata o della settimana, al pensiero di Dio, o in momenti particolarmente gravi (con l'inconveniente che allora è più probabile che si guardi a Dio come a un sovrano incomprensibile dinanzi al quale ci si può soltanto piegare, invece che come a un Padre).

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, in: *Opera Omnia inusu Leonis XIII P.M. edita*, vol. 43, 369.

Il superamento della rottura esige quindi che si dia un modo di conoscere Dio atto a influire realmente sulla vita quotidiana. Si tratta in effetti di conoscere, di esercitare l'attività tipicamente umana dell'intelligenza, in un modo nuovo, che implichi un cambiamento dell'attitudine con la quale concepiamo e affrontiamo ogni giorno le nostre attività, come ricorda san Paolo ai Romani: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12, 2).⁶ È necessario, pertanto, recuperare il senso della parola “ragione”, sulla quale pesa una confusione che impedisce di arrivare a quella conoscenza vera, che culmina nell'unità amorosa con ogni aspetto della realtà con la quale abbiamo a che fare.

IL CRISTIANESIMO COME FATTO EDUCATIVO

L'educazione come introduzione alla totalità del reale

Benché la pedagogia continui a occuparsi seriamente del fenomeno educativo,⁷ non è facile trovare una definizione altrettanto esauriente e sintetica di quella offerta da Josef Andreas Jungmann, che descrive succintamente il fenomeno educativo come «una introduzione dell'uomo alla realtà totale».⁸ In questa definizione, l'aggettivo “totale” ha un dupli-

⁶ Cfr. L. GIUSSANI, *L'uomo e il suo destino*, Genova 1999, 103-125.

⁷ Tra gli studi recenti rimandiamo a G. JOVER, *Relación educativa y relaciones humanas*, Barcelona 1991; J. GARCÍA CARRASCO, *El concepto de educabilidad y el proceso educacional. Teoría de la Educación*, “Revista Interuniversitaria” (Salamanca) 5 (1993), 11-32; P. BONAGURA, *L'arte di invitare. Il dialogo come stile educativo*, Milano 1995; T. MELENDO e L. MILLÁN-PUELLES, *La pasión por la verdad. Hacia una educación liberadora*, Pamplona 1997; J.M. BARRIO, *Elementos de antropología pedagógica*, Madrid 1998.

⁸ J.A. JUNGSMANN, *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Freiburg 1939, 20: «Eine Einführung in die Gesamtwirklichkeit»; cfr. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo come creazione di personalità e di storia*, Torino 1995, 19-20; L. GIUSSANI, S. ALBERTO e J. PRADES, *Generare tracce*

ce valore: si tratta, da un lato, di sviluppare le strutture della persona perché inizi la sua realizzazione integrale, e, dall'altro, del fatto che la persona stia in relazione con tutte le dimensioni della realtà. Realizzazione totale di sé in relazione con la realtà tutta intera: sta qui il frutto di un processo educativo corretto, e si può denominarlo anche "unità della persona".

Poiché nel rapporto educativo si mette in gioco l'uomo lungo tutte le fasi del suo sviluppo rispetto alla realtà totale, l'educazione accompagna l'uomo per tutta la vita: l'uomo sarà sempre immerso in un processo educativo. Il motivo che giustifica questo carattere permanente dell'educazione deriva dall'indole propria della ragione umana, intesa come "coscienza della realtà secondo la totalità dei suoi fattori". L'uomo è, in effetti, un ricercatore instancabile, che vive in una tensione di apertura nei confronti di tutti gli aspetti della realtà, che cerca di comprendere nelle reciproche relazioni e nel loro insieme. In questa ricerca, è l'impatto con le cose a risvegliare le esigenze della ragione e a ravvivare costantemente il desiderio di comprendere la propria vita e la realtà circostante.⁹ Date queste caratteristiche della ragione, l'uomo non trova pace fintanto che non arriva a scoprire il significato, poiché non c'è possesso umano della realtà senza possesso del suo significato. Nel compiere ogni sua azione, benché molte volte non lo pensi, l'uomo tende inevitabilmente a un orizzonte più ampio e più profondo, che gliene riveli il significato pieno, come annotava magistralmente Dante: «Ciascun confusamente un bene apprende / nel qual si quieti l'animo, e disira; / per che di giugner lui ciascun contendere».¹⁰ Il progresso delle scienze e della vita sociale rende palese

nella storia del mondo, Milano 1998, 161-164; A. SCOLA, *La teología en la formación sacerdotal*, conferenza inaugurale del Seminario di Alcalá de Henares, Madrid 1997.

⁹ Sull'ammirazione dinanzi alla realtà come inizio della conoscenza si possono vedere ARISTOTELE, *Metafisica* A, 982b; M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1955, 42.

¹⁰ D. ALIGHIERI, *Purgatorio*, Canto XVII, vv. 127-129. La definizione dell'uomo come ricercatore della verità ricorre nell'enciclica *Fides et ratio* (cfr. in particolare nn. 24-27).

come l'attività umana, in virtù del carattere razionale del soggetto, si veda sempre spinta verso un orizzonte di apertura totale.¹¹

L'uomo non entra in questo rapporto con la realtà partendo, per così dire, da zero. Il suo punto di partenza è la tradizione umana nella quale è nato, che gli offre una prima ipotesi di interpretazione di ogni scoperta che fa, vivendo. Non è obbligato a rifare da capo ogni aspetto della vita sociale, scientifica o umanistica, ma si avvale di molte conoscenze che facilitano il suo proprio, inalienabile, sforzo personale. La tradizione appare quindi come una componente ineludibile del progresso umano nella conoscenza della realtà.¹² Ed esistenzialmente si concretizza nel rapporto maestro-discepolo (educatore-educando). Infatti, quando si è dinanzi a una personalità che emerge in un qualche ambito della vita (un grande sportivo o un grande medico o un grande professore...), ma, soprattutto quando si incontra una personalità ricca della saggezza stessa della vita, si produce questa impressione di novità che risveglia la curiosità, l'attenzione, il rispetto e dispone alla conoscenza. La capacità di apertura a tutte le dimensioni del reale e l'esigenza di raggiungere la verità si vedono così facilitate, perché questi dinamismi si mettono in movimento per la provocazione di qualcuno che ai nostri occhi appare come un'autorità nel senso etimologico del termine (*auctoritas* da *augeo*, incrementare, far crescere).

Bastino questi cenni per una definizione provvisoria del fenomeno educativo, che ci consenta di orientarci nel nostro percorso. L'educazione intesa come introduzione alla totalità del reale è un processo

¹¹ Newman descriveva l'attività della ragione in questi termini: «La capacità di considerare un insieme di molte cose come un tutto, di riferirle una per una al loro posto nel sistema generale, di comprenderne il relativo valore, e di determinarne la mutua dipendenza» (*L'idea di università*, in: J.H. NEWMAN, *Opere*, Torino 1988, 864). Sulla capacità umana di giungere a una visione unitaria e organica del sapere, cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 85.

¹² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 31.

che dura tutta la vita, in virtù della razionalità dell'essere umano che si apre alla infinita realtà, e la sua modalità esistenziale richiede l'incontro con un "maestro", vale a dire con qualcuno nel quale si riconosce già realizzato il valore che si desidera acquisire. Ancor più, solo quando il maestro che si segue è «l'unico Maestro» (cfr. Mt 23, 8), solo allora l'introduzione alla realtà è definitiva e l'adesione a lui sazia totalmente l'esigenza di razionalità e libertà tipica dell'uomo.

La tradizione bimillenaria della Chiesa ha accumulato un'esperienza educativa in tutti i campi del sapere umano che consente di riconoscere queste proprietà fondamentali anche nella educazione nella fede. Con tutta la sua vita, la Chiesa ha educato, cioè ha comunicato il significato effettivo dell'esistenza. E tuttavia, come dicevamo all'inizio, la vita quotidiana di molti cristiani trascorre separata da questo rapporto con Dio che introduce al significato pieno di ognuno dei suoi aspetti particolari.

Il processo di secolarizzazione e le sue conseguenze sull'educazione

Per poter progredire nella conoscenza che unifica la vita a partire dal riconoscimento permanente di Dio, occorre chiedersi innanzitutto come si sia potuti arrivare a una situazione nella quale Dio risulta estraneo alla vita. L'interpretazione del fenomeno culturale e teologico che si suole denominare secolarizzazione ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro e oltrepassa i limiti del nostro intervento. Noi ci limiteremo a riassumere alcuni fattori di questo cambiamento nel rapporto dell'uomo con Dio, per passare poi a mostrare i tratti principali di una proposta sull'uomo e sulla Rivelazione cristiana che renda possibile un cammino di formazione il cui risultato sia un cristiano maturo, vale a dire uno e unito in tutte le circostanze.

a) Il cambiamento nella comprensione della ragione e della libertà dell'uomo

La storia del pensiero e della cultura occidentali degli ultimi secoli mostra con evidenza una trasformazione che ha toccato profondamente la vita degli uomini e delle società e, dunque, anche la vita e la missione della Chiesa.

Da un lato, infatti, l'uomo, con la sua ragione e la sua libertà, si definisce in termini tali che la pretesa cristiana appare a priori come priva d'interesse per chi voglia essere adulto. Se l'uomo moderno si concepisce in modo tale da essere sempre meno capace di conoscere la realtà che gli sta dinanzi, perché la ragione e la libertà oscurano progressivamente la sua caratteristica apertura al reale, diviene irrilevante l'annuncio di qualcosa che, per definizione, pone la propria felicità in relazione non solo con le proprie capacità ma con un fatto esteriore.

D'altro canto, si reinterpreta il fatto cristiano e gli si attribuisce una natura diversa da quella riconosciutagli da sempre dalla tradizione ecclesiale. Il cristianesimo, non più visto come la permanenza nella storia dell'avvenimento vivo di Cristo, del quale si può avere esperienza nel presente (visione della tradizione), diviene mera espressione di religiosità o di etica, fondata su un ricordo del passato. Nell'epoca moderna, poi, non sono sfortunatamente mancati neppure quelli che qualificano la fede cristiana *tout court* come un'invenzione al servizio di interessi spuri, ma su questo aspetto del problema torneremo più avanti.

Già nei primissimi dialoghi dei cristiani con il mondo culturale circostante si arguiva che la comprensione dell'uomo e la comprensione dell'avvenimento cristiano si reclamano a vicenda. Teofilo di Antiochia, in un testo ben conosciuto, ribadiva: «Se mi dici: “Mostrami il tuo Dio”, io ti dirò: “Mostrami il tuo uomo e io ti mostrerò il mio Dio”».¹³ Nella storia del pensiero occidentale degli ultimi se-

¹³ TEOFILO DI ANTIOCHIA, *A Autolico* I, 2, ed. G. Bardy, Paris 1948 (Sources chrétiennes, 20), 60.

coli entrambi questi fattori – reinterpretazione dell'uomo e reinterpretazione del fatto cristiano – camminano insieme nel complesso processo che si suole denominare “secolarizzazione” e che de Lubac definisce «un tragico malinteso».¹⁴ Il risultato al quale si arriverà, non solo nella mentalità dominante, ma anche, come dicevamo, nel riflesso che lascia nelle nostre coscienze, può identificarsi con l'espressione di Cornelio Fabro: «Dio, se c'è, non c'entra».

Per quanto riguarda la reinterpretazione dell'uomo, l'attitudine che nasce dalla modernità poggia su un presupposto inamovibile: l'uomo è dotato di una capacità di sapere e potere che non ammette istanze superiori. Si rifiuta qualsiasi riferimento che vada oltre sé stessi e si afferma la piena corrispondenza “naturale” tra l'uomo e il suo ideale conoscitivo ed etico.¹⁵ Per comprendere l'origine di questa attitudine è necessario accennare, seppure brevissimamente, alle alterazioni che la ragione e la libertà hanno sofferto in questo periodo. La trasformazione dell'uomo (cristiano) non si può comprendere prescindendo dai presupposti epistemologici e ontologici che definiscono l'epoca moderna.

La nascita della modernità comporta una insolita esaltazione del soggetto umano come principio assoluto. Il soggetto si erge a punto di riferimento ultimo di qualsiasi affermazione che pretenda di essere valida. Hegel definirà come problema dell’“auto-affermazione” questa pretesa dell'uomo di costituirsi soggetto che cerca in sé stesso il fondamento immutabile della propria rappresentazione. Lo sforzo

¹⁴ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia 1978, 15-19. La bibliografia sul complesso rapporto tra modernità e secolarizzazione è vastissima. Fra i classici: P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Torino 1946; ID., *La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946; R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1973. Alcuni studi più recenti: G. COTTIER, *Questions de la Modernité*, Paris 1985; M. UREÑA e J. PRADES (a cura di), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Madrid 1994.

¹⁵ Si veda per tutti I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1783.

speculativo da Descartes a Kant e Hegel cercherà di offrire la legittimazione teorica della pretesa di erigere la soggettività a luogo e fondamento di ogni significato. L'esaltazione teorica del soggetto sarà accompagnata dall'idea che esso potrà anche disporre senza limiti di sé stesso e delle cose: conoscere di più significa avere più potere (Bacon). A questa radice possiamo legare altri fattori che caratterizzano la modernità, quali lo sviluppo della razionalità tecnico-scientifica o la volontà di autonomia.

Il tipo di sapere che nasce con la modernità si basa su una concezione assoluta della ragione. Quando diciamo che la ragione è assoluta, in senso etimologico (*ab-soluta*), vogliamo sottolineare due aspetti che vanno uniti: da un lato, la ragione pone il fondamento del sapere solo in sé stessa, separata dall'atto con il quale la coscienza si riferisce alla realtà e, dall'altro, si considera assoluta in quanto si ritiene orizzonte totalizzante e completo di ogni sapere, fino ad arrivare a escludere dall'ambito razionale tutto quello che non entri nella misura che la stessa ragione costituisce e determina.

Ora, la conseguenza di questo modo d'intendere la ragione e la soggettività è che si andrà perdendo il senso della presenza del reale. A seguito della svolta antropologica cartesiana non si nega ancora grossolanamente l'esistenza della realtà esterna alla coscienza – benché alla fine si arriverà a posizioni chiaramente nichiliste – ma piuttosto che «le cose sono affrontate dall'uomo, non con l'intenzione di lasciarsi istruire da esse per quello che esse sono in sé stesse (come “soggetto” o sostanza – *subjectum, suppositum*), ma come *oggetto* che si lascia conformare al disegno che l'uomo pensa di portare in sé stesso in quanto soggetto unico».¹⁶ In questo processo, la realtà del mondo si deve ridurre alla rappresentazione che di essa si fa il soggetto, e per conseguire tale fine è necessario che il soggetto si chiuda sempre più alla misteriosa trascendenza dell'essere. La realtà si vede così privata

¹⁶ M.J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, Milano 1979, 140.

della sua prerogativa più genuina, che è quella di essere portatrice di un significato che la trascende. Detto in altri termini, la realtà cessa di essere il segno del Mistero che la fa e la sostiene. Hegel riconosce che «la riduzione della religione all'ambito della soggettività porta alla “superficializzazione” della realtà, da un lato, e allo svuotamento della religione, dall'altro. Il mondo perde Dio e Dio perde il mondo e rimane senza oggetto, nel senso proprio dell'espressione. Le conseguenze sono l'ateismo e il nichilismo».¹⁷ Il processo della modernità arriverà a ripudiare qualsiasi presenza che collochi il soggetto in una posizione di dipendenza: prima si esclude la presenza di Dio e alla fine la presenza delle cose stesse. Laddove per Tommaso d'Aquino, intendere non è altro che aver presente qualcosa, cioè la presenza intenzionale dell'essere¹⁸ – e in questo modo egli stabilisce un legame inscindibile tra ragione e realtà – la ragione moderna non riconosce più l'essere e la sua verità, bensì li produce.¹⁹ La conseguenza sarà la negazione del valore della realtà sia nella sua presenza che nel suo significato (carattere di segno). La famosa scena de *La nausea* di Jean Paul Sartre aiuta a provarlo: «Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esisteva un mondo invece che niente. Non aveva senso [...]. Non c'era stato un momento in cui esso avrebbe potuto non esistere. Era appunto questo che mi irritava: senza dubbio non c'era alcuna ragione perché esistesse, questa larva strisciante. Ma non era possibile che non esistesse [...]. Il sorriso degli alberi, del gruppo di allori, ciò voleva dire qualche cosa: era questo il vero segreto dell'esistenza [...]. Le cose si sarebbero dette

¹⁷ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984, 31.

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis* I, d. 17, a. 4 ad 4: «*Intelligere nihil aliud est quam aliquid praesentialiter habere*».

¹⁹ Mentre gli scolastici dicevano: «*Verum est ens*», i moderni (Vico) diranno: «*Verum quia factum*», che sboccherà nel «*Verum quia faciendum*» (cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969, 27-37).

pensieri [...] che restassero così, ondeggianti, con un bizzarro, piccolo significato che le sorpassava. Mi infastidiva, questo piccolo significato [...]. Me ne sono andato».²⁰

La ragione moderna che si rivolta contro la presenza non già di Dio bensì del significato della realtà, non si tramuta nella padrona che pretendeva di essere e finisce prigioniera di sé stessa nel gioco indeterminato delle mille e una auto-interpretazioni che ha prodotto la postmodernità. Con sfoggio di *humour* britannico, Chesterton diceva che «il pazzo non è già l'uomo che ha perduto la ragione, ma l'uomo che ha perduto tutto fuorché la ragione»,²¹ per farci capire che la grandezza della ragione sta precisamente nella sua capacità di riconoscere la realtà totale, tale quale essa emerge nell'esperienza dell'uomo. Per questo, Jean Guitton ha colto nel segno quando ha detto che «“ragionevole” è sottomettere la ragione all'esperienza».²²

Qualcosa di simile succede con l'altro dinamismo tipico dell'essere umano, la libertà. Ai nostri giorni viene esaltata come signora e padrona assoluta, usurpando così il protagonismo che nella modernità fu della ragione, ma anche la libertà finisce con l'essere esasperata e, nel tentativo di realizzarsi, si esaurisce in sé stessa, giacché la realtà che potrebbe saziarla ha perso tutta la sua consistenza, e l'impeto infinito del desiderio non arriva a trovare un oggetto adeguato che lo soddisfi. Le cose ridotte alla loro apparenza – per dominarle compiutamente senza che nulla sfugga al controllo della misura umana – non rivelano più il proprio mistero, che consiste nell'essere segno dell'unica realtà capace di soddisfare l'esigenza infinita della libertà: il Mistero.

Riassumendo, possiamo dire che l'uomo moderno concepisce la ragione e la libertà come misura e perciò sono le sue proprie forze a decidere quello che è possibile o quello che non lo è. Di

²⁰ J.P. SARTRE, *La nausea*, Mondadori, s.l. 1965, 192-193.

²¹ G.K. CHESTERTON, *Ortodossia*, Brescia 1980, 27.

²² J. GUITTON, *Arte nuova di pensare*, Cinisello Balsamo 1991, 71.

conseguenza, la realtà si riduce a pura rappresentazione dipendente dal potere e dal sapere del soggetto. L'uomo perde il suo rapporto con la realtà e non sa più che farsene di una ragione e di una libertà che non servono a spiegargli il suo destino, malgrado i progressi di ordine tecnico e scientifico prodotti dalla ragione strumentale.

b) La frammentazione del processo educativo

La parabola descritta dal pensiero moderno e postmoderno ha conseguenze evidenti per il compito educativo. Non spetta a noi esplorare il panorama delle scienze pedagogiche; basti dire che uno dei risultati più evidenti della loro applicazione è l'attuale frammentazione dell'educazione, vale a dire l'opposto dell'esigenza di unità e totalità che caratterizza un'educazione ben riuscita. Questa frammentazione appare, in primo luogo, quando si nega l'unità del sapere: si ritiene impossibile un rapporto tra le varie discipline scientifiche e umanistiche non solo *de facto*, per la crescente complessità di dati disponibili in ogni area dello scibile, bensì *de iure*, perché sparisce un modo di intendere la ragione che sia in grado di abbracciare tutte le dimensioni della realtà.²³ Nell'ambito delle scienze umane, per esempio, si cede sempre più alla giustapposizione di una serie indefinita di punti di vista parziali offerti dagli esperti (psicologi, sociologi, antropologi, pedagogisti), rinunciando a cercare il punto sintetico e irriducibile a ciascuna di queste prospettive, il significato ultimo in rapporto con la totalità.²⁴

²³ Per una descrizione della *episteme* postmoderna cfr. J. MUÑOZ, *Inventario provisional (modernos, postmodernos y antimodernos)*, "Revista de Occidente" 66 (1986), 5-22.

²⁴ La lettera enciclica *Fides et ratio* mette in guardia contro un certo abuso delle "scienze umane", la cui metodologia empirica può ottenere solo risultati ipotetici entro il proprio ambito, con l'intento di sostituire una filosofia dell'essere, capace di porsi la questione della verità (cfr. nn. 61 e 69).

Però, in realtà, questa frammentazione delle discipline accademiche denuncia alla sua radice una frammentazione del soggetto, prigioniero di una ragione assolutizzata e, pertanto, sempre più incapace di usare la propria ragione per conoscere sé stesso e la realtà che lo circonda in tutte le sue dimensioni. L'accumulazione di conoscenze parziali non si traduce in una maturazione, in una crescita della personalità di chi acquisisce tali conoscenze. Il sapere si coltiva allora come strumento di dominio, al servizio del proprio potere, e l'educazione si riduce a un processo di addestramento a maneggiare le proprie capacità. La conoscenza non mira più al riconoscimento della realtà in quanto segno, in quanto "dato" che proviene da un Altro, in quanto portatrice di un significato irriducibile alla propria precomprensione, né, tantomeno, mira all'unità amorosa con questa realtà e con il suo significato.²⁵ Le cose – e non di rado le persone – si studiano e si descrivono come oggetti all'interno di un progetto la cui finalità non sembra essere altra che quella di vedere fino a dove arrivano le attitudini tecniche o scientifiche dell'uomo. Invece dell'unità con il reale, si cerca il dominio sul reale, in un duplice senso: come autoaffermazione di un potere che non ammette limiti e, di conseguenza, come autodifesa dell'uomo di fronte al sospetto che il reale

²⁵ Il filosofo spagnolo X. Zubiri, come punto di partenza di una educazione vera, esige l'apertura simultanea alla realtà e al senso dei fatti: «Alla messa a fuoco razionalista dell'educazione intellettuale, il cui ideale consiste in un insegnare a pensare che si identifica con un insegnare a conoscere verità discorsivamente d'accordo con norme logiche, si oppone Zubiri il quale sostiene che la funzione discorsiva non può essere prima, né in logica né in pedagogia, giacché ogni ragionamento valido parte e si appoggia su una previa percezione degli oggetti. Per questo nell'educazione, prima che a dimostrare delle verità, si deve insegnare a *guardare* con i sensi e a *contemplare* con l'intelligenza gli oggetti immediatamente dati, per poter *intuire* in essi le loro proprietà sensibili e intellegibili. "Il vero educatore dell'intelligenza", sostiene Zubiri, "è colui che insegna ai suoi discepoli a vedere il 'senso' dei fatti, la 'essenza' di ogni avvenimento"» (J.A. MARTÍNEZ, *La educación según Xavier Zubiri*, "El País", 4 dicembre 1998).

possa costituire una minaccia a questo intento di potere illimitato.²⁶ In questo cammino che tende a fare dell'uomo solo un esperto in un qualche campo del sapere o della tecnica, non è fuori luogo chiedersi se resti spazio per cercare quella conoscenza che non sbocca nell'informazione bensì nella saggezza. Il drammaturgo siciliano Pirandello si sorprende che «nessuno [abbia] tempo o modo d'arrestarsi un momento a considerare, se quel che vede fare agli altri, quel che lui stesso fa, sia veramente ciò che soprattutto gli convenga, ciò che gli possa dare quella certezza vera, nella quale solamente potrebbe trovar riposo».²⁷ L'educazione che nasce da una ragione strumentale perde la capacità di interrogarsi su ciò che veramente conviene e non cerca l'autentica certezza.

La secolarizzazione come reinterpretazione del fatto cristiano tocca la capacità educativa

Questa reinterpretazione dell'uomo, nella modernità, va di pari passo con una ridotta comprensione della natura del cristianesimo. Questi due processi si sono verificati simultaneamente e interagiscono tra di loro. Non possiamo esplorare qui tutti i meandri di un itinerario che è stato lungo e tortuoso. Ci limitiamo a enumerare alcune tappe di questa reinterpretazione del cristianesimo nella modernità, i cui antefatti risalgono al Rinascimento e al Basso Medioevo.²⁸ In

²⁶ Poiché la pedagogia americana ha segnato tanto decisamente le linee del rinnovamento pedagogico anche in Europa, non è fuori luogo ricordare che uno dei suoi ispiratori più celebri, J. Dewey, è in stretta relazione con Foucault, James e Nietzsche precisamente per «il senso che non vi è nulla nelle profondità di noi stessi che non vi abbiamo posto noi stessi», secondo l'espressione di R. Rorty (cfr. E. BUZZI, *John Dewey: la naturaleza sin destino*, "Revista Católica Internacional Comunio" 17 [1995], 545-554).

²⁷ L. PIRANDELLO, *Quaderni di Serafino Gubbio operatore*, in: ID., *Tutti i romanzi*, vol. 2, Milano 19948, 520.

²⁸ Cfr. F. BOTTURI, *Le tappe della secolarizzazione*, in: *La Chiesa del Concilio*, Milano 1985, 153-164; M. BORGHESI, *Postmodernidad y cristianismo*, Madrid 1997.

una prima fase si può parlare di una “riduzione del cristianesimo all’ambito privato”, in quanto la fede si vede limitata rispetto alla ragione (Descartes) e se ne riduce la pretesa di influenza nell’ambito sociale e politico (Hobbes, Rousseau, Locke). Il passo seguente sarà una vera “reinterpretazione” del fatto cristiano, prima in termini etici (illuminismo di Lessing e Kant) e poi in termini di visione del mondo immanentistica (Hegel). La tappa ulteriore porterà all’“ateismo” esplicito di coloro che considerano il cristianesimo un’illusione sotto la quale si perpetuano e si mascherano situazioni di oppressione o di rassegnazione (Feuerbach, Marx, Nietzsche). Se nei primi momenti il cristianesimo ridotto o reinterpretato aveva comunque potuto essere esaltato come umanesimo, alla fine lo si giudica rigorosamente come anti-umanesimo.

In questo processo non si era subito negato Dio; Dio era andato semplicemente sparendo in quanto fattore reale dell’esperienza umana. Solo in un secondo momento, quando arriva a essere percepito come ostacolo alla piena autorealizzazione dell’uomo, questo Dio inutile sarà eliminato per lasciar posto alla ragione e alla libertà assolute che cercano il proprio appagamento.

Un’importante conseguenza di questo percorso è che le realtà della fede non sfuggono alle regole imposte da una soggettività umana strutturata nei termini visti. L’uomo credente, che assorbe sempre più le impostazioni della ragione moderna, comincia a collocare la fede nello spazio lasciato libero dalla ragione. Ora, posto che la ragione moderna è “assoluta”, è inevitabile che la fede sia estrinseca alla ragione, e con questo termine situata ai margini della realtà che la ragione conosce e domina: alla fede rimarrà soltanto il sentimento o la pura interiorità. Non è più una modalità (per grazia) di conoscenza e di adesione alla realtà, come la si era intesa tradizio-

nalmente.²⁹ Questo fenomeno è stato denominato “estrinsecismo” o “dualismo” tra fede e ragione, e in esso la fede appare come un’aggiunta o una sovrapposizione alla ragione con funzioni meramente correttive.³⁰ Guardini descrive in questo modo il cristianesimo diviso e fragile che caratterizza l’epoca moderna: «Allora [dopo la concezione unitaria medievale] ha inizio una scissura: la filosofia viene separata dalla teologia, la scienza empirica dalla filosofia, la direttiva pratica dalla conoscenza dell’essere. Tutto questo sforzo ha una sua ragione e ne discende una abbondanza di risultati preziosi, ma è anche pericoloso poiché approfondisce e consolida la frattura spirituale dell’uomo moderno. Qui ci interessa il fatto che l’unità della coscienza dell’esistenza, anche nei cristiani fedeli, è ampiamente decaduta. Il credente non sta più con la sua fede nella realtà del mondo, né ritrova la realtà del mondo nella sua fede».³¹ Qualcosa di simile aveva acutamente diagnosticato John Henry Newman riguardo al cristianesimo del secolo passato: «La religione, in quanto personale, dovrebbe essere reale – ma salvo in un numero ristretto di temi essa lo è raramente in Inghilterra [...]. Essa ha ben poco bisogno d’oggetti precisi. [...] Non vi si insegnano dei fatti ma piuttosto certi aspetti stereotipati dei fatti; si direbbe che ha paura di esplorarli. [...] Ora io non nego che l’assenso richiesto ed ottenuto da questa forma di religione sia genuino nei riguardi del suo scarso contenuto dottrinale; ma è tutt’al più un assenso nozionale».³² Quello che il cardinale inglese avvertiva alla sua epoca è stato denunciato anche nel nostro tempo dal grande biblista

²⁹ Per Tommaso d’Aquino, ad esempio, è pacifico che la fede sia una forma di conoscenza, che getta le sue radici nell’intelletto illuminato dalla grazia (cfr. *Summa theologiae* II-II, q. 2, a. 2; q. 1, a. 4; q. 2, a. 1). Si veda anche GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 43.

³⁰ Cfr. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 45.

³¹ R. GUARDINI, *Libertà, grazia, destino*, Brescia 1968, 7-8.

³² J.H. NEWMAN, *Grammatica dell’assenso*, Milano-Brescia 1980, 34-35.

Heinrich Schlier, il quale segnala che si sta producendo «un crescente allontanamento ed estraniamento della precomprensione per le realtà cristiane. [...] per la sensibilità generale e pubblica, determinati termini cristiani fondamentali, e quanto essi significano, [sono] diventati ampiamente incomprensibili». Stando così le cose, chi voglia usare le parole cristiane deve assumersi un compito fino ad ora inedito: «suscitare il senso della realtà di cui si vuole parlare». ³³ La prova che queste preoccupazioni non sono circoscritte a un gruppo minoritario di autori geniali, ma che identificano il problema nodale della Chiesa oggi, ce la offrono i molteplici testi già citati del magistero sulla separazione tra fede e vita.

Alla fine di questo percorso appare quindi un cristianesimo diviso, estrinseco alla ragione e alla libertà umane, che corre il rischio di risultare superfluo per un uomo adulto. Che un simile cristianesimo educi bene è improbabile tanto quanto è improbabile che a farlo sia la mentalità moderna alla quale esso si ispira. Se il risultato del processo educativo moderno e postmoderno è la frammentazione, altrettanto si dovrà dire dei processi di educazione nella fede che sono culturalmente debitori a questa mentalità. La proliferazione di corsi e seminari su aspetti sempre più minuziosi dell'attività formativa (analisi della società, inchieste, presentazione tecnica della pastorale specializzata...), che si vogliono portare all'attenzione di educatori e catechisti, fa pensare che il modello pedagogico dominante è ancora sotto l'influsso della tendenza a concepire l'educazione come un accumulo di conoscenze particolari, per la formazione di esperti.

L'originalità del metodo educativo cristiano

Dai recenti documenti del magistero dedicati alla trasmissione della fede traspare la consapevolezza di questi rischi e in essi si è rivalutata

³³ H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Brescia 1990², 12-13.

la cosiddetta “pedagogia divina”, intesa come peculiarità originale della Rivelazione di Dio nell’Antico e nel Nuovo Testamento. A cominciare dalla *Dei verbum*, che utilizza questa espressione,³⁴ i documenti postconciliari hanno raccolto la preoccupazione di recuperare una modalità di trasmissione della fede che non sia debitrice a mentalità lontane ma nasca dal cuore stesso della Rivelazione, per integrare in essa con libertà i mezzi umani atti a meglio servire alla sua comunicazione.³⁵

Il *Direttorio Generale per la Catechesi* preparato dalla Congregazione per il Clero dice che «i discepoli hanno fatto l’esperienza diretta dei tratti fondamentali della “pedagogia di Gesù”, indicandoli poi nei Vangeli». ³⁶ Sarà quindi necessario volgere lo sguardo a quello che la Rivelazione ci insegna sul modo in cui Gesù educò i suoi discepoli, con la certezza che quel processo educativo, esso sì, raggiunse l’effetto desiderato: la definitiva trasformazione e la piena maturità dei discepoli, pronti a dare la vita per amore del Maestro. Per questo il *Direttorio* afferma che dalla pedagogia divina si delinea un «qualificato cammino educativo, [che] da una parte aiuta la persona ad aprirsi alla dimensione religiosa della vita e, dall’altra, propone a essa il Vangelo in maniera tale che penetri e trasformi i processi di intelligenza, di coscienza, di libertà, di azione, così da fare dell’esistenza un dono di sé sull’esempio di Gesù Cristo». ³⁷ Si tratta, in effetti, di far in modo che la proposta del Vangelo trasformi i dinamismi propriamente umani di ragione, libertà e azione, raggiungendo così quella unità di fede e di vita che rende possibile l’opera missionaria della Chiesa.

³⁴ Cfr. n. 15.

³⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, n. 58; ID., Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 61; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 53; 122; 684; 708; 1145; 1950; 1964; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, nn. 139-147.

³⁶ N. 140.

³⁷ N. 147.

Per rendere conto di questa esigenza di un itinerario educativo qualificato, in termini culturalmente degni, non dobbiamo dimenticare gli effetti del processo di secolarizzazione e cercare di offrire, almeno a grandi linee, una risposta ragionevole che li prenda in considerazione e consenta di affermare i contenuti della fede senza retrocedere nel dialogo franco e costante con il mondo. Per questo, prima tratteremo della natura del fatto cristiano come avvenimento e, poi, mostreremo che solo l'avvenimento di una presenza eccezionale può generare (e rigenerare) l'unità del soggetto con la sua ragione e la sua libertà.

a) Il fatto cristiano come avvenimento

«Il primo capitolo del Vangelo di Giovanni documenta la modalità semplicissima e profonda con cui il cristianesimo è emerso nella storia: il porsi di un avvenimento umano, l'incontro con il fatto di una presenza eccezionale».³⁸ Il cristianesimo è un avvenimento e senza questa categoria nessun'altra – legge, ideologia, progetto, rito... – è sufficiente per descriverne la natura. Molte di queste dimensioni potranno integrarsi in una realtà unitaria e completa, ma il punto di partenza per una comprensione adeguata della natura del cristianesimo non può essere altro che la parola “avvenimento”. Se ripercorriamo i primi passi della nascita della comunità cristiana, come ci sono stati trasmessi dalla Rivelazione, possiamo provare che il cristianesimo, nei suoi termini essenziali, è l'avvenimento di Gesù Cristo morto e risorto, il Figlio di Dio incarnato, che, per opera dello Spirito Santo, si fa presente nella Chiesa e attraverso la Chiesa in ogni momento della storia. Si comunica così in modo gratuito e sorprendente a uomini situati storicamente con la loro imprevedibile libertà e la loro

³⁸ L. GIUSSANI, S. ALBERTO e J.M. PRADES LÓPEZ, *Generare tracce*, cit., 11-12.

inevitabile appartenenza a tradizioni e culture diverse. È un fatto che “succede” all'uomo concreto e provoca la sua ragione e la sua libertà, mettendolo in movimento. Abbiamo qui i fattori principali del processo di trasmissione della fede e, pertanto, di qualsiasi itinerario di formazione cristiana.

L'avvenimento singolare di Gesù Cristo si presentò dinanzi agli uomini come un incontro. In effetti, il cristianesimo è un avvenimento che assume la forma di un incontro umano, come quello che Giovanni e Andrea ebbero con Gesù (cfr. *Gv* 1, 35-39). Questo incontro è semplice e possibile per ogni uomo, senza alcuna condizione previa, che non sia l'apertura originale con la quale Dio ci crea. Si manifesta esistenzialmente come l'impatto con una differenza che attrae, dentro il tempo e lo spazio (storico) e che per la sua stessa natura ha a che vedere con tutto quello che l'uomo è e fa (totalizzante). È un fatto oggettivo, con contorni ben precisi, che raggiunge l'uomo dal di fuori (*extra nos*). Questo impatto suscita una curiosità che consente di scoprire l'eccezionale corrispondenza che si stabilisce tra quella presenza sorprendente e questo insieme di esigenze ed evidenze elementari che, con la Bibbia, possiamo chiamare “il cuore” (cfr. *Lc* 19, 1-10). L'uomo si trova, in modo imprevisto e imprevedibile, dinanzi a qualcosa che da un lato è incomparabilmente più grande di lui e, dall'altro, gli è più familiare dei suoi stessi progetti o delle sue intenzioni più profonde. Si tratta di una realtà che non è il semplice risultato di ciò che era possibile prima che questo accadesse e che, pertanto, introduce nella vita il gusto inconfondibile della novità (cfr. *Mt* 1, 27).

b) Una presenza eccezionale genera l'unità del soggetto

Esaminiamo più da vicino gli effetti che produce nell'uomo l'incontro con l'avvenimento di Cristo mediante la fede e il Battesimo. Possiamo dire che questa novità di vita si traduce in un gusto per il presente, in un amore al proprio compito, all'insieme delle inevitabili

li circostanze nelle quali il Signore pone ciascuno. Dovrebbe essere normale che un uomo visse sempre ogni istante in tutta la sua densità, che fosse sempre presente nella realtà che gli tocca affrontare in quel determinato momento (affetti, lavoro, politica, cultura, malattia, svago...) e che in ognuno di questi aspetti della realtà riconoscesse un segno della presenza di Cristo. Nient'altro corrisponde alle nostre esigenze più di questa unità della persona in ogni circostanza. Tuttavia, quando questa unità si verifica, la sua eccezionalità sorprende. Lo aveva intuito il nichilista Cioran, quando, in modo provocatorio, denunciava l'opposto: «Incapaci di vivere nel presente, ma solo tra futuro e passato, affannati e queruli. I teologi sono formali, e questa è la condizione e la definizione stessa del peccatore: un uomo senza presente».³⁹ Al di là della polemica anti-teologica, è certo che vivere nel presente è la condizione più rispondente all'uomo perché è la condizione propria di Dio.⁴⁰ Alla piena partecipazione a questo presente eterno, già anticipato in Cristo, ma non ancora posseduto definitivamente, tende tutto il nostro essere.

Un'attenzione alla propria persona che la mantenga sempre presente nelle circostanze, riconosciute e amate perché portatrici di significato, è desiderio tanto profondo quanto precario come attesta la nostra stessa esperienza e quella di tutti gli uomini, che parlano per bocca di Juan Ramón Jiménez: «Tutti i giorni, io sono io, ma quanti pochi giorni io sono io! [...]. Vai adagio, non correre, ché il tuo io bambino, neonato eterno, non può seguirti!».⁴¹ Risuona nel poeta spagnolo l'esigenza tipicamente umana che la ragione e la libertà

³⁹ Citato da Y. BELAVAL, *Sur l'idée de modernité*, in: *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Brescia 1982, 20.

⁴⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 11: «*Qui est [...] significat enim esse in praesenti: et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus*».

⁴¹ J.R. JIMÉNEZ, "Eternidades", in: ID., *Antología poética*, Madrid 1987, 289-290.

proprie dell'io possano esercitarsi consapevolmente in un rapporto con la realtà che non le faccia svanire poco a poco nel nulla, ma che incrementi il gusto per la vita e l'evangelico "amore a sé stessi" (cfr. Mt 22, 39).⁴²

Proprio perché l'uomo desidera vivere nella realtà, essendo presente a sé stesso e agli altri, e perché, quasi senza volere, slitta nell'evasione (utopie, sistemi, nostalgie, ricordi, distrazioni...), proprio per questo egli comprende che lo stupore dinanzi al fatto stesso di esistere qui e ora, di amare la realtà e il suo significato, fa eco all'incontro con Cristo che ricostituisce e dilata la condizione originale. «Quel profondo stupore riguardo al valore e alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè la Buona Novella. Si chiama anche Cristianesimo. Questo stupore giustifica la missione della Chiesa nel mondo, anche, e forse di più ancora, "nel mondo contemporaneo". Questo stupore, e insieme persuasione e certezza, che nella sua profonda radice è la certezza della fede, ma che in modo nascosto e misterioso vivifica ogni aspetto dell'umanesimo autentico, è strettamente collegato a Cristo». ⁴³ È importante non perdere di vista che il Papa lega giustamente lo stupore dinanzi alla vera consistenza della persona con la missione della Chiesa. In effetti, lo stupore che nasce dal recupero del gusto per la vita è la fonte della missione. Non si può veder rinascere il proprio "io" senza un riflesso di gratitudine, di disponibilità, di prontezza a tornare a interessarsi degli altri; e si compie così la seconda parte del precetto evangelico: si apprende ad amare il prossimo come sé stessi.

⁴² La riflessione filosofica contemporanea ha descritto il passaggio dall'"io" al "sé" come l'itinerario proprio della libertà che matura nel tempo attraverso l'azione. Si veda ad esempio P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. K. Wojtyła ha elaborato una profonda riflessione dal punto di vista antropologico ed etico sul dinamismo dell'azione umana in *Persona e atto* (Città del Vaticano 1982).

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 10.

Per meglio comprendere la struttura dell'incontro con Gesù Cristo, possiamo distinguere tre aspetti di questo evento unico, che concretizzano l'effetto prodotto dalla sua presenza nella vita dell'uomo.

In primo luogo, è utile ricordare come il dinamismo dell'incontro sia dominato dall'oggetto, che è la presenza stessa di Cristo – nella sua umanità, durante la sua vita storica, e nella realtà ecclesiale, mediante l'azione dello Spirito, in tutti i tempi successivi.⁴⁴ Dalla natura dell'incontro, risulta con evidenza che a suggerire il metodo è l'oggetto, poiché la trasformazione è riconosciuta con sorpresa dalla persona come originata da un fattore imprevisto e imprevedibile e non come risultato delle proprie tecniche o intenzioni. I discepoli erano dominati dal desiderio di conoscere e amare meglio quell'uomo che era entrato nella loro vita e l'aveva cambiata. Qualsiasi altra preoccupazione rendeva solo più difficile questo rapporto perché vi interponeva un fattore a esso estraneo, come mostrano i vangeli ogni qualvolta i discepoli riducevano il fatto originale che avevano dinanzi agli occhi a misure di vario tipo (etico, sociale o religioso [cfr. *Mt* 19, 10; 20, 28; *Lc* 18, 24-27; 18, 34; *Gv* 14, 8-9]). Però, a differenza di altri spettatori delle azioni e delle parole di Gesù che rimasero chiusi nelle loro idee preconcepite, i discepoli si aprirono in tal modo alla sua presenza da essere gradualmente trasformati (metodo) da lui (oggetto) per accogliere la novità inaudita che egli annunciava loro: «Da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (*Gv* 6, 68). La semplicità di cuore che li portò ad amare la presenza di Gesù più che le proprie immagini fece sì che la loro educazione non si interrompesse. Non sarà ozioso sottolineare che quando un uomo procede in modo attento alla realtà

⁴⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, nn. 4 e 7.

che gli si presenta e ne è rispettoso, esercita sanamente la propria capacità di ragione e di libertà, come alveo di apertura al reale.⁴⁵

Si comprendono così le raccomandazioni del *Direttorio Generale per la Catechesi* là dove rifiuta qualsiasi «contrapposizione o artificiale separazione o presunta neutralità tra metodo e contenuto» dell'educazione nella fede, ribadendo che «il metodo è al servizio della rivelazione e della conversione».⁴⁶

In secondo luogo, possiamo provare la profonda unità nella distinzione tra esperienza e pensiero, tali quali emergono nell'incontro. L'uomo toccato dalla presenza di Gesù e dal dono del suo Spirito comincia a usare in modo nuovo la propria ragione, a pensare in maniera diversa da prima: «[L'uomo] nuovo [...] si rinnova, per una piena conoscenza» (*Col* 3, 10; cfr. *Ef* 4, 13; 17-23). Questo pensiero non deriva da un paragone "astratto" fra sistemi di idee al fine di determinare quale sia il migliore. La novità e la profondità di pensiero, che porta certamente l'uomo a formulare con rigore contenuti concettuali insospettati, gli viene dal fatto di addentrarsi nell'avvenimento presente.⁴⁷ Nell'evento storico di Gesù Cristo, i discepoli riconoscono, per grazia, la comunicazione della Verità stessa, e, pertanto, sulla base dell'esperienza utilizzano la loro ragione come apertura alla realtà in tutti i suoi aspetti (ivi inclusa la inaudita possibilità che quell'uomo fosse Dio!). Vediamo quindi in stretta correlazione due

⁴⁵ Sull'importanza del realismo, della ragionevolezza e della moralità nel conoscere come fattori inerenti al cammino di fede, si vedano le pagine magistrali di L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Milano 1997, 3-44.

⁴⁶ N. 149.

⁴⁷ Pensiamo alla forza creatrice di pensiero che, per il fariseo osservante Paolo, suppone l'incontro con Cristo: categorie basilari del suo pensiero religioso – come la Legge, l'identità di Jahvè, la libertà, il destino del Popolo di Dio – cambiano secondo un criterio che prima era inimmaginabile, ma dinanzi al quale, tutto il passato gli appare come spazzatura (cfr. *Fil* 3, 8). Il linguaggio stesso sperimenta i cambiamenti inevitabili per albergare un oggetto che trascende le accezioni prima possedute. Le parole acquisiscono significati nuovi, o ne vengono addirittura coniate di nuove.

fattori, pensiero ed esperienza, che con frequenza tendono a separarsi o a opporsi.⁴⁸ Come è innegabile che la storia del concetto di esperienza sia carica di episodi che la resero sospettabile di soggettivismo o irrazionalismo, è ugualmente urgente recuperare una corretta relazione tra ragione, realtà ed esperienza in quanto condizione per superare definitivamente il dualismo fede-ragione, dovuto alla concezione moderna della ragione come assoluta.⁴⁹ Bisogna perciò recuperare un concetto di ragione nei termini proposti all'inizio: ragione come capacità di riconoscere la realtà nella totalità dei suoi fattori e a partire dall'unità della persona situata storicamente. Una ragione così intesa può riconoscere nell'esperienza il carattere della realtà quale segno della presenza del Mistero e, di conseguenza, pone le basi per un rapporto rispettoso – amoroso – con la realtà creata.⁵⁰

Analogamente, una ragione e una libertà così concepite sono in grado di riconoscere l'umanità di Gesù o la realtà ecclesiale come segno della presenza stessa del Mistero nel tempo e nello spazio,⁵¹ quando si produca quella iniziativa liberissima per la quale il Mistero va incontro all'uomo nella storia. Evidentemente nel caso del riconoscimento e della adesione ai segni della Rivelazione si tratta di una realtà soprannaturale che esige la comunicazione della grazia,⁵² mentre

⁴⁸ Dal punto di vista teologico si deve ricordare che per la *Dei verbum*, la Rivelazione della Verità personale è succeduta a «*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*» (n. 2).

⁴⁹ Cfr. A. MAGGIOLINI, *La doctrina del Magisterio sobre la experiencia en el siglo XX*, "Revista Católica Internacional Communio" 18 (1996), 194-211.

⁵⁰ Sulle caratteristiche di una antropologia drammatica e una ontologia di tipo analogico-simbolico che offrano il fondamento adeguato a questa riflessione e per i relativi riferimenti bibliografici rimando a A. SCOLA, G. MARENGO e J.M. PRADES LÓPEZ, *Manuale di Antropologia Teologica*, di prossima apparizione.

⁵¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 1.

⁵² «Nessuno può dire "Gesù è Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1 Cor 12, 3; cfr. anche 1 Gv 4, 2).

il riconoscimento amoroso della realtà creaturale è alla portata delle forze naturali della ragione umana.⁵³ Però, una volta salvaguardata questa essenziale distinzione niente impedirà di riconoscere la sorprendente continuità del metodo con il quale Dio stesso «dà testimonianza di sé» nella creazione⁵⁴ e va visibilmente incontro all'uomo nella umanità di Gesù e nell'unità della Chiesa. Anzi, solo quando la ragione e la libertà aderiscono al grande segno che è la persona di Gesù,⁵⁵ Verità vivente e personale,⁵⁶ possono riconoscere facilmente, con certezza e senza rischi di errore,⁵⁷ il carattere di segno di tutte le altre dimensioni del creato. Solo allora l'uomo, nella sua esperienza, verifica la falsità della concezione moderna della ragione come assoluto e del dualismo fede-ragione che ne è derivato.

La dicotomia tra esperienza e pensiero si è introdotta anche nell'ambito educativo, dove si è oscillato fra tendenze che privilegiavano i metodi dell'esperienza e tendenze che accentuavano la trasmissione fedele dei contenuti concettuali. È indubbio che molte volte queste tendenze sono state riduttive e unilaterali, e per questo era giustificato mettere in guardia nei confronti dei loro difetti.⁵⁸ Alla luce di quanto stiamo dicendo si comprende che la soluzione non sta nel passare da una dimensione all'altra, bensì nell'adottare un

⁵³ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995, n. 3004.

⁵⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, n. 3.

⁵⁵ «Tutto nella vita di Gesù è segno del suo Mistero. Attraverso i suoi gesti, i suoi miracoli e le sue parole, è stato rivelato che “in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità” (*Col 2, 9*). In tal modo la sua umanità appare come “il sacramento”, cioè il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca: ciò che era visibile nella sua vita terrena condusse al Mistero invisibile della sua filiazione divina e della sua missione redentrice» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 515).

⁵⁶ Cfr. H. DE LUBAC, *La révélation divine*, Paris 1983, 58.

⁵⁷ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, cit., n. 3005.

⁵⁸ Si veda l'equilibrata presentazione che fa il *Direttorio Generale per la Catechesi*, nn. 148-155.

punto di vista che non solo sostenga la compatibilità di entrambe, ma mostri le ragioni per cui esse si reclamano reciprocamente. La natura stessa dell'avvenimento cristiano come segno o sacramento offre il fondamento adeguato per riconoscere che la dimensione nozionale, concettuale, è momento imprescindibile e determinante di una realtà viva (la *res* divina nel segno umano) che va incontro all'uomo, nella sua unità di ragione e libertà, per provocare in lui la decisione esistenziale della sua libertà, la conversione. In questo modo si comprende perché la fede, in quanto risposta umana all'avvenimento della Rivelazione, debba intendersi come obbedienza di una donazione totale e libera di sé a Dio, al quale si fa omaggio dell'intelletto e della volontà;⁵⁹ si recupera così la distinzione classica tra *fides quae* e *fides qua*.

Il terzo aspetto dell'incontro fra Cristo e l'uomo, che vogliamo sottolineare per la sua importanza educativa, è la circolarità che si instaura tra la ricerca umana di significato – o senso religioso – e la fede cristiana.⁶⁰ Una conseguenza del dualismo fede-ragione nell'educazione cristiana è la tendenza a considerare entrambi gli aspetti – senso religioso e fede – come due fasi giustapposte del processo formativo. All'inizio del cammino si prenderebbero in considerazione la dimensione “naturale” della ragione e le sue esigenze, come momento previo all'assenso di fede; quindi, a partire da questo istante l'educazione cristiana consisterebbe nell'approfondire i contenuti teorici (formazione) e spirituali della fede (spiritualità), senza tornare a confrontarsi con le dimensioni “umane” – ragione e libertà – del soggetto. La conseguenza di questa frattura è che si oscura la capacità unica dell'avvenimento cristiano di chia-

⁵⁹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, n. 5.

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 73.

rire definitivamente il mistero dell'uomo⁶¹ e con ciò di mostrarne la credibilità, l'importanza decisiva per i lontani o per i non credenti. Come si vede, in fondo, a rimanere veramente oscurato è il mistero stesso di Gesù Cristo.

La natura stessa dell'avvenimento di Cristo esige quindi che senso religioso e fede cristiana si mantengano uniti e distinti. Distinti, perché la fede implica una determinazione storica in relazione alla Rivelazione che la differenzia essenzialmente dalla comune ricerca umana del significato ultimo (ivi incluse le religioni),⁶² ma, d'altro canto, uniti in quanto la fede percorre il cammino dell'uomo. Se l'uomo si interroga tanto più intensamente quanto più conosce il mondo, perché è l'impatto con la realtà a ravvivare i suoi interrogativi, conoscendo Cristo egli avverte come l'urgenza di un'apertura e di un approfondimento sempre più grandi – infiniti! – al mistero dell'essere.⁶³ In questo senso è prezioso il suggerimento della *Fides et ratio* quando propone come cammino «l'orizzonte dell'autocoscienza personale: più l'uomo conosce la realtà e il mondo e più conosce sé stesso nella sua unicità, mentre gli diventa sempre più impellente la domanda sul senso delle cose e della sua stessa esistenza».⁶⁴ L'itinerario che per-

⁶¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 22; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 8; Id., Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 60.

⁶² Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane *Nostra aetate*, n. 2.

⁶³ Il credente è in condizione di riconoscere la realtà nella sua vera struttura: gli appare nella sua consistenza creaturale, aperta al senso religioso come culmine della ragione, e gli si rivela per grazia nella sua ultima consistenza come manifestazione del disegno misericordioso del Padre. Come ricorda la *Gaudium et spes* (n. 36), la creazione conserva la sua relativa autonomia, accessibile alla ragione naturale, e questa dimensione funziona come fattore interno anche nel caso del credente, che è capace di riconoscere il destino ultimo verso il quale va il mondo, quando Cristo porrà tutto nelle mani del Padre e Dio sarà "tutto in tutti".

⁶⁴ N. 1.

corre l'enciclica passa sempre attraverso la coscienza della persona aperta alla realtà, che s'interroga sempre più intensamente sulla verità di sé stessa e del mondo che la circonda.⁶⁵

Per un itinerario formativo, la reciprocità fra senso religioso e fede è determinante. Se l'attenzione alla propria vita, all'"io" si distrae, o se si pretende di ridurre l'educazione dell'umano a tema introduttivo per concentrarsi poi separatamente sulle realtà della fede, abbandonando la circolarità fra natura e grazia, tornerà ad aprirsi la separazione tra fede e vita che rende sterili gli enunciati formalmente corretti e abbandona le esigenze umane a una realizzazione esistenziale confusa e insufficiente. L'avvenimento di Cristo chiarisce l'enigma dell'umano e questa è la grande condizione perché ragione e libertà seguano la propria strada. Che l'avvenimento di Cristo renda sempre di nuovo possibile il cammino, a ben guardare, significa che Cristo decifra l'enigma ma non decide in anticipo il destino della storia personale. Ciascuno di noi, come tutto il popolo di Dio, è stato riscattato dal Signore in modo da poter esercitare la sua ragione e la sua libertà. Ciò suppone precisamente che Cristo non decida in anticipo su di noi ma che ci renda capaci di utilizzare la libertà, non solo la prima volta ma tutte le volte che il peccato parrebbe imporre il fallimento delle nostre aspirazioni di felicità. Non ci è stata tolta la libertà in una predeterminazione estranea all'iniziativa salvifica ma, al contrario, la comunicazione del dono divino rende possibile l'esercizio pieno dell'umano.

Se questo itinerario della ragione e della libertà è vissuto con serietà dal credente, si apre anche la possibilità di un dialogo autentico e del riconoscimento di qualsiasi aspetto dell'umano che possa essere presente in altre posizioni culturali o religiose, senza per questo dover

⁶⁵ Si può ricordare che già l'enciclica *Redemptor hominis* poneva subito come oggetto della sua attenzione l'«uomo che vuol comprendere sé stesso fino in fondo» (n. 10) e affermava che «quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione» (n. 14).

porre tra parentesi la propria identità cristiana.⁶⁶ Una fede cristiana che non sia formalistica risveglia il senso religioso invece di addormentarlo e favorisce così la possibilità di un incontro non ideologico con ogni uomo nel quale brillino poco o molto le caratteristiche di razionalità, libertà e spiritualità che definiscono la persona.

c) La permanenza visibile dell'avvenimento nella storia: un metodo sacramentale

Se abbiamo affermato che solo una presenza eccezionale può configurare una personalità matura, capace di vivere tutte le circostanze in unità, la condizione che rende possibile l'itinerario educativo è che il cristianesimo mantenga il suo carattere di avvenimento presente, assicurando così la necessaria contemporaneità di Cristo per l'uomo di oggi. Là dove vi sia questo requisito si potrà evangelizzare e catechizzare realmente; là dove, al contrario, il metodo prescindesse, consapevolmente o inconsapevolmente, dalla presenza contemporanea di Gesù Cristo, si produrrebbe una riduzione del contenuto della proposta cristiana a una serie di proposizioni intellettuali o regole morali o tecniche psico-pedagogiche.

La trasmissione della Rivelazione deve mantenere tutti i suoi tratti caratteristici, in modo da non svigorire la sua natura di avvenimento. In effetti, Dio non ha voluto solo rivelarsi ma ha anche voluto che quello che aveva rivelato «rimanesse sempre integro e venisse trasmesso a tutte le generazioni».⁶⁷ Il fatto cristiano si prolunga nel tempo mediante la *traditio*, ossia, mediante la Chiesa che nell'insieme della sua vita trasmette in modo vivo e integro l'avvenimento di

⁶⁶ Cfr. PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, nn. 60-111.

⁶⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, n. 7.

Cristo,⁶⁸ andando così incontro alla libertà dell'uomo e provocando la sua decisione esistenziale per la conversione. La Chiesa è il sacramento del mistero di Cristo che si fa visibile sotto la specie del segno, di modo che ogni uomo possa vedere e udire efficacemente l'annuncio della salvezza e possa entrare a far parte del Corpo di Cristo, che lo inserisce in una vita nuova. La Chiesa quindi "rappresenta" Cristo, secondo la forza espressiva che il termine aveva nell'antichità cristiana: lo rende veramente presente. Si può affermare che il mistero di Cristo è contemporaneo all'oggi della storia nel sacramento della Chiesa, resa esistenzialmente persuasiva dai diversi carismi.⁶⁹ In particolare, dobbiamo qui sottolineare questo dinamismo come proprio dei sacramenti della iniziazione cristiana. Attraverso il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia è Cristo stesso che chiama l'uomo alla fede e lo introduce progressivamente nel mistero della sua persona. Nell'Eucaristia lo invita a partecipare del suo corpo, in una unità sponsale che è fonte e culmine della vita cristiana.⁷⁰

La forma concreta nella quale ogni uomo, storicamente situato, percorre il cammino che porta alla pienezza è analoga a quella che la Rivelazione ci testimonia agli inizi: un incontro nel tempo e nello spazio con Cristo. Ogni passo successivo conserva la stessa indole del primo,

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, n. 8; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, n. 69.

⁶⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 25: «La contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa»; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 14; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 556; 1085. Sulle dimensioni di Parola e Sacramento come fattori costitutivi della dimensione istituzionale della Chiesa, come pure sulla coesistenzialità della dimensione carismatica per una comprensione completa della costituzione della Chiesa cfr. E. CORECCO e L. GEROSA, *Il Diritto della Chiesa*, Milano 1995; A. SCOLA, *La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale*, in: *I movimenti nella Chiesa*, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 105-127.

⁷⁰ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

di modo che ogni incontro con Cristo sarà simile a quello di Giovanni e Andrea, di Levi o Zaccheo con Gesù. Abbiamo insistito sul fatto che l'uomo è la via di Cristo, e con uguale forza ripetiamo ora che Cristo è la via dell'uomo,⁷¹ come lo fu per i discepoli. La Rivelazione ci insegna che Cristo è meta e via della vita (cfr. *Gv* 17, 3 e 14, 6); ne consegue che questa via deve essere percorsa nel presente e non solo evocata da un lontano passato remoto. È quasi ovvio, ma non si può non proclamare che l'itinerario della formazione cristiana deve avere nel presente la stessa fisionomia di quando irruppe nella storia. Per questo non c'è educazione cristiana che non sia adesione della libertà al fatto cristiano incontrato nel presente sotto la sua forma sacramentale.

In questo modo si può superare un'altra delle aporie che arrestano l'educazione nella fede, quando oscilla tra indifferenza e imposizione. Sembra difficile trovare un modo di educare nella libertà e per la libertà che non cada in uno di questi estremi: l'inibizione di qualsiasi orientamento normativo, considerato "autoritario" o la pretesa di un controllo stretto degli atti dell'educando per preservarlo da possibili errori. Una educazione nella fede radicata nella natura sacramentale della presenza di Cristo nel suo Corpo ecclesiale, permette, a mio avviso, di risolvere l'aporia, in quanto la compagnia adeguata alla libertà è precisamente un tipo di presenza che per la sua stessa natura risveglia e corregge le vere esigenze del cuore e provoca così l'uomo a esercitare ragionevolmente la sua libertà, vale a dire ad arrivare alla verità. La pedagogia divina è una pedagogia del dono, che comunica la verità (per cui non si abbandona il soggetto nella indifferenza) sotto forma di invito permanente (evitando così l'imposizione).⁷²

⁷¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 13.

⁷² Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, n. 143; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 90. La presenza della Chiesa nel mondo come sacramento del mistero di Cristo, della Verità vivente, è la grande condizione della possibilità di un corretto esercizio della ragione e della libertà.

CATEGORIE ESSENZIALI PER UNA EDUCAZIONE CRISTIANA

Perché la nostra esposizione non risulti, malgrado tutto, formale, specifichiamo brevemente alcune categorie fondamentali di un processo educativo che porti, nella linea dei sacramenti di iniziazione, alla maturità cristiana.

1) Una educazione cristiana è possibile solo come sequela. L'esigenza che sia l'oggetto a dettare il metodo come pure la rivendicazione del nesso tra esperienza e pensiero si plasmano in questa categoria centrale della tradizione cristiana che è la sequela. «Come Cristo è la sua stessa dottrina, così per il cristiano il contenuto del suo essere non può mai essere altro che la sua forma: la sequela».⁷³ Giacché Cristo è la Verità vivente è impossibile scindere *ciò* che egli insegna dal *come* lo insegna o lo propone. A quello che egli insegna si accede soltanto seguendolo. I discepoli conobbero la loro stessa vita, il vero volto di Dio e il destino del mondo nel permanente rapporto personale con Gesù, che seguivano per i villaggi e le città della Palestina. Vivevano con lui e potevano rivolgergli domande sulle cose che diceva e che faceva; lo vedevano pregare, trattare con gli uomini, valutare gli avvenimenti, accettavano le sue correzioni, lo vedevano dare la vita fino alla Croce, e assimilavano così, come per osmosi i suoi criteri e il suo punto di vista unitario su ogni aspetto della vita. Nella sequela si apprendono le verità a partire dalla Verità vivente e si riconoscono unite la dimensione dell'esperienza e la dimensione del contenuto, superando le dicotomie, tanto frequenti nelle pedagogie moderne, fra teoria e prassi.⁷⁴ La sequela è in realtà una dimensione coesenziale della fede cristiana senza la quale non si può arrivare al contenuto della verità né viverlo per quello che è. Si può dire che la sequela non è la pre-

⁷³ H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1985³, 89.

⁷⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, n. 67.

messa di nessun'altra cosa, bensì è in sé stessa l'inizio della salvezza.

2) Perché la sequela sia possibile ci vuole qualcuno da seguire; di qui il ruolo determinante, per l'educazione cristiana, della "testimonianza" personale e comunitaria. In effetti, il testimone avvicina concretamente a ogni uomo il dinamismo della *traditio*, ponendolo dinanzi al segno umano del Mistero che chiama la sua libertà a decidere. Mediante il testimone, nel quale di nuovo si riconoscono uniti contenuto ed esperienza, l'uomo riceve la chiamata di Cristo a una adesione libera ("logica sacramentale"). Il testimone costituisce un fatto gratuito che non fa violenza alla libertà né la lascia indifferente, abbandonata a sé stessa, bensì la provoca, perché suscita una corrispondenza sorprendente e familiare con il proprio cuore. Il testimone muove l'uomo, mettendolo in cammino, e lo accompagna lungo l'itinerario nel quale la sua ragione e la sua libertà si esercitano sempre più pienamente. Proprio perché l'essere riconosciuto come tale dalla persona che lo incontra è inerente alla qualità del testimone, viene squisitamente salvaguardata la libertà dinanzi a qualsiasi imposizione, poiché è la stessa persona ad avvertire con sorpresa che le si è risvegliata una curiosità che la porta a desiderare per sé stessa quello che vede realizzato nell'altro.⁷⁵ In questo senso, il testimone è maestro, vero e autorevole, perché comunica in modo persuasivo i contenuti che ha fatto propri e che gli hanno cambiato la vita, e introduce a un giudizio nuovo sulle cose e a un amore nuovo per esse, mostrandone così la convenienza per sé stesso e per chiunque altro. Per questo «la testimonianza della vita cristiana è la prima e insostituibile forma della missione: Cristo, di cui noi continuiamo la missione, è il "testimone" per eccellenza (Ap 1, 5; 3, 14) e il modello della testimonianza cristiana».⁷⁶

⁷⁵ I Padri furono sempre coscienti che l'iniziativa divina procedeva «non con la violenza [...] ma con la persuasione» (IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* V, 1, 1, ed. A. Rousseau et al., Paris 1969 [Sources chrétiennes, 153], 19-21).

⁷⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, n. 42.

3) La sequela richiede la “verifica” personale del testimone. Nella convivenza quotidiana con Gesù, le ragioni dei discepoli per stare con lui si facevano più profonde. L’esperienza vissuta rivelava la propria interna ragionevolezza, di modo che, man mano che trascorreva il tempo con Gesù, si consolidava la loro convinzione: “È questo!”. Parimenti, il credente, vivendo la fede, scopre che la sua umanità si dilata, secondo una misura che va oltre ogni previsione. Cioè, egli scopre con sorpresa di essere sempre più sé stesso in tutti gli ambiti della sua attività e dei suoi interessi, di cominciare a essere il suo proprio “io”, come diceva il poeta, nella sequela di un Altro.

Solo la verifica del testimone nella sequela permette di superare una delle conseguenze della frammentazione del processo educativo, che è l’intellettualismo, inteso come comunicazione del sapere separato dalla vita concreta del soggetto che insegna e del soggetto che apprende. Questo difetto deriva da una svalutazione del soggetto dell’educazione, che lascia spazio solo a una trasmissione neutra di contenuti, separati tra loro e che hanno poco a che vedere con la vita.⁷⁷ L’intellettualismo nasconde, per così dire, il soggetto che siamo e la realtà ecclesiale alla quale apparteniamo in nome di una presunta obiettività scientifica. Nella concezione intellettualistica, il processo educativo si esaurisce nella trasmissione dei contenuti, non si dà alcuna importanza al come questo contenuto interpellì la libertà dell’educando e la metta in gioco. È, al contrario, indispensabile che l’educazione sia sequela viva del testimone, sottoposta alla verifica come unico metodo perché la corrispondenza eccezionale riconosciuta nel primo incontro maturi fino alla certezza, dalla quale deriva l’annuncio missionario. L’uomo che si incontra con il testimone e verifica di

⁷⁷ Appare di nuovo l’importanza dell’osservazione sul modo in cui l’uomo percorre il cammino verso la verità, contenuta nel passo della *Fides et ratio*, n. 1, che abbiamo già citato. Il testo continua così: «Quanto viene a porsi come oggetto della nostra conoscenza diventa per ciò stesso parte della nostra vita».

persona quello che gli viene annunciato, vede crescere le ragioni che sostengono una certezza umana. La fede mostra allora la propria credibilità come dimensione interna del suo stesso itinerario (e con ciò la critica all'intellettualismo non porta all'anti-intellettualismo).

4) Una educazione cristiana vissuta come rapporto di sequela con le caratteristiche menzionate si converte in luogo di permanente apertura e confronto con la realtà. Ne deriva che un altro segno di una educazione efficace è la sua dimensione culturale in senso ampio: offerta di un punto di vista sintetico che si tramuta in criterio per imparare a valutare tutto e a tenere ciò che è buono (cfr. *1 Ts* 5, 21). L'educazione cristiana perfeziona così l'ideale di qualsiasi vera educazione, favorendo la realizzazione totale della persona nell'apertura a tutte le dimensioni del reale, con uno sguardo veramente ecumenico.

Un processo educativo con queste caratteristiche non interrompe la trasmissione di quello che ha ricevuto, ma la incrementa con l'abbondanza della propria ricchezza, contribuendo così a che il fatto cristiano continui a essere *traditio* viva che va incontro a ogni uomo con la promessa della felicità, il cui compimento effettivo può essere ragionevolmente riconosciuto già nell'umanità trasformata del testimone, che si segue con affezione. Paolo ci ricorda che il cristiano, vivendo nella carne, non vive più per sé stesso ma per colui che è morto e risuscitato (cfr. *Gal* 2, 20). Un uomo così è un cristiano la cui educazione è incamminata sulla strada che porta verso la casa del Padre.

PARTE III
L'Eucaristia

I sacramenti dell'iniziazione cristiana oggi: una sfida pastorale

JAMES F. STAFFORD*

I sacramenti dell'iniziazione costituiscono l'apice della pedagogia sacramentale di Dio nella Chiesa. Il Dio invisibile infatti può essere percepito solo attraverso "percezioni sensibili". Nel Battesimo, nella Confermazione e nell'Eucaristia i cristiani ricevono come l'impronta della vita stessa della Trinità.

Nella *Christifideles laici* papa Giovanni Paolo II, richiamando il tema della vigna con il quale aveva già introdotto la sua esortazione apostolica, scrive: «l'immagine evangelica della vite e dei tralci ci rivela un altro aspetto fondamentale della vita e della missione dei fedeli laici: *la chiamata a crescere, a maturare in continuità, a portare sempre più frutto*»,¹ evidenziando così la vitalità del tralcio unito alla vite. Poco più in basso richiama l'attenzione sul fondamento trinitario di questa vitalità, ricordando che i Padri sinodali hanno «descritto la formazione cristiana come "un continuo processo personale di maturazione nella fede e di configurazione con il Cristo, secondo la volontà del Padre, con la guida dello Spirito Santo"».²

Il Santo Padre desume dai testi giovannei l'insigne verità che lo Spirito Santo è la vitalità stessa dell'amore del Padre e del Figlio, e la sorgente della infinita vitalità della Trinità nel mondo. Egli rende fruttuosa la *kenosis*, la spoliazione del Figlio, secondo l'intima natura della

* Creato cardinale da Giovanni Paolo II nel Concistoro del 21 febbraio 1998, è Penitenziere maggiore emerito. Dal 1996 al 2003 è stato Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 57.

² *Ibid.*

vita trinitaria che è il dono di sé. La vita sacramentale della Chiesa è l'indispensabile *curriculum* mistagogico che ogni battezzato deve possedere. In esso, il Cristo morto e risorto imprime ed esprime quello che si può chiamare il paradosso trinitario: l'unicità di ogni essere umano all'interno di una comunione d'amore di persone.

I tre sacramenti dell'iniziazione perciò costituiscono gli aspetti più rilevanti della pedagogia di Dio nella parrocchia. Per questo nella nostra Assemblea plenaria dell'ottobre del 1997 abbiamo studiato il sacramento del Battesimo e nell'Assemblea successiva, del marzo 1999, abbiamo studiato il sacramento della Confermazione. Ora ci dedichiamo al sacramento dell'Eucaristia. La sfida pastorale consiste nella capacità di affrontare la tensione, rilevabile nella teologia sacramentale cattolica, tra un razionalismo astratto, essenzialmente teorico, e i segni concreti dei riti basati sulla narrativa simbolica biblica. Questa tensione è fortemente percepita nella parrocchia, che può essere considerata quasi la presenza istituzionale di Cristo in mezzo al suo popolo.

Nel 1997 non ci siamo soffermati su concetti astratti ma sul significato e sull'interpretazione dei riti battesimali. Fondamentalmente abbiamo tentato un recupero degli insegnamenti della Bibbia e delle omelie dei Padri di contenuto catechetico. Offrirò qui poche brevi riflessioni in linea con la mia attuale comprensione di questi sacramenti. Tenterò di chiarire la sfida pastorale di oggi in riferimento alla situazione concreta della parrocchia.

Il sacramento del Battesimo segna l'inizio del pellegrinaggio spirituale dei cristiani. Il Battesimo è «una iniziazione mistagogica alla "forma" di Cristo crocifisso, perché iniziati alla Chiesa dal Battesimo si entra nel dominio dello Spirito, che educa i credenti ad accogliere Cristo».³ Il ruolo dello Spirito Santo nel Battesimo manifesta che

³ K. MONGRAIN, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaean Retrieval*, New York 2002, 116.

questo sacramento non è affatto semplicemente un'iniziazione a una comunità umana, ma è soprattutto un'iniziazione all'intima comunione delle Persone divine nella Trinità.

La parrocchia potrebbe istituire un corso di mistagogia avvalendosi degli insegnamenti dei Padri della Chiesa. Personalmente raccomanderei san Cirillo, vescovo di Gerusalemme nel IV secolo, per la sua insistenza sul realismo sacramentale, sebbene il suo uso della tipologia biblica aiuti solo a spiegare il significato dei riti, «non ad assicurare la connessione tra evento di salvezza e rito liturgico».⁴

San Cirillo sottolinea come le azioni liturgiche siano in grado di attualizzare il passato raccontato dalle Scritture. Con le tre immersioni nell'acqua battesimale, viene ripetuto il dramma della sepoltura di Cristo in colui che viene battezzato. Ciò significa che il battezzato è ora unito a Cristo nella sua morte e resurrezione sotto la guida dello Spirito Santo. Per san Cirillo la triplice immersione nelle acque battesimali è simbolo e imitazione dei tre giorni di Cristo nel sepolcro. Il vescovo di Gerusalemme istruisce così i battezzati circa la loro identità: «Con la prima emersione dall'acqua avete celebrato il ricordo del primo giorno da Cristo passato nel sepolcro, come con la prima immersione ne avete confessato la prima notte passata nel sepolcro: come chi è nella notte non vede e chi invece è nel giorno gode la luce, anche voi mentre prima immersi nella notte non vedevate nulla, riemergendo invece vi siete trovati in pieno giorno».⁵

Le omelie mistagogiche di san Cirillo furono tenute proprio nella basilica della Crocifissione e Resurrezione di Gesù a Gerusalemme. Esse sviluppano e approfondiscono il valore sacramentale dell'«imitazione» di Cristo simbolizzata dal sacramento del Battesimo: «Mistero della morte e della nascita, quest'acqua di salvezza è stata per voi tomba

⁴ E. MAZZA, *Mystagogy*, New York 1989, 164.

⁵ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* 2, 4.

e genitrice. [...] Per voi [...] il tempo per morire coincide col tempo per nascere, un solo e medesimo tempo ha realizzato entrambi gli eventi».⁶

Istruendo i nuovi battezzati, tratta della stessa relazione sacramentale tra simbolo e imitazione, dicendo: «In senso letterale, non siamo né veramente morti, né veramente sepolti, né veramente crocifissi; l'imitazione immaginifica di questi eventi esprime la vera realtà della nostra salvezza: il Cristo veramente crocifisso, veramente seppellito, veramente risorto per elargirci tutti questi doni, perché partecipando all'imitazione della passione ottenessimo la realtà della salvezza».⁷

Enrico Mazza, commentando questo passaggio, afferma che il Battesimo è «partecipazione, tramite imitazione, alle vere sofferenze di Cristo». Poco oltre aggiunge: «L'oggetto dell'imitazione è la passione di Cristo, e questo significa che imitandola si partecipa veramente ad essa: «partecipazione alle sue sofferenze per imitazione».⁸

Il Battesimo viene spiritualmente associato alla Pasqua ebraica e al pellegrinaggio nel deserto dall'Egitto alla Terra Promessa. Il Battesimo rappresenta così l'attraversamento della grande soglia della vita. La parrocchia dovrebbe avvalersi dell'espressività di questi eventi biblici fondamentali per arricchire ulteriormente la percezione che il battezzato ha della propria identità e dignità.

Nel libro-intervista *Varcare la soglia della speranza*, papa Giovanni Paolo II ribadisce che il Battesimo è il momento fondante dell'identità cristiana, poiché Gesù è personalmente presente nel singolo cristiano in virtù di questo sacramento. E spiega: «Per questo, già al tempo dei Padri, si era soliti affermare: "*Christianus alter Christus*" ("il cristiano è un secondo Cristo"), intendendo con ciò sottolineare la *dignità del battezzato* e la sua vocazione, in Cristo, alla santità».⁹

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 2, 5.

⁸ E. MAZZA, *Mystagogy*, cit., 158.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 11.

È l'esperienza liminale per eccellenza. È l'esperienza del passare da un'era, da un'epoca a un'altra, dell'essere condotti oltre una soglia decisiva, un passaggio dalle tenebre alla luce. In forza di ciò il Santo Padre esorta i battezzati, i giovani in modo particolare, con le seguenti parole: «Non abbiate paura! Voi siete figli di Dio!».

Paolo identifica i battezzati con Gesù crocifisso e risorto, proprio perché hanno imitato la sua morte e resurrezione immergendosi ed emergendo dalle profondità delle acque battesimali: «Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del Battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione» (*Rm* 6, 3-5).

I battezzati sono stati configurati alla passione, morte e resurrezione di Cristo per la potenza dello Spirito Santo. Attraverso l'imitazione sacramentale del suo mistero pasquale, grazie a un'iniziazione mistagogica, i battezzati partecipano alla forma stessa di Cristo crocifisso, e quindi alla vita della Trinità. Con l'iniziazione alla Chiesa tramite il Battesimo, essi entrano nel dominio dello Spirito Santo, che educa i battezzati a una disponibile accoglienza di Cristo. Sono in comunione con lui. D'ora innanzi la loro morte può essere compresa solo alla luce della morte di Cristo. E la morte di Cristo non è stata conseguenza di peccato, ma della sua obbedienza al Padre.

Nel 1999 ci siamo chiesti: in che modo la parrocchia istruisce i suoi membri sul significato del sacramento della Confermazione? Cosa aggiunge questo sacramento all'identità del cristiano? La parrocchia dovrebbe attingere all'insegnamento dei Padri anche in questo caso. Nel contesto di una pregevole esposizione di teologia sacramentale, san Cirillo di Gerusalemme identifica le radici stesse della Confermazione: «Cristo fu crismato non da uomini né con olio o unguento materiale, ma

dal Padre che avendolo designato Salvatore del mondo intero lo unse di Spirito Santo. [...] Come per il Battesimo voi siete fatti degni di essere crocifissi, sepolti e risuscitati a somiglianza di Cristo veramente crocifisso, morto e risuscitato, così per la crismazione voi siete stati unti col mistico unguento dell'esultanza con cui fu unto lui – cioè con lo Spirito Santo chiamato olio dell'esultanza perché fonte vera e propria di ogni letizia spirituale – divenendo con l'unzione partecipi e consorti di Cristo».¹⁰

Quando i cristiani ricevono il sacramento dello Spirito Santo, diventano immagine di Cristo, l'Unto, il Messia, perché l'unzione con il sacro crisma che segue l'immersione battesimale è il "sacramento" con il quale fu unto Cristo. È lo Spirito Santo. C'è un rapporto di identità tra la discesa dello Spirito Santo su Cristo dopo il suo Battesimo nel fiume Giordano e la discesa sacramentale dello Spirito Santo sui cristiani nella Confermazione.

Come il Battesimo è il sacramento della rigenerazione, così la Confermazione è il sacramento del perfezionamento del cristiano mediante i doni dello Spirito. Il sacro *myron* è una mistura di olio di oliva, balsamo e erbe aromatiche, un profumo intenso dai forti connotati simbolici. Questa santa unzione, secondo Dionigi, mette in moto le energie date nel bagno sacro, cioè nelle acque del Battesimo.¹¹ Lo Spirito Santo, lo Spirito di verità viene per "dare testimonianza a Gesù". Con la Confermazione lo Spirito dà ai cristiani il "senso" o capacità spirituale per riuscire sia a percepire il profumo della divinità nascosta in Gesù, sia a divenire essi stessi il dolce profumo di Cristo mediante la loro vita virtuosa in famiglia e nel mondo. Questa immagine del profumo spirituale del cristiano nel mondo può costituire un riferimento suggestivo per l'insegnamento della parrocchia sulla Confermazione come sacramento della maturità cristiana.

¹⁰ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi Mistagogica* 3, 2.

¹¹ Cfr. PSEUDO DIONIGI, *La gerarchia ecclesiastica* IV, 11.

Quest'anno ci interroghiamo sul significato dei segni concreti nel rito del sacramento dell'Eucaristia. In *1 Cor* 11, 17-34 san Paolo suggerisce che il sacramento dell'Eucaristia è una proclamazione drammatizzata analoga al Battesimo. Ma in questo caso il simbolismo del primo sacramento e della Confermazione viene superato. L'Eucaristia è il compendio della Chiesa. In questo sacramento la rappresentazione di Cristo è così reale che veniamo in contatto non con un semplice nutrimento materiale, ma con il vero Corpo e Sangue del Signore e con la sua vera morte: «Poiché Cristo nostra Pasqua è stato immolato» (*1 Cor* 5, 7). In *1 Pt* 1, 13-21 i battezzati sono paragonati all'antico popolo di Dio: redenti dal sangue dell'Agnello senza macchia né difetto, si mettono in viaggio nel loro pellegrinaggio con i fianchi cinti.

Il Vangelo di Giovanni suole designare i discepoli come coloro che Gesù chiama amici. Nei vangeli di Luca e di Giovanni, Gesù usa frequentemente la parola "amico" per descrivere i suoi seguaci. «A voi miei amici, dico: Non temete coloro che uccidono il corpo e dopo non possono far più nulla. Vi mostrerò invece chi dovete temere: temete colui che, dopo aver ucciso, ha il potere di gettare nella Geenna» (*Lc* 12, 4-5). Giovanni Battista si definisce «l'amico dello Sposo» (*Gv* 3, 29). «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13).

I vincoli di comunione tra amici cristiani si radicano nella proclamazione eucaristica di Gesù abbandonato nella sua Passione. La parrocchia stessa, come ogni comunità cristiana, famiglia compresa, è fondata su questa solitudine del Crocifisso. Siamo in presenza di un profondissimo mistero, del paradosso supremo della fede. La parrocchia è una comunità fondata sull'amicizia di Gesù. Non si tratta di un'amicizia nata dalla carne e dal sangue, ma dallo Spirito Santo, cioè di un'amicizia nata da un carisma. L'amicizia tra discepoli è più profonda, più forte e vitale dei semplici legami di parentela. La loro comunione nella fede proviene dall'estrema solitudine di Cristo sulla

croce. «Ogni volta che mangiamo di questo pane e beviamo a questo calice annunciamo la tua morte, Signore, nell'attesa della tua venuta».¹² L'assoluta solitudine dell'abbandono sperimentata da Gesù dovrebbe costituire un riferimento imprescindibile per la pedagogia della parrocchia.

Il legame tra l'ultima cena e la croce nel Vangelo di Giovanni indica che entrambe complessivamente costituiscono l'"ora", il supremo *kairòs* di Cristo. L'irresistibile e perspicua logica dell'Incarnazione del Figlio Eterno di Dio è qui estremamente evidente. Qual è questa logica? «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (*Gv* 3, 16). Questa è la gloria a cui Cristo faceva riferimento pregando nell'ultima cena, la gloria che il Padre darà a Gesù, cioè «il potere di condividere la sua vita con altri; attraverso questa condivisione l'amore del Padre entrerà nel mondo. [...] Troviamo qui una reciproca glorificazione delle Persone della Trinità: il Figlio glorifica il Padre offrendosi come via perché giunga a noi l'amore del Padre, e il Padre e lo Spirito glorificano il Figlio risuscitandolo dai morti. La Resurrezione rende la celebrazione eucaristica della Chiesa un evento dossologico tra il Padre e il Figlio poiché è qui che, per obbedienza, il Figlio viene "liquefatto" e riversato nei cuori umani. Von Balthasar è molto chiaro sul fatto che "il liquefarsi eucaristico" di Cristo è una realtà comunionale con effetti comunionali».¹³

La parrocchia nella sua catechesi sull'Eucaristia può richiamare con grande efficacia il concetto implicato dalla meravigliosa espressione "liquefare". Quanto più si riflette su di essa, tanto maggiore appare la straordinaria valenza connotativa che possiede. Meditando il suo ricco significato, si riaffacciano alla mente le parole di Gesù

¹² *Ordinario della Messa*, Acclamazione dopo la Consacrazione.

¹³ K. MONGRAIN, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaeian Retrieval*, cit., 117.

nel ventunesimo capitolo dell'*Apocalisse*: «Io sono l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine. A colui che ha sete darò gratuitamente acqua della fonte della vita» (*Ap* 21, 6). Un'altra reminiscenza, di carattere liturgico: «Ti offriamo, Padre, il pane della vita e il calice della salvezza».¹⁴ Da questa prospettiva possiamo comprendere meglio perché la Chiesa usa i termini “vita” e “salvezza” in questa antichissima preghiera con cui ogni parrocchia dà lode a Dio attraverso l'offerta del pane e del calice eucaristici.

Da questa considerazione dovrebbe anche risultare chiaro che il sacerdozio universale dei laici non è affatto una imitazione sbiadita, pallida del sacerdozio ordinato. L'offerta del culto a Dio da parte dei laici non deve essere banalizzata, ridotta a mera e passiva assistenza al ministro ordinato. Il Concilio, recuperando questa dottrina a lungo eclissata, descrive la feconda complementarità tra sacerdozio ministeriale e universale nella celebrazione dell'Eucaristia: «Gesù Cristo sommo ed eterno sacerdote vuol continuare anche attraverso i laici la sua testimonianza e il suo servizio; perciò li vivifica col suo Spirito e li spinge incessantemente a intraprendere ogni opera buona e perfetta. A coloro infatti che ha unito alla sua vita e alla sua missione, Cristo concede di partecipare anche alla sua funzione sacerdotale, perché abbiano ad esercitare il culto spirituale, a gloria di Dio e a salvezza degli uomini».¹⁵

Emerge con indiscutibile evidenza come questi tre sacramenti inizino il credente a una interpretazione agonistica, combattiva della vita e della storia. Per il battezzato l'ambito della storia costituisce come lo scenario di un dramma di libertà divino-umane. Come risulta chiaro dall'*Apocalisse* e dagli altri testi apocalittici del Nuovo Testamento, «la storia è un'arena di conflitti dove la Chiesa deve combattere per

¹⁴ *Preghiera Eucaristica II*.

¹⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 34.

affermare la sua concezione del bene in mezzo a situazioni di concorrenza, ostilità e opposizione». ¹⁶ I sacramenti dell'iniziazione sono rivelatori della natura e del contesto di combattimento proprio dell'agire cristiano. Concludendo, credo di poter ribadire che per rispondere alle sfide pastorali odierne occorre che la parrocchia impari a offrire una sintesi vitale della fede secondo le modalità che una mistagogia dossologica può offrire. Le contraddizioni e le tensioni della società postmoderna hanno infatti distrutto tutti i tradizionali punti di riferimento. I nostri fedeli laici avanzano nella vita a tentoni, come nella nebbia, intravedendo con molta difficoltà il senso spirituale dell'esistenza. Contemplano il volto di Cristo crocifisso attraverso questa nebbia. Allo stesso tempo essi sperimentano il caos vertiginoso della vita di tutti i giorni, il loro equilibrio e la loro serenità sono messi costantemente alla prova; durante la vita terrena inevitabilmente verranno a trovarsi davanti all'altare della croce. Tuttavia sanno bene che non ha senso scappare, perché al centro della storia sta Cristo vittorioso sulla morte. Essere battezzati nella morte di Cristo non può avere altri significati. Dice san Paolo ai Romani: «Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? [...] perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (*Rm* 6, 3.4b).

¹⁶ K. MONGRAIN, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenaean Retrieval*, cit., 193.

L'Eucaristia: pienezza dell'iniziazione cristiana

ARTURO ELBERTI, S.I.*

La vita e l'identità cristiana, secondo il progetto di Dio sull'uomo che accoglie in sé la sua presenza e la sua azione, culmina inevitabilmente nell'Eucaristia. Il sacramento del Battesimo e il sacramento della Confermazione preparano il credente all'Eucaristia, sacrificio, sacramento e reale presenza del Figlio di Dio fatto uomo, Gesù Cristo nostro Signore. L'Eucaristia appartiene, come elemento costitutivo ed essenziale, all'universo e all'identità cristiana. Questi non sono concepibili, peraltro, senza di essa, come parimenti l'Eucaristia stessa non è concepibile senza di essi.

A quarant'anni dal Concilio Vaticano II si continua a discutere del ruolo della liturgia e dell'Eucaristia nella vita della Chiesa, non tanto come disciplina teologica e dottrinale, quanto come momento celebrativo, sebbene l'assise conciliare avesse dichiarato *apertis verbis* che doveva esserne considerata *culmen et fons*. La stessa Costituzione *Sacrosanctum concilium* aveva preferito alla denominazione generica di liturgia quella di Eucaristia, che poteva vantare una lunga tradizione teologica e magisteriale, in modo particolare se si fa riferimento all'iniziazione cristiana.

Includendo l'Eucaristia nel concetto di iniziazione diventano comprensibili le due immagini di *culmen et fons*, riprese non a caso nei successivi documenti conciliari¹ in relazione all'Eucaristia nell'insieme

* Gesuita, docente di Teologia sacramentaria presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università "Antoniana" di Roma.

¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 11; Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, n. 5; Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 15.

dell'iniziazione cristiana e nel suo momento celebrativo, con una apprezzabile sfumatura rispetto alla tradizione teologica, che si limitava a insistere sulla sola presenza oggettiva di Cristo.

La *Sacrosanctum concilium* afferma che il compito della Chiesa nei confronti dei non credenti consiste nel condurli, mediante la fede e il Battesimo, all'assemblea eucaristica.² Per quanto concerne i credenti, il suo compito è di disporli, mediante la penitenza, ai sacramenti, al regolare appuntamento eucaristico, esortandoli a una vita coerente.³ In tal modo la celebrazione liturgico-eucaristica diviene il momento costitutivo e costruttivo della Chiesa.

Come avviene per il singolo credente, che acquisisce la sua piena fisionomia di cristiano inserito in Cristo e nella Chiesa partecipando per la prima volta all'assemblea eucaristica, culmine della iniziazione cristiana, così si realizza per la Chiesa stessa, che si raccoglie e si costruisce attorno alla celebrazione eucaristica, culmine della propria attività, anzi della propria vita. Il termine "vita", inizialmente escluso dalla commissione conciliare per la *Sacrosanctum concilium*,⁴ è stato invece accolto dai documenti conciliari successivi in rapporto alla Eucaristia.

1. L'EUCARISTIA E L'IDENTITÀ CRISTIANA

Il Vaticano II, dopo aver affermato che «la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e insieme la fonte da cui promana tutta la sua virtù»,⁵ indica nel mistero eucaristico il vertice della liturgia: «Particolarmente dall'Eucaristia deriva in noi come da sorgente la grazia, e si ottiene con la massima efficacia quella santificazione

² Cfr. Id., Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 10.

³ Cfr. *ibid.*, n. 9.

⁴ Cfr. *ibid.*, n. 10.

⁵ *Ibid.*

degli uomini e quella glorificazione di Dio in Cristo verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa».⁶

L'Eucaristia, dunque, è la perfezione dell'iniziazione cristiana e, insieme, la consumazione escatologica della vita cristiana nel suo pellegrinaggio terreno.

All'inizio dell'esistenza cristiana l'azione liturgica presenta una trilogia sacramentale: Battesimo, Confermazione, Eucaristia.⁷ Al termine della vita terrena l'azione liturgica offre parimenti una trilogia sacramentale: Penitenza, Unzione, Eucaristia.

Tra questi due momenti estremi l'Eucaristia costituisce la crescita e la maturazione dell'esistere, del vivere e dell'agire cristiano. All'Eucaristia, infatti, sono finalizzati, e dall'Eucaristia promanano gli altri sacramenti, anche quelli che più specificamente esprimono l'aspetto sociale della compagine ecclesiale, cioè il Matrimonio, segno dell'unione tra Gesù Cristo e la Chiesa, e l'Ordine nei suoi vari gradi, segno della mediazione di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, pastore e maestro.

In questa prospettiva possiamo comprendere come il cammino dell'iniziazione cristiana si completi con il sacramento dell'Eucaristia:

- il *Battesimo*, ottenuta la remissione dei peccati, ci fa figli di Dio, nuove creature rinate dall'acqua e dallo Spirito, membri della Chiesa, partecipi della dignità regale-profetica;
- la *Confermazione*, che ci segna con il dono dello Spirito Santo, ci conferisce una più profonda configurazione a Cristo e una nuova effusione di Spirito Santo, per renderci capaci di portare al mondo la

⁶ *Ibid.*

⁷ *Rituale Battesimo dei bambini*, versione italiana, *Introduzione generale*, nn. 1-2, 15-16; *Ordo baptismi parvulorum* (editio typica latina), *Praenotanda generalia*, nn. 1-2, 7; *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, versione italiana, *Introduzione generale*, nn. 1-2, 17-18; *Ordo initiationis christianae adultorum* (editio typica latina), *Praenotanda generalia*, nn. 1-2, 7.

testimonianza dello Spirito fino alla piena maturità del Corpo di Cristo. Donandoci la dignità del sacerdozio regale, ci prepara ad offrire al Padre il vero culto spirituale instaurato dal Figlio con l'Incarnazione e il mistero pasquale;

– l'*Eucaristia* ci fa celebrare e partecipare in pienezza il Sacrificio del Signore, vero culto in Spirito e Verità, nella comunione alla Carne e al Sangue del Figlio dell'Uomo, per ricevere la vita eterna e manifestare l'unità del popolo di Dio.⁸

Nella celebrazione eucaristica, in quanto azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente organizzato, culminano sia l'azione con cui Dio santifica il mondo in Cristo, sia il culto che gli uomini rendono al Padre, adorandolo per mezzo di Cristo Figlio di Dio.⁹ Oggi il magistero sottolinea la necessità che sia sempre preservata l'unità profonda e dinamica del mistero eucaristico, il suo carattere di azione sacra per eccellenza.¹⁰

2. CONFERMAZIONE E EUCARISTIA

Nell'attuale dibattito sulla Confermazione in relazione ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, teologi e liturgisti hanno espresso posizioni molto diverse, ora partendo da argomenti di tradizione, ora da qualche problematica teologica, ora da preoccupazioni pastorali.¹¹

⁸ Cfr. *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, ed. it. a cura della Conferenza Episcopale Italiana, n. 1.

⁹ *Instructio generalis missalis romani* (1970), n. 1.

¹⁰ Cfr. lettere encicliche *Mediator Dei* (1947) e *Mysterium fidei* (1965); istruzioni *Eucharisticum mysterium* (1967) e *Instructio generalis missalis romani* (1970); lettera *Dominicae cenae* (1980). Sull'argomento vedere anche L. RENWART, *L'Eucharistie à la lumière des documents récents*, in: *Nouvelle revue théologique* (NRT) 89 (1987), 225-286.

¹¹ Cfr. A. ELBERTI, *Testimoni di Cristo nello Spirito*, in: *Riscoprire la Confermazione*, a cura del Pontificum Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 35-81. In questo volume, il testo si trova alle pp. 119-165.

Siamo dell'opinione che si può contribuire alla soluzione del problema solo seguendo una via liturgica che riconnetta la Confermazione al Battesimo e all'Eucaristia, rispettivamente principio e termine dell'iniziazione cristiana. L'unità del ciclo di iniziazione è l'elemento tradizionale che ha valore dogmatico e le preoccupazioni di ordine pastorale dovrebbero obbedire a questa struttura liturgica immutabile. Inizialmente la Commissione centrale preconciare prese questa via, elaborata nello schema relativo al sacramento della Confermazione: «La Confermazione è il secondo sacramento della vita cristiana. Esso è, per così dire, il completamento del Battesimo e la preparazione alla Comunione».¹²

In questo senso, la Confermazione abilita pienamente il cristiano alla partecipazione attiva, in quanto completa il Battesimo e prepara all'Eucaristia. Seguono questa linea alcune confessioni protestanti che differiscono la Comunione dopo la Confermazione, al dodicesimo anno di età: «La Chiesa *conferma* coloro che essa considera già come suoi membri, e in segno di ciò, li invita ormai a partecipare alla Santa Cena».¹³

L'orientamento della Confermazione verso l'Eucaristia risulta evidente partendo dal pensiero patristico e teologico. Quando i Padri dichiarano i fedeli pronti a partecipare alla mensa del Corpo e del Sangue del Signore, suppongono sempre che essi siano già confermati, dal momento che non intendono che un cristiano sia veramente tale e pienamente inserito nella Chiesa, corpo mistico di Cristo, se non quando è confermato.

Se tutti i sacramenti sono orientati all'Eucaristia, solo la Confermazione non avrebbe questa finalità, al punto da differirla dopo la

¹² *Comptes rendus des travaux de la III session de la Commission centrale*, in: "La Documentation Catholique" 1370 (18 février 1962), 237; cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica* (1948-1975), Roma, CLV 30, 1997, 596-607.

¹³ Cfr. L. VISCHER, *La confirmation au cours des siècles*, Neuchâtel 1959, 87.

prima Comunione? Non basta giustificarsi affermando che è sufficiente inserirla nella celebrazione eucaristica o che il *prima* e il *poi* non tolgono niente all'orientamento verso l'Eucaristia, perché si tratta del ciclo dell'iniziazione cristiana, cioè di una progressiva introduzione al mistero, che implica necessariamente una successione temporale e non un puro e semplice legame logico.

L'orientamento della Confermazione verso l'Eucaristia può essere compreso anche partendo da ciò che le è più specifico: il legame con lo Spirito Santo. Il confermato, avendo ricevuto lo Spirito, è idoneo a partecipare in pienezza al culto eucaristico come sacrificio della nuova Alleanza e può rivivere la sua grazia pentecostale in modo comunitario. È reso *naturaliter* partecipe di quella pienezza di riattualizzazione che si realizza nell'Eucaristia, in modo particolare nella celebrazione domenicale, giorno dell'Alleanza e nuova Pentecoste.

Si vera sunt exposita, seguono necessariamente tre conseguenze: l'Eucaristia è il coronamento e la pienezza della iniziazione cristiana; la Confermazione non può e non deve essere celebrata dopo di questo grande sacramento; l'età non può sovvertire l'ordine salvifico voluto da Cristo per la Chiesa.

3. EUCARISTIA E INIZIAZIONE CRISTIANA: SGUARDO STORICO E SIGNIFICATO TEOLOGICO

a) *La prima Eucaristia*

Eucaristia battesimale, prima Eucaristia, prima Comunione, Messa di prima Comunione: sono termini usati per designare lungo i secoli la prima partecipazione dei battezzati al mistero eucaristico. Le preoccupazioni odierne sembrano riguardare la preparazione e la forma celebrativa, presupponendo il momento o l'età del candidato (otto anni circa) secondo la normativa di Pio X, trascurando il significato teologico dell'Eucaristia.

È opportuno soffermarsi su questo problema, prima con un rapido *excursus* storico, per identificarne le cause, poi con un accenno alla proposta attuale della Chiesa Cattolica.

Uno sguardo alla storia

Fin dalla seconda metà del secondo secolo troviamo testimonianze esplicite di un'Eucaristia che conclude la celebrazione battesimale: il rigenerato nell'acqua e nello Spirito completa la sua "iniziazione" con l'accoglienza da parte della comunità cristiana attorno alla mensa eucaristica. San Giustino descrive distintamente l'Eucaristia battesimale da quella domenicale. Dopo di lui le informazioni si moltiplicano con la descrizione di alcuni riti (bacio santo, offerte, ecc.) come dell'intera veglia pasquale, soprattutto nei testi di catechesi patristica che spiegano il mistero e le singole parti della celebrazione. Il neofita dopo la celebrazione pasquale è entrato a pieno titolo nella "famiglia" di Dio e scandirà le sue settimane partecipando ogni domenica alla cena del Signore. La prassi vale sia per gli adulti sia per i bambini: se questi sono "infanti" ricevono l'Eucaristia con alcune gocce di vino mediante un cucchiaino o succhiando il dito del diacono immesso nel calice. Ai bambini battezzati, sia pure non ancora *consignati* (cresimati) dal vescovo, è sempre data la Comunione considerata necessaria alla salvezza, al pari del Battesimo, secondo le parole di Gesù riportate da Giovanni: «se uno non rinasce [...] se uno non mangia la mia carne...» (Gv 3, 3; 6, 53). L'Eucaristia è intesa come nutrimento di vita e di immortalità, partecipazione con l'*ecclesia* alla cena del Signore.

Già nel III secolo la struttura celebrativa appare definita nei suoi tratti fondamentali: l'iniziazione sacramentale comprende, insieme con il Battesimo, la celebrazione della Confermazione e dell'Eucaristia. Nel IV e V secolo, i riti battesimali riceveranno un arricchimento espressivo e, in alcune Chiese, saranno integrati da qualche novità celebrativa, come ad esempio l'apertura del battistero, il rito dell'*effetà*,

la lavanda dei piedi, la lampada accesa, mentre la celebrazione della prima Eucaristia sarà meglio precisata nelle composizioni dei suoi riti.

Subito dopo il Battesimo seguivano i riti postbattesimali, e qui le differenziazioni tra le Chiese non sono poche.¹⁴ I riti principali sono due: l'imposizione delle mani con l'unzione crismale e il rito della veste bianca.

L'iniziazione sacramentale terminava con la celebrazione eucaristica: sovente i neofiti, usciti dal battistero, entravano in corteo nella sala dell'Eucaristia, accolti dalla comunità dei fedeli. Occupavano il posto a loro riservato e per la prima volta prendevano parte alla celebrazione dell'Eucaristia, cominciando con l'offertorio. Con la celebrazione dell'Eucaristia il neofita completava la sua partecipazione al mistero pasquale ed era pienamente inserito nella Chiesa. Durante la settimana di Pasqua, secondo le testimonianze del IV e V secolo, ordinariamente i neobattezzati venivano introdotti alla comprensione dei misteri celebrati nella veglia pasquale attraverso alcune catechesi, di regola tenute dal vescovo. Infine, come ci ricorda Agostino, nella domenica *in albis* i neofiti, deposte le loro vesti bianche e abbandonati i posti a loro riservati, si mescolavano alla moltitudine dei fedeli: «Oggi i nostri nuovi nati si riuniscono agli altri fedeli e volano, per così dire, fuori del nido».¹⁵

Fino al V secolo la solenne celebrazione battesimale avveniva di regola nella chiesa principale. Era presieduta dal vescovo, con la collaborazione di presbiteri e diaconi e, in alcune chiese, di diaconesse. Era sempre preservata la celebrazione unitaria dei tre sacramenti – Battesimo, Confermazione e Eucaristia.

Con il secolo XII si assiste a un duplice mutamento dalle conseguenze impreviste: separazione totale dal Battesimo e privatizzazione dell'Eucaristia, ormai non più battesimale. *In primo luogo* si

¹⁴ R. CABIÉ, *L'iniziazione cristiana*, in: *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, a cura di A.G. MARTIMORT: *I sacramenti*, Brescia 1987, III, 51-81.

¹⁵ AGOSTINO DI IPPONA, *Discorso* 376/A, 2.

insegna che l'Eucaristia non è necessaria alla salvezza, e questo in base a un testo falsamente attribuito a sant'Agostino (composto invece da Floro di Lione): accolto nelle collezioni canoniche, il testo entrerà poi nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo. *In secondo luogo* l'Eucaristia è presentata non più come nutrimento, ma come rimedio per i peccati. Ci si comunica perché si è peccatori, si è malati e perciò si ha bisogno di grazia. L'età più adatta sembra quella della ragione, previo un periodo di preparazione. Così disporrà il Concilio Lateranense IV del 1215: confessione e Comunione a Pasqua per chi ha raggiunto l'età della ragione. L'assise rese obbligatoria la Confermazione a partire dall'età di discrezione.¹⁶ Veniva perciò proibita la Comunione ai neonati, con la conseguenza che i sacramenti dell'iniziazione cristiana vengono a trovarsi ormai slegati fra loro, sovvertendo l'ordine tradizionale. La Confermazione, infatti, sarà celebrata spesso dopo la Penitenza e l'Eucaristia. Come abbiamo accennato in precedenza, la Chiesa antica invece non ammetteva che la partecipazione al corpo eucaristico di Cristo fosse accordata a chi non era stato ancora segnato dal sigillo dello Spirito.

Nello stesso periodo era scomparsa la Comunione al calice (in seguito vietata) e l'Eucaristia, identificata con la persona di Cristo, diventava oggetto di culto. Ai bambini piccoli si negherà la Comunione eucaristica (il Concilio Tridentino condanna chi la ritiene necessaria) perché ormai viene richiesta un'adeguata catechesi. Compare il nuovo termine di "prima Comunione", e prevale la dimensione intimistica: non più un diritto né un bisogno, ma un premio e una conquista. In questo clima si svilupperà il giansenismo, che favorirà lo spostamento della prima Comunione verso i dodici-quattordici anni, specialmente

¹⁶ CONCILIO LATERANENSE IV, can. 21; in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 245.

in Francia. Qui, a partire dal secolo XVII, si instaura la “festa di prima Comunione”, con rituale sontuoso (processione, abbigliamento, canti, ricordini, pranzi, ecc.), preceduta da un’intensa preparazione in gruppo, con ritiri organizzati da alcune congregazioni religiose, come i lazzaristi, i sulpiziani, i gesuiti. Deve essere “il più bel giorno della vita”, ma può essere anche un sacrilegio e un giudizio, perciò subentra la previa confessione generale.

Pio X con il decreto *Singolari* del 1910 e altri precedenti interventi,¹⁷ partendo dall’ottica che la Comunione aiuta il bambino a formarsi, la riconduce all’età della ragione, verso gli otto anni, quando i bambini sono in grado di discernere il corpo di Cristo, provocando forti reazioni negative negli episcopati francese e tedesco (in Francia si distinguerà tra Comunione “privata” e Comunione “solenne”). Il cambiamento provoca un nuovo adattamento per l’età della Confermazione, se si considera che questa deve essere conferita in un momento di maggiore maturità. La Confermazione, che poteva essere differita all’età di dodici anni, al momento della prima Eucaristia, viene a trovarsi dopo “la prima Comunione”. Per non dimenticare che l’Eucaristia è il culmine dell’iniziazione cristiana, si istituì la “Comunione solenne”.

Il significato teologico: la proposta attuale

L’aspetto di culmine dell’iniziazione è stato vigorosamente messo in risalto a partire dal Concilio Vaticano II e dalla riforma liturgica. Tutti i documenti conciliari e postconciliari, senza la minima eccezione, fino al *Catechismo della Chiesa Cattolica*, compresi i catechismi della

¹⁷ Cfr. PIO X, *Sull’istruzione dei fanciulli alla Prima comunione*, ASS XXXVII (1904-1905), 425-432; *Sacra Tridentina Synodus*, ASS XXXVIII (1905-1906), 400-406; cfr. anche CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Sull’età della prima Comunione*, AAS II (1910), 577- 583.

Conferenza Episcopale Italiana,¹⁸ ribadiscono l'unità e la successione dei tre sacramenti e assegnano all'Eucaristia il significato o il ruolo di vertice e di sorgente della vita cristiana. La prassi però è ancora in attesa di accogliere questi insegnamenti limitandosi a cambiare semplicemente la designazione del rito in "Messa di prima Comunione" e di riorganizzare la catechesi. Eppure, *se non si arriva al recupero del suo valore iniziatico*, a costo di rivedere l'età del candidato, continueremo a vivere il dramma dell'incomprensione del mistero eucaristico nei giovani, della sua ininfluenza nella vita, dell'allontanamento progressivo ma inesorabile da questo sacramento, fonte della nostra fede.

b) *L'Eucaristia origine e compimento dell'iniziazione nella dottrina di san Tommaso*

La nostra breve esposizione del "primato eucaristico" è espressa in sintesi teologica nel pensiero di san Tommaso, giustamente considerato l'apogeo dell'assioma: *Eucaristia culmen et fons*.

Il primato eucaristico

Sulla base di una rilettura del *De ecclesiastica hierarchia* dello Pseudo Dionigi, Tommaso formula alcune tesi sul primato eucaristico che potremmo così sintetizzare:

- l'Eucaristia è *telentè telentòn*, (*iniziazione delle iniziazioni*) ovvero perfezione delle perfezioni e compimento di tutti i sacramenti;¹⁹
- nell'amministrazione di tutti gli altri sacramenti il vertice e l'apogeo del rito è la celebrazione eucaristica;²⁰
- se nell'ordine della preparazione viene prima il Battesimo

¹⁸ CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE DELLA C.E.I., Nota pastorale *L'iniziazione cristiana. 1 e 2 Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, 1997 e 2001.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 75, a. 1.

²⁰ *Ibid.*, q. 65, a. 3 e q. 63, a. 6.

dell'Eucaristia, nell'ordine dell'intenzione l'Eucaristia precede il Battesimo;²¹

– infine, la necessità dell'Eucaristia ha una ragione diversa rispetto a quella del Battesimo e di tutti gli altri sacramenti.²²

Sull'ultima affermazione torneremo tra breve, per coglierne e sottolinearne il valore esemplare. Dalla sommaria considerazione di queste argomentazioni, risulta già evidente una consistente convergenza di questa lettura tomista con la linea interpretativa complessiva da noi assunta.²³

Il sacramento “più importante”

Due conferme ulteriori ci vengono da un attento esame di due articoli della *Summa Theologiae*, che offrono una geniale soluzione del problema.

Siamo alle ultime battute del *De sacramentis in genere*, dove ci si occupa *de numero sacramentorum* (*pars* III, *quaestio* 65). Dopo aver proposto alcune argomentazioni a favore del “settenario” nei primi due articoli, Tommaso nell'articolo 3 si chiede *utrum sacramentum Eucharistiae sit potissimum inter sacramenta* (se il sacramento dell'Eucaristia sia il più importante tra i sacramenti). L'Aquinate risponde positivamente adducendo tre argomenti: solo nell'Eucaristia Cristo è presente in modo sostanziale, mentre negli altri sacramenti è presente per partecipazione; tutti gli altri sacramenti tendono all'Eucaristia *come al loro fine*; il terzo motivo è d'ordine rituale: infatti quasi tutti gli altri sacramenti si celebrano nell'Eucaristia e, comunque, con l'Eucaristia si compiono.

²¹ *Ibid.*, q. 73, a. 5, ad. 4.

²² *Ibid.*, q. 65, aa. 3-4; q. 73, a. 3 c.

²³ A. GRILLO, *Eucaristia “culmen et fons”: il sacramento più importante*, in: AA.VV., *L'Eucaristia. Cristo sorgente di vita per l'umanità*, Milano 2000, 116-117.

Il *corpus* dell'articolo prepara ulteriori argomenti che troviamo nelle risposte alle tesi contrarie, in particolare nell'*ad secundum* e nell'*ad quartum*. L'*ad secundum* – che discute la tesi secondo cui più importanti sarebbero i sacramenti conferiti da un ministro più importante (Confermazione e Ordine) – si chiude con la seguente affermazione: «*per sacramentum vero Eucharistiae non deputatur homo ad aliquod officium: sed magis hoc sacramentum est finis omnium officiorum*» (attraverso il sacramento dell'Eucaristia non viene dato all'uomo un qualche dovere: ma piuttosto questo sacramento è il fine di tutti i doveri).

c) *Il Concilio di Trento*

È noto che l'opera dottrinale del Concilio di Trento, premessa la sessione sul peccato originale e quella sulla giustificazione, si svolse tutta sui sacramenti, tra i quali più ampiamente discusso fu il *sacramento dell'Eucaristia* e il *Sacrificio della Messa* (quest'ultimo sul piano dottrinale della prassi culturale e celebrativa). Il tutto in tre lunghe sessioni: *Decreto sulla SS. Eucaristia* (1551), *Dottrina sulla Comunione sotto le due specie e sulla Comunione dei bambini* (1562), *Dottrina sul Sacrificio della Messa* e *Decreto sulla concessione del calice* (ai laici) (1562). Il Concilio fu, come ogni Concilio, punto di arrivo e punto di partenza.

Punto di arrivo perché in esso confluirono tutti i dati della tradizione. Il Concilio infatti non durò fatica a formulare il dato di fede a proposito del sacramento, in quanto riguardava la presenza del Corpo e del Sangue di Cristo (istituzione del convito sacro): era attestato chiaramente dalla Scrittura e dalla Tradizione. Non altrettanto facile era invece definire come la fede venisse espressa dalla *prassi celebrativa*, che nella Chiesa dell'epoca tridentina era così fortemente centrata sull'Eucaristia. Proprio sulla “prassi eucaristica”, infatti, la “riforma” dei protestanti aveva indirizzato le critiche più feroci, perché per loro la “prassi celebrativa e culturale” rivelava come i cattolici non avessero una esatta cognizione del sacramento.

Il Tridentino fu anche *punto di partenza*, perché rappresentò un rilancio nella vita della Chiesa. Il tema “Eucaristia” in quanto sacrificio acquistò importanza e dimensioni mai viste prima.

Non va dimenticato che la prospettiva dottrinale del Concilio era dominata dagli errori emersi soprattutto nel movimento di riforma dei protestanti; in questa chiave vanno lette le decisioni dottrinali: esse da sole non possono darci una visione completa di tutta la realtà eucaristica e restano condizionate dagli schemi culturali e razionali del tempo.

Apologia della prassi celebrativa

Il Concilio afferma l'assoluta superiorità dell'Eucaristia sugli altri sacramenti. Perciò non deve necessariamente essere *distribuito tutto* ai fedeli, ma può essere *conservato* nel sacrario, sia per essere *portato agli infermi*, sia per essere *adorato* con pieno culto di latria (quale si deve a Dio), portandolo *in processione* e *esponendolo* alla pubblica adorazione.

Sul *modo* di ricevere la Comunione, il Concilio difende l'uso che siano i sacerdoti a distribuirla ai laici, mentre sul problema delle specie eucaristiche il Concilio non si appellò a un principio di fede, ma di “consuetudine”, limitandosi a difendere “la consuetudine della sola specie del pane”, senza agire direttamente contro coloro che seguivano la prassi della Comunione sotto le due specie. Sul piano della *prassi celebrativa*, il Concilio pur non ignorando gli abusi gravissimi che erano stati introdotti, fu costretto ad assumere una posizione apologetica. Ad esempio, di fronte a celebrazioni dell'Eucaristia affollatissime, nelle quali però solo il celebrante riusciva a comunicarsi, il Concilio giustifica teologicamente la cosa, senza sottolineare l'importanza per i fedeli di comunicarsi. Lo stesso criterio fu adottato anche per il *Decreto sulla non obbligatorietà dei bambini alla Comunione sacramentale*.²⁴

²⁴ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995, nn. 1730 e 1734.

d) *Il Concilio Vaticano II*

La *Sacrosanctum concilium* ai numeri 64-71 ristabilisce il catecumenato degli adulti e indica i criteri per la riforma dei riti del Battesimo e della Confermazione. Parlando di quest'ultimo, il Concilio vuole che «appaia più chiaramente la sua connessione con tutta l'iniziazione cristiana». ²⁵ Pur evitando formulazioni strettamente dottrinali sull'Eucaristia, il Vaticano II ha affrontato l'argomento nel contesto più ampio riguardante la Chiesa, gli altri sacramenti e, soprattutto, l'iniziazione cristiana. Sul rapporto Chiesa-Eucaristia (ricorrente circa quaranta volte) il Concilio afferma: «Per mezzo del Battesimo infatti siamo resi conformi a Cristo [...] Nella frazione del pane eucaristico partecipando noi realmente al corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi [...] Così noi tutti diveniamo membra di quel corpo». ²⁶ «Tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato, sono strettamente uniti alla sacra Eucaristia e ad essa ordinati [...] Per questo l'Eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione, cosicché i catecumeni sono introdotti a poco a poco alla partecipazione dell'Eucaristia, e i fedeli già segnati dal sacro Battesimo e dalla Confermazione, sono pienamente inseriti nel corpo di Cristo per mezzo dell'Eucaristia». ²⁷

Altrove, poi, sottolinea: «L'indole sacra e la struttura organica della comunità sacerdotale vengono attuate per mezzo dei sacramenti e delle virtù. I fedeli, incorporati nella Chiesa col Battesimo, sono deputati al culto della religione cristiana dal carattere battesimale e, essendo rigenerati per essere figli di Dio [...] con il sacramento della Confermazione vengono vincolati più perfettamente alla Chiesa,

²⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 71.

²⁶ ID., Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 7.

²⁷ ID., Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

sono arricchiti di una speciale forza dallo Spirito Santo [...] partecipando del sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e sé stessi con essa».²⁸ «Il Battesimo quindi costituisce il vincolo sacramentale dell'unità, che vige tra tutti quelli che per mezzo di esso sono stati rigenerati. Tuttavia il Battesimo di per sé è soltanto l'inizio e l'esordio, poiché esso tende interamente all'acquisto della pienezza della vita in Cristo. Pertanto il Battesimo è ordinato all'integrale professione della fede, all'integrale incorporazione nell'istituzione della salvezza, come lo stesso Cristo ha voluto e, infine, alla integrale inserzione nella Comunione eucaristica».²⁹ «Siano riveduti ambedue i riti del Battesimo degli adulti, sia quello semplice sia quello più solenne, tenuto conto della restaurazione del catecumenato; e sia inserita nel *Messale romano* una Messa propria "Nel conferimento del Battesimo"».³⁰

e) *L'Eucaristia oggi*

Per definire la natura del primato eucaristico distingueremo due diversi e correlativi livelli:

– come *sacramento della iniziazione* o, secondo una terminologia più tradizionale, come *sacramento maggiore* (assieme al Battesimo), l'Eucaristia acquisisce un primato rispetto agli altri quattro sacramenti "minori". Non si deve dimenticare che il Concilio di Trento ha stabilito non solo il «numero dei sacramenti»,³¹ ma anche la non uniformabilità dei sette su un unico metro, e anzi la non uguaglianza e la maggiore dignità di alcuni rispetto ad altri;³²

²⁸ Id., Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 11.

²⁹ Id., Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 22.

³⁰ Id., Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 66.

³¹ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, cit., n. 1601.

³² *Ibid.*, n. 1603.

– anche nei confronti del Battesimo e della Confermazione, l'Eucaristia rappresenta il *culmen* e la *fons*. Non si deve dimenticare che, anche se la formula è di recente passata a definire la qualità del rapporto *tra la liturgia e l'azione della Chiesa*,³³ essa nasce originariamente per indicare il rapporto tra Eucaristia e il resto della liturgia della Chiesa cristiana.

4. L'EUCARISTIA PIENEZZA DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA

a) *I riti dell'iniziazione cristiana*

Il rinnovamento evangelizzatore e catecumenale della Chiesa Cattolica e il movimento ecumenico hanno valorizzato il ruolo dell'iniziazione e il valore inestimabile del Battesimo degli adulti.³⁴ Battesimo, Confermazione ed Eucaristia, afferma il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, «sono così intimamente tra loro congiunti, che portano i fedeli a quella maturità cristiana per cui possono compiere, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria del popolo di Dio».³⁵

Come abbiamo constatato, l'iniziazione cristiana non è solo battesimale, ma eucaristica. «I sacramenti del Battesimo, della Confermazione e della santissima Eucaristia sono tra loro talmente congiunti – afferma il nuovo *Codice di diritto canonico* – da essere richiesti insieme per la piena iniziazione cristiana».³⁶ Secondo Tillard, l'iniziazione comprende «il catecumenato, i riti liturgici propri del Battesimo e della Confermazione e, per ultimo, il sacramento per eccellenza, l'Eucaristia».³⁷ L'Eucaristia è la meta del catecumenato e il punto di partenza, un'iniziazione

³³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 10.

³⁴ Cfr. D. LAMARCHE, *Le baptême, une initiation?* Montreal-Paris 1984.

³⁵ *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, n. 2.

³⁶ *Codice di diritto canonico*, can. 842, § 2.

³⁷ J.M.R. TILLARD, *Los sacramentos de la Iglesia*, cit., 396.

continua. D'altra parte, l'iniziazione cristiana non si riduce all'elemento liturgico-sacramentale. L'iniziazione «deve essere oltretutto intesa – afferma Regli – come crescita di una persona nella fede cristiana, nella comunione della fede, nell'esistenza cristiana, come l'esercizio e il familiarizzarsi con l'essere cristiano pieno e convinto (ortoprassi cristiana) dentro la Chiesa».³⁸ La piena iniziazione cristiana si consuma con la partecipazione all'Eucaristia della comunità cristiana e nella missione della comunità stessa dei credenti.

Come il Battesimo e la Confermazione sono sacramenti *puntuali* o unici (la loro ripetizione è sempre stata rigorosamente proibita) l'Eucaristia è un sacramento *duraturo* o ripetitivo. Tra la prima Comunione e il viatico, ultimo sacramento, si succedono diversi tipi di eucaristie o di comunioni, con accenti particolari a seconda che si tratti di bambini non confermati, giovani che si cresimano o adulti che si battezzano, dopo aver seguito un catecumenato in senso stretto. Evidentemente, benché la prima Comunione sia importante, più importante è la “Comunione frequente” o, se si preferisce, la partecipazione piena, cosciente e attiva alla celebrazione comunitaria eucaristica.

Gli elementi fondamentali dell'iniziazione possono essere così sintetizzati: legame concreto, dinamico ed efficace con Cristo risuscitato (fede); cambiamento di vita e perdono dei peccati (conversione); sigillo dello Spirito Santo (dono); vita comunitaria ecclesiale (*koinonìa*); servizio nel mondo (*diakonia*).

Linguaggio dell'Eucaristia

L'azione liturgica celebrata dai cristiani, settimanalmente o giornalmente, all'origine si chiamò *frazione del pane* (Luca) o *cena del Signore* (Paolo). Più tardi venne designata *Eucaristia*, termine che corrisponde

³⁸ S. REGLI, *El sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano*, in: *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1984, 286.

all'azione di grazie, il corpo centrale della celebrazione. In seguito fu chiamata *Messa*, dal commiato latino «*Ite, missa est*». Oggi si torna a chiamare la Messa con l'eccellente termine di *Eucaristia*.³⁹

L'Eucaristia è cena di fratelli nel Signore: il cristianesimo è religione della parola (Bibbia) e del pasto (Eucaristia) in fraternità (comunità o Chiesa) come servizio al mondo (ministero) per la sua salvezza.

L'Eucaristia è sacrificio redentore di Gesù Cristo: la morte di Gesù è il sacrificio pasquale escatologico e l'Eucaristia è il sacramento del sacrificio di Gesù. La celebrazione eucaristica non è memoria di una morte generica, ma memoria della morte salvifica e profetica di Gesù, giustificata nell'azione pasquale. Con la risurrezione del Figlio, Dio costituisce come Messia e Signore chi, nel suo messianismo e nella sua signoria, fu condotto a morire per tutti, in difesa dell'amore e della giustizia, quintessenza del regno.

L'Eucaristia è azione di grazie al Padre: ringraziare è riconoscere la gratuità del dono, concetto niente affatto scontato nel nostro contesto culturale che tende a enfatizzare piuttosto il concetto di "diritto". *Eucaristia* corrisponde esattamente ad *azione di grazie*; deriva dalla radice *char-* (gioia, o tutto quello di cui ci si rallegra) e dal prefisso *eu* (bene, buono, giusto e conveniente). Equivale, d'altra parte, a lode (dal verbo *ainèò*, che significa menzionare, promettere, fare voti, approvare o applaudire). Tutta la liturgia, d'altronde, è benedizione, lode, dossologia. La benedizione è innanzi tutto un dono di Dio. Dio benedice e la sua benedizione è vita. I figli, ad esempio, sono una benedizione di Dio. Il cristiano nella liturgia restituisce a Dio la benedizione che il Signore gli ha già elargita. È adorazione quando diventa un atteggiamento ininterrotto.

³⁹ Per una conoscenza semplice e documentata, cfr. P. JOUNEL, *La misa, ayer y hoy*, Barcelona 1988, trad. it. *La Messa ieri e oggi*, Brescia 1988; C. FLORISTÁN, *La teología y pastoral de la Eucaristía: La comunidad eucarística*, in: *Los sacramentos hoy: teología y pastoral*, XIII Giornata della pastorale educativa, Madrid 1982, 27-51.

L'Eucaristia è memoriale della nuova alleanza: alleanza è un concetto chiave della Bibbia, esprime le relazioni tra Dio e il suo popolo. Equivale a “decisione irrevocabile” o a impegno di uno a favore di molti. Così sono i patti di Jahvè con Noè (*Gn* 6, 18), Abramo (*2 Re* 13, 23) e Davide (*Ger* 33, 20-21), o le alleanze di Dio con il popolo (*Es* 34). La storia dell'alleanza è una storia definitiva di salvezza, anticipazione del Vangelo dacché crea una comunità di vita definita a partire dalla fedeltà a Dio. La seconda o “nuova” alleanza, preannunciata da Geremia (31, 31), diventa effettiva grazie al sacrificio di Cristo (*Eb* 9, 15). Nei quattro racconti dell'ultima cena, il concetto di alleanza è centrale (*1 Cor* 11, 25; *Mc* 14, 24; *Mt* 26, 28; *Lc* 22, 20), sempre unito alla formula della coppa, per la sua connessione con il sangue. Marco e Matteo attualizzano l'espressione ebraica “sangue dell'alleanza”. Alleanza e regno di Dio sono concetti correlati: memoriale e profezia in azione, simbolizzata nell'agape fraterna, ultima cena ed Eucaristia cristiana. Gli effetti sono evidenti: perdono e salvezza liberatrice, così come evidenti sono le esigenze derivate dalla fedeltà a un impegno nell'edificazione del regno di Dio. La nuova alleanza si traduce in missione o evangelizzazione liberatrici.⁴⁰

L'Eucaristia è presenza reale di Cristo: il senso di questa affermazione si avverte negli scritti neotestamentari relativi alla cena del Signore o alla frazione del pane. La tradizione cristiana ha sempre ammesso questa presenza in virtù della *epiclesi* o invocazione al piano santificatore dello Spirito Santo. Oggetto di discussione è stato il *modo* di quella presenza, interpretato secondo concezioni filosofiche e teologiche diverse. La presenza di qualunque essere umano si può manifestare in svariati modi: per mezzo di un regalo, d'una lettera, d'un messaggio, di una conversazione telefonica, o – oggi – tramite un video

⁴⁰ A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963.

o diretta spaziale. Cristo, invece, si fa presente tra i cristiani “solo” in due modi: quando essi si riuniscono nel suo nome e quando qualcuno pratica il comandamento della carità in soccorso dei derelitti. In modo particolare, il Signore si fa presente nella celebrazione dell'Eucaristia, che è riunione dei credenti, dove la mensa simbolizza la totalità della carità. Il pane (il suo corpo) e il vino (il suo sangue) sono la sua Persona completa in modo reale, non meramente intenzionale. Si tratta di un segno efficace di comunione, in cui Cristo è presente e attivo.⁴¹

Le spiegazioni relative alla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia hanno oscillato tra due poli: l'*ultrarealismo*, che intendeva la presenza in modo quasi fisico, e il *puro simbolismo*, che la riduceva a una mera rappresentazione simbolica o allegorica, priva quindi di effettività. Per spiegare il cambiamento del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Gesù, i padri greci parlavano di “trasformazione sostanziale” in senso ontologico. Verso l'undicesimo secolo, il termine *sustanziazione* si andò affermando, recepito dalla Scolastica attraverso le categorie aristoteliche di “sostanza” e di “accidente”, apprese da innumerevoli generazioni di cattolici attraverso i catechismi.

In alcuni settori della teologia contemporanea legati alla filosofia simbolica o esistenzialista, si preferisce parlare di *transignificazione* o *transfinalizzazione*: il pane e il vino sono realtà correlate all'uomo, il loro nucleo basilare sta nella “relazionalità”. Quindi, con la preghiera eucaristica si muta il contesto relazionale del pane e del vino, che diventano alimenti della vita eterna, doni divini, simboli sacramentali del Cristo presente autodonantesi. In questo modo però la concretezza della fede si riduce a una dimensione puramente mentale. Negando la presenza reale di Cristo, l'Eucaristia si riduce a “collezione” religiosa di ricordi psicologici, psicodramma messo in scena senza

⁴¹ Cfr. il *Rapport Final* della Commissione internazionale anglicana-cattolico-romana, *Jalons pour l'Unité*, Paris 1982, o un commento espresso da P. PARRÉ, *L'Eucharistie dans le Rapport Final d'ARCIC I*, in: *Irénikon* 57 (1984), 469-489.

coinvolgimento personale degli attori, cibo condiviso senza efficacia sacramentale o preghiera di credenti senza epiclesi dello Spirito Santo. Mentre negli altri sacramenti non cambiano gli elementi materiali, nell'Eucaristia si verifica un cambiamento di sostanza, significativo ed escatologico, nel pane e nel vino: Cristo stesso, con la sua offerta e il dono totale di sé.

b) *I sacramenti pasquali*

Il primo sacramento della fede è il Battesimo. Ciò vuol dire, in primo luogo, che la fede rappresenta una condizione per poter ricevere il Battesimo. La fede cristiana che riconosce il Dio di Gesù Cristo attraverso la testimonianza della Chiesa conosce l'uomo nel profondo del suo essere. La fede è strettamente legata alla conversione. In secondo luogo, il Battesimo è sigillo e conferma della fede. La Chiesa riconosce la professione di fede del candidato e ritiene valida la sua richiesta di essere battezzato, introducendolo nella comunità. Il Battesimo sigilla la fede del neofita e la conferma pienamente mediante il sacramento.

L'iniziazione sacramentale costituita dal binomio Battesimo-Confermazione, giunge alla sua pienezza con la *prima Eucaristia*. Nella catechesi che precede la veglia pasquale, e in quella seguente del tempo pasquale, è necessario sottolineare gli aspetti fondamentali dell'Eucaristia. Mentre Cristo passa dalla morte alla vita, il neofita passa dalla morte del peccato alla vita nuova. La vittoria di Cristo che illumina tutta l'esistenza dell'uomo viene celebrata nell'Eucaristia pasquale, *culmine e fonte di tutta la vita cristiana*.

L'ottava pasquale

La grande festa della Pasqua si prolunga per un periodo di cinquanta giorni. È una ottava di domeniche e una settimana di settimane. Questo periodo, chiamato *tempo pasquale* o *cinquantina pasquale*,

commemora Cristo risuscitato, presente nella Chiesa, e lo Spirito Santo, dono-promessa del Padre. Come la quaresima è tempo di prova e di tentazione, la cinquantina è segno di perfezione e di eternità. Dalla fine del IV secolo il significato originario della cinquantina pasquale iniziò a sfumare, e si iniziò a celebrare l'ottava pasquale. All'interno dell'antico ciclo di sette settimane si affermò un nuovo ciclo di otto giorni, con un carattere eminentemente battesimale. Lo scopo primario di questa settimana era di impartire ai neofiti le ultime catechesi, chiamate *mistagogiche*. L'ottava di Pasqua, dunque, è in stretta relazione con l'iniziazione ai sacramenti di quanti sono stati appena battezzati durante la veglia pasquale. Durante le sette domeniche pasquali la liturgia celebra il *messaggio pasquale* della risurrezione del Signore, la *gioia* della Chiesa per la rinata speranza, la *nuova vita* dei neofiti e l'*azione dello Spirito Santo* nella comunità cristiana.

La mistagogia

Il primo contatto con la liturgia battesimale della veglia pasquale doveva risultare ai neofiti troppo simbolico ed espressivo per un'adeguata comprensione. L'esperienza della notte di Pasqua è profonda. Hanno tutti bisogno di tempo per assaporare il significato dei simboli appena sperimentati e per penetrare nella realtà misteriosa della nuova vita che hanno accettato. Questo è il senso della *catechesi mistagogica*: fornire gli strumenti per poter prendere pienamente parte alla comunità cristiana. Il tempo della *mistagogia* dei neofiti costituisce l'ultima tappa dell'iniziazione. Il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* insegna che una più piena e fruttuosa intelligenza dei *misteri* si acquisisce con la novità della catechesi e specialmente con l'esperienza dei sacramenti ricevuti.

c) L'Eucaristia coronamento dell'iniziazione

Il ripristino del rituale degli adulti non ha previsto nulla per mettere in risalto la prima celebrazione eucaristica dell'iniziato. Sarebbe

stato interessante pensarci, ci sembra. Si potrebbe, ad esempio, sottolineare l'importanza della celebrazione con una monizione appropriata quando il comunicando porta all'altare il pane e il vino per il sacrificio. Al momento della Comunione si potrebbe proporre un'altra monizione quale, ad esempio: «Beato sei tu che per la prima volta sei invitato alla cena del Signore con tutta la nostra comunità». Occorre purtroppo ribadire ancora che costituirebbe una grave anomalia dare l'Eucaristia all'iniziato con pane consacrato in un'altra Messa: lo svuotamento del segno troverebbe qui il suo apice. Domandiamoci anche se non si possa recuperare l'usanza segnalata dalla *Tradizione apostolica* di offrire all'iniziato acqua, latte e miele, accompagnando il gesto con un'adeguata catechesi, per evidenziare il significato di questa prima partecipazione all'Eucaristia. Nella liturgia della notte pasquale, dopo celebrazioni abbastanza inusuali (come la rinuncia, l'unzione prima e dopo il Battesimo, l'imposizione delle mani e l'unzione della Confermazione), l'assemblea ritorna a celebrare un rito cui è abituata, e senza qualche opportuna sottolineatura corre il rischio di non apprezzare l'aspetto singolare di questa Eucaristia, coronamento dell'iniziazione.

d) *L'Eucaristia "fonte" e "culmine" della vita cristiana*

L'attribuzione all'Eucaristia della prerogativa di «fonte e culmine della vita cristiana» da parte della *Lumen gentium* è apparsa quasi ovvia: i commenti sono scarsi e si limitano a citare testi già noti di san Tommaso e del *Catechismo del Concilio di Trento*, che giustificano la tesi con la presenza di Cristo autore della vita. Si tratta degli stessi testi che la *Sacrosanctum concilium* aveva utilizzato al n. 10 per sostenere la medesima designazione attribuita però alla liturgia in generale («culmine dell'attività della Chiesa e fonte da cui promana tutta la sua virtù»); su di essi alcuni padri conciliari prima e alcuni teologi poi avevano manifestato timori di una supervalutazione del momento celebrativo.

Non era stato adeguatamente valutato il contesto dell'asserto che include nel concetto di liturgia quello di Eucaristia, quale suo centro e massima espressione e che rimanda al processo di iniziazione.

Nel passaggio dalla *Sacrosanctum concilium* ai successivi documenti conciliari, la duplice immagine è stata riservata esclusivamente all'Eucaristia, privilegiando "fonte" rispetto a "culmine": «il sacrificio eucaristico è fonte e culmine di tutta la vita cristiana» (*Lumen gentium*, n. 11); l'Eucaristia «è fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione [...] cosicché la sinassi eucaristica è dunque il centro della comunità dei fedeli» (*Presbyterorum ordinis*, n. 5); «fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura» (*Unitatis redintegratio*, n. 15); i sacerdoti e i parroci abbiano cura che «la celebrazione del sacrificio eucaristico sia il centro e il culmine di tutta la vita della comunità cristiana» (*Christus Dominus*, n. 30). Dall'insieme risulta con chiarezza che l'Eucaristia è da intendersi nel suo aspetto celebrativo, espressione quindi dell'*ecclesia*, non solo perciò come semplice realtà oggettiva della presenza di Cristo, ma anche e soprattutto come sacrificio, memoriale del mistero pasquale di Cristo celebrato dalla Chiesa, comprensivo perciò della prospettiva escatologica.

La preferenza data al termine "fonte" pone l'Eucaristia prima e al di sopra della Chiesa, come dono di Cristo, "crea" la Chiesa, convocandola con la parola e inserendola poi nel dinamismo pasquale e nella nuova alleanza. La Chiesa non ne è proprietaria, non ne può disporre a piacimento. L'Eucaristia si rivela come la fonte di tutti i sacramenti, sacramento "fontale" (nella dimensione rituale e nel suo contenuto pasquale).

I testi conciliari non precisano il senso della frase «fonte di tutta la vita cristiana» e i commentatori – a quanto pare – rifuggono da ogni chiarimento e approfondimento. Lo stesso si dica dell'immagine "culmine" che diventa comprensibile nel decreto *Presbyterorum ordinis* (che dipende da *Sacrosanctum concilium*, n. 10) rispetto ai catecumeni e ai fedeli battezzati-cresimati, non altrettanto però rispetto alla comunità

cristiana. Insomma le riserve di “liturgizzazione” della vita cristiana e dell’attività molteplice della Chiesa rischiano di perpetuarsi in modo deleterio proprio nel silenzio della teologia. Per l’esatta comprensione dell’asserto conciliare si dovrebbero approfondire i tre elementi, tra loro strettamente connessi: Eucaristia, Chiesa, mistero pasquale.

Una seconda osservazione vorrebbe rimanere a livello applicativo del principio conciliare, con l’attenzione rivolta verso l’immagine di “culmine” che, tanto nella *Sacrosanctum concilium* come nel *Presbyterorum ordinis*, riguarda l’iniziazione cristiana, sia nel suo aspetto celebrativo ecclesiale, sia come comunione personale al corpo di Cristo; gli stessi catechismi italiani non si discostano da questa impostazione, anche se la prassi non corrisponde alla dottrina. Le proposte di una “Eucaristia della maturità” manifestano il disagio per questo scollamento tra dottrina e prassi, causa inevitabile di una formazione deviante alla fede e alla vita cristiana. Se il fedele non vive la prima Eucaristia nella sua pienezza, come potrà percepirla quale “centro” della sua vita di domani? Con la prassi vigente il nuovo cristiano non acquisisce né il senso ecclesiale né il senso eucaristico. Non avverte nemmeno che la sua fisionomia cristiana non può sussistere senza celebrare assieme ai fratelli l’evento pasquale. Perché meravigliarsi se al termine della sua cosiddetta iniziazione cristiana, conclusa con la Confermazione, presentata oltretutto in modo individualistico, operativo o testimoniale, dobbiamo registrare un generale abbandono della prassi sacramentale, cominciando dalla partecipazione all’Eucaristia domenicale?

5. INIZIAZIONE CRISTIANA E SACERDOZIO REGALE

Affermare che i confermati sono “riempiti” dello Spirito Santo, vuole dire che lo Spirito viene donato per sé stesso (diversamente dal Battesimo), per operare una trasformazione (il passaggio dell’uomo-creatura a figlio di Dio) affinché il dono non sia senza effetti. Nella terminologia patristica i verbi *dare* e *accipere* in relazione allo Spirito

Santo sono adoperati in riferimento all'imposizione delle mani degli Apostoli. I Padri sono tutti d'accordo su questa peculiarità della Confermazione;⁴² tuttavia tale dono comporta anche un servizio ecclesiale. Il significato teologico della preghiera riportata da Ippolito per l'imposizione della mano fatta dal vescovo, sottolinea questa finalità: «Signore Dio, che li hai resi degni di meritare la remissione dei peccati mediante il lavacro di rigenerazione dello Spirito Santo, infondi in essi la tua grazia, affinché ti servano secondo la tua volontà, poiché a te è gloria, al Padre, e al Figlio con lo Spirito Santo nella santa Chiesa, ora e nei secoli dei secoli. Amen».⁴³

I battezzati, dunque, ricevono la grazia «affinché Ti servano secondo la tua volontà».

«In altri passi della *Tradizione apostolica* ritroviamo l'espressione "servire". Spesso si tratta del servizio della preghiera liturgica. Servizio, sembra, frequentemente identificato qui con la preghiera, col servizio liturgico, con l'offrire il sacrificio, nel quale è compiuta la volontà del Padre».⁴⁴

L'intuizione del padre Ligier che vede nella Confermazione il sacramento che abilita alla preghiera cristiana⁴⁵ sembra trovare riscontro nei testi di Ippolito: il tema servizio-preghiera, inteso come con-

⁴² Cfr. J. LECUYER, *La confirmation chez les Pères*, in: *LMD* 54 (1958) 23-53; A. ELBERTI, *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti. La confermazione: fonte del sacerdozio regale dei fedeli?* in: *Gregorianum* 72.3. (1991) 491-513; ID., *Testimoni di Cristo nello Spirito*, in: *Riscoprire la Confermazione*, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2000, 74-75, in questo volume, il testo si trova alle pp. 119-165.

⁴³ IPPOLITO DI ROMA, *Traditio apostolica*, in: B. BOTTE, *La tradition apostolique*, Paris 1968, 88; trad. it. a cura di R. TATEO, *La tradizione apostolica*, Roma 1979, 89.

⁴⁴ A. NOCENT, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, in: *Anàmnesis* 3/1, *La liturgia. I sacramenti*, Genova 1986, 98.

⁴⁵ Cfr. L. LIGIER, *La confirmation: sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973, 261ss.; trad. it. a cura di A. Elberti, *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, Roma 1990.

seguenza del dono dello Spirito si ritrova alla conclusione del rito sulla Confermazione: «[I neo battezzati] preghino ormai insieme con tutto il popolo; ma non preghino insieme con i fedeli se non solo dopo aver ricevuto tutto ciò. Dopo aver pregato diano il bacio della pace». ⁴⁶

Quindi il dono dello Spirito conferito nel sacramento è, *sin dall'antichità, legato al culto divino*.

Anche per san Tommaso lo Spirito viene donato perché, imprimendo nell'animo della persona un carattere indelebile, lo abilita al culto cristiano (*Deputatio ad cultum*); tale sentenza sarà recepita dall'intera tradizione della Chiesa fino ai nostri giorni. Nella *Summa*, riguardo alla Confermazione, Tommaso afferma: «Non tutti i sacramenti invece sono direttamente ordinati al culto divino [...] Per la natura stessa dell'atto appartiene al culto divino l'Eucaristia, in cui il culto divino ha la sua principale espressione essendo il sacrificio della Chiesa [...] essendo essa piuttosto il termine e il coronamento di tutti i sacramenti, come si esprime Dionigi. Contiene però in sé realmente il Cristo, in cui risiede non il carattere, ma tutta la pienezza del sacerdozio [...] non tutti i sacramenti però conferiscono il potere di agire e ricevere in atti relativi al culto proprio del sacerdozio di Cristo [...] ma l'uomo viene santificato in modo particolare con una specie di consacrazione ad opera di alcuni sacramenti che imprimono il carattere, appunto perché viene deputato al culto divino [...] va sottolineato che con il sacramento dell'Ordine e con la Confermazione i fedeli cristiani sono deputati ad alcuni particolari uffici che appartengono all'ufficio sacerdotale». ⁴⁷

Nel Concilio Vaticano II il dono dello Spirito e la relativa abilitazione al culto vengono esplicitamente sottolineati in connessione col

⁴⁶ IPPOLITO DI ROMA, *Traditio apostolica*, ibid.

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 63, a. 6.

sacerdozio comune: «Infatti, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare una dimora spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le opere del cristiano, spirituali sacrifici».⁴⁸

L'ufficio regale, sacerdotale e profetico inerisce al fedele in virtù del suo essere cristiano. Infatti con il Battesimo lo Spirito *agisce* purificando la creatura dal peccato originale e dal peccato attuale, lo rende figlio di Dio e membro del Corpo mistico di Cristo. Con la Confermazione, il fedele riceve lo *Spirito in persona* e viene deputato ad un culto che è il vero culto cristiano: servire in una liturgia che è culto spirituale, dove il sacrificio è autentico, secondo l'intuizione del Ligier. L'Eucaristia, vero culto della Chiesa al Padre, in quanto sacrificio postula un sacerdozio, l'unico, quello di Cristo partecipato alla sua Chiesa.

L'unione dei tre momenti sacramentali dell'iniziazione evidenzia il loro valore salvifico: *l'uomo rinato dalle acque battesimali (Battesimo), riceve lo Spirito e viene deputato a un culto (Confermazione) che è il vero culto in Spirito e verità: l'Eucaristia.*

Il memoriale è stato affidato da Cristo alla comunità credente come tale, alla Chiesa, e la comunità agisce attraverso colui che le è stato donato nello Spirito da Cristo.⁴⁹ Chi esercita il ministero di presidenza agisce solo in Cristo e a nome della comunità credente («*in persona Ecclesiae*»). Tutti i fedeli, laici e ordinati, offrono sé stessi al Padre con Cristo e nello Spirito. Di più, l'espressione massima del loro sacerdozio comune non è forse quella di poter offrire al Padre attraverso la loro stessa vita il sacrificio di Cristo, cercando nella po-

⁴⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 10.

⁴⁹ Sulla presenza di questa dimensione nel Messale di Paolo VI, cfr. B. NEUNHEUSER, *La relation entre le prêtre et les fidèles dans la liturgie de Pie V et celle de Paul VI*, in: *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma 1977, 239-252.

tenza dello Spirito le ricchezze della risurrezione di Cristo nascoste per loro nel cuore del Padre?

6. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Al termine di questo sforzo di approfondimento del mistero eucaristico, molto ci sarebbe ancora da dire sul senso che esso riceve dall'insieme del mistero cristiano e sul senso che gli conferisce.

In che misura il mistero eucaristico interroga il mistero cristiano e in che misura è fonte di intelligenza di esso? Se bisogna sempre tentare di spiegare il mistero eucaristico, bisogna anche lasciarsi spiegare da esso: nessuna realtà cristiana gli è indifferente e non ne riceve una qualche luce. Nel mistero eucaristico si rivela che cosa è il Dio vivente, che cosa vuole essere per noi e che cosa noi vogliamo essere in questo mondo per Dio e con lui.

Che senso nuovo prende la parola di Dio dal fatto che esiste il mistero eucaristico? che senso nuovo prende l'esercizio quotidiano della vita cristiana dal fatto che esiste il mistero eucaristico? che senso nuovo prende la contestazione cristiana del mondo dal fatto che esiste il mistero eucaristico?

Sarebbe necessario un costante riferimento ad altri ambiti della teologia, da cui dipendono più direttamente questi interrogativi. Del resto, proprio perché il mistero eucaristico costituisce come il "condensato culturale" di tutto il mistero cristiano della salvezza, tutto potrebbe in definitiva essere integrato a una riflessione teologica rivolta al fatto liturgico. Questo senza misconoscere il ruolo che spetta alla teologia.

Decisiva comunque, per ogni cristiano, la personale sintesi, partendo magari da ciò che abbiamo tentato! «*Finis operae, sed non finis laboris*»: «L'opera è finita, ma non il lavoro da fare» (san Bernardo).

Il mistero di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia: sacrificio, comunione, presenza

FRANCESCO PIO TAMBURRINO, O.S.B.*

INTRODUZIONE

Il mistero del Corpo di Cristo “dato” e del suo Sangue “versato” è, per la riflessione e per la contemplazione cristiana, un tema praticamente inesauribile. Esso trascende talmente tanto le nostre capacità di comprensione, che è naturale e benefico il moltiplicarsi delle riflessioni teologiche sull’argomento.

Non è raro, oggi, tra i teologi e i liturgisti, il tentativo di rendere più accettabile e “conveniente” il mistero eucaristico mostrandone la logica partendo “dal basso”, dall’antropologia culturale: «Il rito del banchetto – si dice – è comune a tutte le religioni; anzi, alla stessa natura umana, strutturalmente simbolica, è coerente la forma conviviale della relazione e della comunione, senza dire che, in generale, la sacramentalità è confacente alla corporeità, che definisce intrinsecamente l’uomo; ne è come la traduzione rituale. E concludono: non si fa fatica a riconoscere che l’Eucaristia rappresenta il vertice di queste esperienze e l’espressione più alta di questa simbolicità. In ogni caso, su queste premesse essa appare plausibile, anzi in certo modo “logica” se non “necessaria”. Non deve quindi stupire la liturgia cristiana, e in particolare la liturgia eucaristica. Essa è perfettamente accettabile. Così, dunque, ragionano non pochi degli attuali teologi e liturgisti».¹

* Benedettino, attualmente è arcivescovo della diocesi di Foggia-Bovino. Dal 1999 al 2003 è stato Segretario della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti.

¹ I. BIFFI, *Il Corpo dato e il Sangue sparso. Profilo di teologia eucaristica*, Milano 1996, 14.

I più arditi passano all'applicazione: per umanizzare l'Eucaristia, fanno il contrario di quanto aveva disposto l'apostolo Paolo; la riconnettono con il mangiare e il bere «nelle case» (1 Cor 11, 22). Il risultato non può essere che di segno contrario: il «Corpo del Signore» non è più discriminato e non è più «la cena del Signore» ad essere mangiata.²

Una metodologia corretta non nega un'intelligibilità dell'Eucaristia proprio a partire dalla convivialità, tuttavia l'originalità del contenuto è assoluta e totale. Il «mistero della fede» non si può capire a partire dall'uomo, se non si pone al principio l'avvenimento «inedito» di Gesù, da cui tutto radicalmente inizia, e se non è inquadrato entro l'eterno e unico disegno del Padre: «Dio ha tanto amato il mondo, da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3, 16). Il Figlio unigenito crocifisso e risorto è la sostanza di quel disegno.

Il Corpo e il Sangue di Cristo consegnati alla Chiesa costituiscono un dono assolutamente gratuito e inaspettato. La morte e risurrezione di Gesù di Nazaret è la somma di questa grazia del Padre.

«Da qui la carità di Dio – scrive san Tommaso – appare estrema. Lo si avverte dalla persona che ama, e ama immensamente: Dio; dalla condizione di colui che è amato: l'uomo, un essere mondano, carnale, cioè peccatore; dalla grandezza dei doni: l'amore si manifesta nel dono; ora, il dono che Dio ci ha fatto è il dono più grande, il suo Figlio unigenito – Rm 8, 32: “non ha risparmiato il suo proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi”».³

Di fronte a questo dono di salvezza il popolo di Dio esprime lo stupore, la meraviglia gioiosa e la riconoscenza per il dono generoso di Dio. Lo stupore e la gratitudine costituiscono il tema del *praefatio* della Preghiera eucaristica: è l'assolo del celebrante che invita a pro-

² Cfr. *ibid.*

³ TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium Sancti Ioannis Lectura*, Romae-Taurini 1952, 92, n. 477.

clamare i *magnalia Dei*, partendo dall'orizzonte della storia salvifica e culminando nella Pasqua di Cristo e nel dono del suo Spirito. «Però il centro, la nota dominante, resta sempre una sola: l'incontenibile bisogno di lodare e ringraziare Dio per tutto quello che ha operato in Cristo per la nostra salvezza».⁴

Vorrei sottolineare, quasi come premessa ad ogni altra riflessione, come l'approccio dell'Eucaristia nella più pura e universale tradizione cristiana sia sempre l'atteggiamento adorante, stupito, dossologico e contemplativo. «Taccia ogni carne mortale – prega la Liturgia di san Basilio nel Grande Sabato –: si tenga immobile con timore e tremore; nulla di terrestre occupi il suo pensiero, perché avanza il Re dei re, il Signore dei signori, per essere immolato e dato in cibo ai credenti, preceduto dal coro degli arcangeli, con i principati e le potenze e i cherubini dagli occhi innumerevoli e i serafini con le sei ali, che si coprono la faccia e cantano l'inno: alleluia, alleluia, alleluia».⁵

AL PRINCIPIO DELL'EUCARISTIA IL CROCIFISSO RISORTO

L'Eucaristia è il *paschale sacramentum* o convito pasquale di Cristo, le cui articolazioni interne sono: “cena novissima”, passione, morte e risurrezione, pane e vino donati come sacramento della Pasqua nuova, alleanza sigillata per sempre, propiziazione dei nostri peccati, dono di vita eterna, *sacrificio, comunione, presenza*.

Questi tre ultimi aspetti non sono che sfaccettature dell'evento salvifico pasquale celebrato nel culto. L'Eucaristia, infatti, è «memoriale della beata passione, della risurrezione dai morti e della gloriosa ascensione al cielo del Cristo».⁶ La Pasqua di Cristo è la ricapitola-

⁴ P. VISENTIN - D. SARTORE, *Eucaristia*, in: *Liturgia*, a cura di D. Sartore - A.M. Triacca - C. Cibien, Cinisello Balsamo 2001, 750-751.

⁵ *Hieratikon*, Roma 1950, 182-183.

⁶ *Pregbiera eucaristica I*.

zione delle origini; l'Eucaristia, a sua volta, è la ricapitolazione della Pasqua di Cristo e apertura verso il futuro di salvezza.

«Giunto alla passione – afferma un omileta del quarto secolo – Cristo ha lasciato il pane e il calice come ripetizione rituale della sua immolazione per eccellenza, facendo dell'uno il proprio corpo e dell'altro il proprio sangue, grazie alla mistica epiclesi e ordinando di fare la Pasqua sotto queste figure».⁷

Anche l'Eucaristia offre, appunto come la Pasqua, o meglio, perché essa stessa è la Pasqua cristiana, il compendio della salvezza in Cristo: «Tutto l'evento salvifico è posto nelle mani dei discepoli di Gesù quando sul suo comando celebrano l'Eucaristia. Esso ci è offerto sotto la figura del pane e del vino, perché diventi principio e alimento dell'intera esistenza cristiana».⁸

Davvero «in questo sacramento è compreso tutto il mistero della nostra salvezza».⁹

Questa sintesi della salvezza nel sacramento pasquale dell'Eucaristia è anche compendio di passato, presente e futuro.

«Secondo la volontà istitutiva di Cristo, il culto eucaristico è essenzialmente una anamnesi (cfr. *Lc* 22, 19; *1 Cor* 11, 24-ss.). Questo memoriale è riferito anzitutto al passato: ricordando si guarda indietro al Gesù storico e alla sua azione salvifica storica. Già questo ricordare soggettivo, ma soprattutto il compimento oggettivo-culturale del rito istituito un tempo, rendono presente la salvezza. Questa rappresentazione diventa a sua volta un guardare verso il futuro della salvezza (cfr. *1 Cor* 11, 26), di cui è pegno l'azione salvifica commemorata, e che in questa rappresentazione è in certo modo anche anticipata. Nello stesso tempo il memoriale culturale determina e forma l'intera vita cristiana in modo decisivo, in quanto tutti gli obblighi morali sono

⁷ PSEUDO CRISOSTOMO, *In St. Pascha*, VIII, 38: Sources chrétiennes 48, 149.

⁸ AA.VV., *L'Eucaristia sacramento di ogni salvezza*, Casale Monferrato 1996, 20.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 83, a. 4c.

fatti derivare e sono motivati soprattutto dall'azione salvifica passata, fatta rivivere di nuovo nella liturgia, ma anche dal futuro imminente di salvezza e dalla condizione di salvezza presente».¹⁰

IL SACRAMENTO EUCARISTICO È SACRIFICIO

Nell'Eucaristia la Chiesa ha sempre inteso obbedire al comando dato da Cristo: «fate questo in memoria di me» (*Lc* 22, 19). Il carattere memoriale della Cena del Signore non implica soltanto un semplice ricordo soggettivo di ciò che Gesù ha compiuto e che ha ordinato di celebrare come “memoriale” di lui, e non soltanto un atto liturgico che rende presente il Signore: «esso comporta un atto liturgico che richiama in memoriale davanti al Padre il sacrificio unico del Figlio, che lo rende presente nel suo memoriale».¹¹

La tradizione cristiana concepisce l'essenza della celebrazione culturale eucaristica secondo il concetto di convito sacrificale, in quanto basato sull'offerta sacrificale di Cristo, di cui è il prolungamento. «Suoi elementi sono il pane e il vino, in quanto rappresentazione significante del corpo (carne) e del sangue di Gesù, che vanno intesi sacrificabilmente».¹²

Affermando con sant'Agostino¹³ che l'Eucaristia è un «sacramento memoriale» o un «sacrificio memoriale», si asserisce che, *per virtù dello Spirito Santo*, «diventa presente l'azione salvifica di Cristo, anzitutto e direttamente la sua morte sacrificale e la risurrezione che la corona, ma poi anche tutta l'opera salvifica in quanto un'unica grande unità, che ha il suo centro appunto nel *transitus paschalis*, nel passaggio del Signore dalla morte alla vita; vale a dire: anche il suo ingresso nel mondo, la

¹⁰ N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, Brescia 1976, 338-339; cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965⁴, 87-88.

¹¹ M. THURIAN, *L'Eucaristia, memoriale del Signore*, Roma 1967, 193.

¹² N. FÜGLISTER, *Il valore salvifico della Pasqua*, cit., 339-340.

¹³ AGOSTINO DI IPPONA, *Contra Faustum* 20, 21.

sua incarnazione quale epifania del Dio salvatore, epifania che, dopo il passaggio pasquale alla vita presso la destra del Padre, un giorno si compirà anche per noi nella parusia del Glorificato; frattanto noi, mediante la presenza della sua azione sacrificale, partecipiamo alla sua morte e risurrezione, riceviamo la luce e la vita della sua epifania e il pegno della gloria futura. Nel memoriale reale dell'Eucaristia si attua in compendio quell'opera della redenzione degli uomini e della glorificazione di Dio che la costituzione liturgica del Vaticano II così descrive: «Quest'opera [...] è compiuta da Cristo Signore, specialmente per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione» (cfr. *Sacrosanctum concilium*, n. 5). L'azione liturgica – e anzitutto, in sommo grado, l'Eucaristia – è “memoriale” dell'*unica* azione salvifica di Cristo; essa commemora questa azione salvifica del Signore compiuta storicamente una volta per tutte, senza ripeterla (quasi non fosse stata sufficiente) ma facendola operare al presente a salvezza dei celebranti, facendo partecipare costoro all'*unica* azione del Signore, in pegno del compimento ancora futuro ma già pregustato in anticipo (cfr. *Sacrosanctum concilium*, n. 8).¹⁴

Il Concilio di Trento afferma che nella Messa «il sacrificio non è solo di lode e di ringraziamento [...] ma anche propiziatorio». ¹⁵ Non è solo un ricordo puramente concettuale, non una “*nuda commemoratio*”, ma un memoriale reale.

«La Messa contiene il sacrificio di Cristo nel senso giovanneo dell'esaltazione in croce, quando il “Figlio dell'uomo ha attirato tutti a sé” (cfr. *Gv* 12, 32), là dove la sua morte non è vista separata dai suoi frutti e l'umiliazione del Figlio obbediente fino alla morte è stata infinitamente gradita al Padre meritando la glorificazione pasquale [...]».

¹⁴ B. NEUNHEUSER (A.M. Triacca), *Memoriale*, in: *Liturgia*, cit., 1177.

¹⁵ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995, n. 1753. Cfr. S. MARSILI, *La Messa mistero pasquale e mistero della Chiesa*, in: AA.VV., *La sacra Liturgia rinnovata dal Concilio*, Torino Leumann 1964, 347.

Il corpo rappresentato dal pane è veramente anche per noi “il corpo donato o spezzato” che è stato offerto una volta sola per tutte sul Calvario, e il sangue è veramente quello versato allora per la redenzione del mondo; ma ormai *consummatum est* (Gv 19, 30), tutto è stato compiuto, l'atto risolutivo di tutta la storia della salvezza nel suo prima e nel suo dopo è stato già posto e lo sbocco positivo è assicurato, comunque vadano (nell'apparenza percepibile a noi) le vicende umane. Attraverso la celebrazione memoriale e reale noi abbiamo nelle nostre mani “il pane della vita e il calice della salvezza” (*Canone romano*), che sono più forti di qualunque accadimento storico. Per l'inscindibilità del binomio morte-risurrezione, ormai non si può celebrare l'una senza l'altra». ¹⁶

Ma c'è poi un altro versante del memoriale-sacrificio: mediante l'offerta dei doni del pane e del vino e lo “stare davanti a Dio” la Chiesa è *presa dentro* la donazione sacrificale del suo Signore. ¹⁷ «Prendere parte al convito del Corpo e del Sangue del Signore significa diventare “consorti” della sua morte e quindi della sua risurrezione. In chi mangia la carne del Signore e beve il suo sangue (Gv 6, 53-57) si avvera l'eterna destinazione pasquale». ¹⁸ La Chiesa ogni giorno impara ad offrirsi: «*seipsam per ipsum discit offerre*». ¹⁹

COMUNIONE

«Il calice della benedizione, che noi benediciamo – sono parole di san Paolo – non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1 Cor 10, 16).

¹⁶ P. VISENTIN - D. SARTORE, *Eucaristia*, cit., 751-752.

¹⁷ Per tutta la problematica cfr. *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, a cura di E. Mazza, Bologna 2002.

¹⁸ I. BIFFI, *Il Corpo dato e il Sangue sparso*, cit., 61.

¹⁹ AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, 10, 20.

Il punto conclusivo del convito sacrificale, della *cena dominica*, è la *Comunione sacramentale*. Lì noi diventiamo una cosa sola – una comunione – non solo con la Persona del Signore risorto, ma anche con il suo sacrificio. Si istituisce come una mutua immanenza, di cui Gesù stesso ci ha dato avviso e garanzia: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui» (Gv 6, 56).

Questa comunione è il principio inesauribile di vita, come ancora egli ci ha detto: «Colui che mangia di me, vivrà per me» (Gv 6, 57); e si tratta di una vita che comincia quaggiù nella nostra tormentata esistenza terrestre, ma proseguirà ben oltre la storia, nei secoli senza fine: «Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno» (Gv 6, 51).²⁰ Ciò avviene in virtù dell'azione trasformante dello Spirito Santo. L'epiclesi invoca solennemente lo Spirito sul pane e sul vino perché diventino il corpo e il sangue di Cristo Capo; ma anche chiede che la Comunione sacramentale operi l'unità di persone in Cristo e tra di loro: «A noi che ci nutriamo del Corpo e Sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo, perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito»,²¹ «A tutti coloro che mangeranno di quest'unico pane e berranno di quest'unico calice, concedi che, riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo, diventino offerta viva in Cristo». ²² L'Eucaristia è «*signum unitatis, vinculum caritatis*» (segno di unità, vincolo di carità);²³ è dono e *compito*: «*Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis*» (da questo pane vi viene raccomandato quanto dobbiate amare l'unità).²⁴

Del resto, nella preghiera eucaristica, con varia collocazione nello svolgimento delle parti, la comunità cristiana celebrante ha sentito il

²⁰ Cfr. Documento dottrinale, XXIII Congresso Eucaristico Nazionale, 1997, in: AA.Vv., *L'Eucaristia sacramento di salvezza*, Casale Monferrato 1996, 15-26.

²¹ *Preghiera eucaristica III*.

²² *Preghiera eucaristica IV*.

²³ Espressione di sant'Agostino, ripresa in: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 47.

²⁴ AGOSTINO DI IPPONA, *Sermo* 227.

bisogno di ricomporre attorno all'altare la comunione con la beata Vergine Maria, gli apostoli, i martiri, i santi²⁵ e anche di dichiarare la comunione e l'intercessione per i vivi e per i defunti, passando in rassegna, il papa, i vescovi, il clero, la comunità concreta dei fedeli. Tutti sono convocati intorno alla fonte della grazia e di ogni benedizione. Già il comunicare al sacramento presuppone la comunione ecclesiale. Ne sono, infatti, esclusi gli eretici, gli scismatici, gli scomunicati. Perciò, nella Chiesa antica, per arrivare alla Comunione con le specie eucaristiche si passava per la comunione ecclesiale con il vescovo nella processione.²⁶

La *Comunione* diventa anche impegno ecumenico, che nasce dal sacramento di Cristo, cuore e centro del culto di ogni Chiesa o Comunità ecclesiale.

«L'Eucaristia ci mostra che il nostro comportamento è incoerente rispetto alla presenza riconciliatrice di Dio nella storia umana: siamo posti sotto giudizio costante, perché continuano ad esistere nella nostra società relazioni ingiuste di ogni tipo, molteplici divisioni dovute all'orgoglio umano, a interessi materiali e a politiche di potenza, e soprattutto l'ostinazione di opposizioni confessionali ingiustificabili all'interno del corpo di Cristo».²⁷

²⁵ Cfr. *Pregheiera eucaristica I*: «*Communicantes et memoriam venerantes...*».

²⁶ La pace veniva scambiata fra i battezzati, non era offerta neppure ai catecumeni, già congedati dopo l'omelia. Le formule dimissorie erano molto sviluppate e comprendevano tutte le categorie di persone che, non essendo in pace con la Chiesa, non potevano comunicare ai santi misteri. Nell'antica liturgia beneventana era in uso questa *dimissio*: «*Si quis cathecumenus est procedat. Si quis iudaus est procedat. Si quis haereticus est procedat. Si quis paganus est procedat. Si quis arianus est procedat. Cuius cura non est procedat*»: Benevento Biblioteca Capitolare, 40 *Graduale*, a cura di N. Albarosa - A. Turco, Padova 1991, f. 19r. Cfr. anche: *Regula Benedicti*, 63,4: «*Sic accedant ad pacem et communionem*».

²⁷ COMMISSIONE "FEDE E COSTITUZIONE" DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero*, ed. a cura di P. Ricca - L. Sartori, Torino Leumann 1982, 34-35.

L'EUCARISTIA È PRESENZA

L'Eucaristia è sacrificio perché rende presente la passione di Cristo; è “ostia” perché contiene Cristo stesso, la vittima salutare. Il suo “esserci” va ben oltre il simbolo, l'esperienza soggettiva, la significazione senza contenuto: si colloca, e ci porta, sul piano dell'essere e dell'operare in favore degli uomini.

«È lui medesimo che si trova nel sacramento del pane e del vino anche se sono molte le assemblee nelle quali si riunisce la Chiesa. È il medesimo che immolato ricrea, creduto vivifica, consacrato santifica i consacranti».²⁸

Cristo è presente in molti modi alla sua Chiesa.²⁹ In modo tutto speciale – *vere, realiter, substantialiter*, dice il Concilio di Trento³⁰ – è presente sotto le specie eucaristiche: una vera *presenza reale* sacramentale, sostanziale, permanente,³¹ tutto e intero. Tale presenza reale avviene per la conversione di tutta la sostanza del pane-vino in corpo-sangue del Signore Gesù Cristo³² mediante le parole della consacrazione e l'epiclesi-invocazione dello Spirito Santo. Sempre tutto ciò che lo Spirito tocca è trasformato.³³ «Cristo è tutto e integro sotto la specie del pane e sotto qualunque parte della specie, e anche tutto sotto la specie del vino e nelle sue parti».³⁴

²⁸ GAUDENZIO DI BRESCIA, *Tractatus*, 2.

²⁹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 48; Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 7.

³⁰ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, cit., n. 1651.

³¹ Cfr. PAOLO VI, Lettera enciclica *Mysterium fidei*, n. 39.

³² Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, cit., n. 1642.

³³ Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica*, 5, 16.

³⁴ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, cit., nn. 1641 e 1653; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Sequenza per la Messa del SS.mo Corpo e Sangue di Cristo*: «Fracto demum sacramento, ne vacilles, sed memento tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur».

Nella *Liturgia di S. Giovanni Crisostomo*, alla frazione del pane il sacerdote accompagna il gesto con queste parole: «Si spezza e si spartisce l'Agnello di Dio: egli è spezzato e non si divide, è sempre mangiato e mai si consuma, ma santifica coloro che ne partecipano». ³⁵

Tuttavia, sarebbe riduttivo pensare che la presenza di Cristo riguardi esclusivamente la trasformazione degli elementi, quasi in modo statico. La liturgia romana, specialmente nelle orazioni dopo la Comunione, mette in luce la potenza dinamica dell'Eucaristia: essa diviene effettiva *partecipazione* al mistero celebrato, purificazione, sostegno, remissione-perdono, rimedio, medicina, nutrimento spirituale, rinnovamento, riparazione, fonte di vita, santificazione, pegno di vita eterna. ³⁶

Con un termine pregnante, è detto che la presenza eucaristica procura la *salus*, che è insieme *salute e salvezza* ³⁷ *in utroque*, cioè *mente et corpore*. ³⁸ Dunque, secondo l'espressione felice di san Tommaso: «in questo sacramento è compreso tutto il mistero della nostra salvezza». ³⁹

CONCLUSIONE

Sacrificio, comunione, presenza: sono tre dimensioni che esprimono il completo *donarsi* di Cristo «per noi uomini e per la nostra salvezza». Infatti, «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13). Nel suo sacrificio, Cristo ci insegna *come* tradurre il sacramento eucaristico nella nostra vita, come vivere la *koinonia* nella Chiesa e con gli uomini nostri fratelli, mostrandoci che la sua presenza è invito alla *pro-esistenza*. La pro-esistenza si

³⁵ *Hieratikon*, cit., 143.

³⁶ Cfr. A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout s.d., 397-406.

³⁷ Cfr. ID., *ibid.*, 432ss.

³⁸ Cfr. *Sacramentarium Veronense* 31; 60; 630.

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 83, a. 4c.

può intendere come una vita orientata *in favore* del prossimo, impegno nel mondo, per i più poveri, procurando loro la giustizia e la fraternità, sopportando anche, se necessario, la persecuzione e la morte.

La logica del mondo è quella del calcolo, del possesso, del potere. La logica dell'Eucaristia è *sacrificio*, cioè dono di sé; *comunione*, cioè condivisione vitale dei doni, spezzare il pane; *presenza*, mettendoci dentro le situazioni del prossimo, compromettendoci e sposandone la causa, *curvandoci per lavare i piedi* ai poveri (cfr. *Gv* 13, 1-20). L'Eucaristia non solo ci ripresenta il sacrificio di Cristo nella celebrazione sacramentale, ma rinnova continuamente la Chiesa, che emerge da essa «come comunità inconsueta, in cui sorprendentemente vive e agisce l'amore del Crocifisso per il Padre e per tutti gli uomini». ⁴⁰

Di qui, dal sacramento eucaristico, nasce la Chiesa e l'umanità nuova. L'Eucaristia – insegna Paolo VI – «è istituita perché diventiamo *fratelli* [...], perché da estranei, dispersi e indifferenti gli uni agli altri, noi diventiamo uniti, eguali e amici; è a noi data perché da massa apatica, egoista, gente fra sé divisa e avversaria, noi diventiamo un popolo, un vero popolo, credente e amoroso, di un cuore e di un'anima sola». ⁴¹

⁴⁰ AA.VV., *L'Eucaristia sacramento di ogni salvezza*, cit., 30.

⁴¹ PAOLO VI, *L'Eucaristia sacramento di unione, sorgente e vincolo di carità*, in: "Insegnamenti" III (1965), 358.

L'Eucaristia: sorgente e apice della vita dei fedeli laici

MATTEO CALISI*

INTRODUZIONE

In questa mia modesta riflessione tenterò di esprimere la mia esperienza di laico cattolico che cerca di non perdere, nel caos della vita quotidiana, la percezione di quello che Berger chiama “il brusio degli angeli”, ponendosi in ascolto della parola di Dio fatta carne – l'Eucaristia, appunto – che non risiede nel tuono, nel fuoco, nel terremoto, ma è una voce che parla nel silenzio alle coscienze, poiché – come dice Isaia – il Cristo «non griderà né alzerà la voce» (*Is* 42, 2).

Tracerò alcune brevi riflessioni sul tema, rilevando ancora una volta che esse nascono da un vissuto personale, sostenuto dall'esperienza all'interno della Comunità di Gesù, dedicata all'adorazione, all'evangelizzazione e alla riconciliazione tra i cristiani.

LA PARTECIPAZIONE DEL LAICO AI “TRIA MUNERA CHRISTI”

Una delle prime domande che nascono da questo tema è: quale rapporto c'è tra l'Eucaristia e la vita di un fedele laico, chiamato a rendere testimonianza in tutte le dimensioni della sua esistenza nel mondo?

La risposta ci viene, in modo inequivocabile, dalla stessa Parola di Dio, contenuta nel testo della prima lettera di Pietro: «Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua ammirabile luce» (*1 Pt* 2, 9).

* Presidente della Fraternità Cattolica delle Comunità e Associazioni Carismatiche di Alleanza, è membro di diverse commissioni internazionali per il dialogo con altre Chiese cristiane e con gli ebrei messianici.

Anzitutto, come fedele laico sono consapevole di essere stato elevato ad una dignità incomparabile, quella di appartenere al popolo santo di Dio che si distingue nettamente da tutti gli altri raggruppamenti religiosi, etnici, politici o culturali della storia. Dio stesso si è acquistato questo popolo mediante il sacrificio del suo Figlio, destinandolo ad essere “la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa”.

Entrando nel popolo di Dio mediante la fede e il Battesimo, il fedele laico è reso partecipe della vocazione unica di questo popolo, la vocazione *sacerdotale*: «Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. *Eb* 5, 1-5), ha fatto del nuovo popolo di Dio «un regno di sacerdoti per Dio, suo Padre» (*Ap* 1, 6; cfr. 5, 9-10). I battezzati infatti vengono *consacrati* mediante la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo, per essere un'abitazione spirituale e un *sacerdozio santo*, e poter così offrire in *sacrificio spirituale* tutte le attività umane».¹

Grazie alla sua natura sacerdotale, il popolo di Dio è reso idoneo a celebrare la liturgia: «I fedeli, in virtù del *loro sacerdozio regale*, concorrono ad offrire l'Eucaristia».²

Scriva san Leone Magno: «Tutti quelli che sono rinati in Cristo conseguono dignità regale per il segno della croce. Con l'unzione dello Spirito Santo sono consacrati sacerdoti. Non c'è quindi solo quel servizio specifico proprio del nostro [sacro] ministero, perché tutti i cristiani, rivestiti di un carisma spirituale e usando la loro ragione, si riconoscono membra di questa stirpe regale e partecipi della funzione sacerdotale. Non è forse funzione regale il fatto che un'anima governi il suo corpo in sottomissione a Dio? Non è forse funzione sacerdotale consacrare al Signore una coscienza pura e offrirgli sull'altare del proprio cuore i sacrifici immacolati del nostro culto?».³

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 10.

² *Ibid.*

³ LEONE MAGNO, *Sermones*, 4, 1: PL 54, 149.

Questo “sacerdozio comune” è quello stesso di Cristo, unico Sacerdote, partecipato da tutte le sue membra,⁴ naturalmente distinto da quello consacrato mediante il sacramento dell'Ordine, che rappresenta Cristo come Capo del Corpo. La Chiesa, tuttavia, è retta dalla legge dello Spirito Santo che è comunione; se esistono in essa distinzioni, sono da intendersi nell'integrazione. Il sacerdozio di Cristo è unico e indivisibile e resta tale quando si comunica alla Chiesa. Perciò, nella celebrazione dell'Eucaristia, tutta l'assemblea è “liturga”, ministri e fedeli, ciascuno secondo la propria funzione, ma nell'unità dello Spirito Santo che agisce in tutti.

Non di meno, la partecipazione ai *tria munera Christi* per i fedeli laici si estrinseca nelle funzioni “sacerdotale, profetica e regale” che si manifestano sotto forma di testimonianza cristiana in tutte le dimensioni della loro esistenza nel mondo.

RAPPORTO TRA EUCARISTIA E TESTIMONIANZA

Questa testimonianza cristiana, in rapporto all'Eucaristia, si esprime proprio in relazione alla percezione della presenza viva di Cristo risorto nel sacramento. È la prima e indispensabile condizione. Si testimonia ciò che si conosce e si sperimenta concretamente! È percezione che fa scaturire dal cuore anzitutto la preghiera, poiché la preghiera è il dialogo fra persone che sono presenti l'uno all'altro, e che si ascoltano. Non si dialoga con un assente. Si dice spesso, con un'immagine suggestiva, che la preghiera è il respiro della vita: e allora si può aggiungere che come i polmoni si muovono a contatto con l'ossigeno dell'aria, così l'intimo dell'uomo si muove a contatto di questa presenza percepita nella fede.

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 14 e Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 10.

Nei segni del pane e del vino si rivela una *presenza realissima e sostanziale* che perdura al di là della celebrazione. Attraverso il gesto sacramentale, che è “azione personale di Cristo”, essa si rivela come *presenza dinamica, parlante, personale ed incarnata nella Chiesa* ed è il cuore della fede del laico cristiano: la sua preghiera, la sua testimonianza, la sua missione nel mondo dipendono dalla percezione viva, commossa, esultante di questa presenza. Come può rimanere inerte chi ne fa l’esperienza? Sant’Ambrogio diceva d’incontrarsi con lui faccia a faccia nei suoi sacramenti;⁵ percepiva quasi “l’alito del suo respiro”: «*Praesentiae eius flatum aspirare*».⁶ In nessun altro spazio e tempo l’incontro con Cristo è più facile e più pieno.

Nulla è più importante per il credente che questa percezione viva, reale e personale nell’Eucaristia. Abbiamo il torto di ridurre spesso la fede all’accettazione piena di un certo numero di verità, mentre l’essenziale della fede risiede nella capacità di percepire questa presenza misteriosa, nascosta, ma potente del Signore risorto nella realtà della Chiesa e del mondo soprattutto nella santa Eucaristia, «*fonte e culmine* di tutta la vita cristiana».⁷ Chi crede così, sa incontrarsi con Gesù, “respira” la sua presenza, e la preghiera diventa il respiro della sua vita. L’Eucaristia diviene così il cuore delle nostre giornate, perché è il centro di ogni attività dello spirito e delle dimensioni temporali.

COME IL LAICO PERCEPISCE LA PRESENZA DI CRISTO NELL’EUCARISTIA?

La presenza reale di Cristo nell’Eucaristia si percepisce all’interno di un’esperienza “teologale” di Dio legata alla consapevole partecipazione alla celebrazione del mistero eucaristico. Quest’espe-

⁵ Cfr. AMBROGIO, *Apologia Prophetarum David*, 12.

⁶ ID., *In Ps 118*, Sermo sextus, n. 8.

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 11.

rienza teologale dipende da due condizioni: la prima è di carattere generale perché è indispensabile per tutti, siano laici o ministri ordinati, e consiste nel livello di purezza che la fede, la speranza e la carità, cioè le tre virtù teologali, raggiungono nel cuore del credente. La percezione della presenza di Cristo e dell'unione con lui nell'Eucaristia è direttamente proporzionale al livello di questa purezza: solo i puri di cuore potranno vedere Dio (cfr. *Mt* 5, 5).

La seconda condizione, anch'essa indispensabile, è che la celebrazione eucaristica sia fatta in modo vivo, realmente partecipato, con il consapevole apporto dei fedeli nelle loro *funzioni: sacerdotale* – di lode e adorazione di Dio –, *regale* – con l'esercizio di doni, carismi e ministeri –, *profetica* – con l'annuncio pubblico e franco della Parola di Dio.

Così si esprime la costituzione sulla sacra liturgia: «La madre Chiesa desidera ardentemente che tutti i fedeli vengano guidati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione delle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura della stessa liturgia e alla quale il popolo cristiano, “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato” (1 Pt 2, 9; cfr. 2, 4-5), ha diritto e dovere in forza del Battesimo».⁸

La realizzazione di questa condizione, tuttavia, ne siamo consapevoli, dipende da una solida formazione di base e dalla capacità spirituale di colui che presiede la celebrazione eucaristica, cioè il sacerdote, perché si fonda sulla consapevolezza che egli non solo pone in essere una funzione rituale compiendo il rito secondo le prescrizioni liturgiche, ma ha anche il compito di rendere questo rito una mistagogia o ascesa a Dio, capace di facilitare l'incontro di Dio con il suo popolo: «Poiché non si può sperare la realizzazione di ciò, se gli stessi pastori d'anime non siano penetrati per primi dello spirito e della forza della

⁸ ID., Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 14.

liturgia e non ne diventino maestri, è perciò assolutamente necessario dare il primo posto alla formazione liturgica del clero».⁹

In conseguenza di tanto, i laici ricavano molto frutto quando partecipano a messe dove i sacerdoti celebrano il santo rito in modo vivo, mostrando che essi per primi vivono l'esperienza della presenza di Cristo risorto e nella Parola e nell'Eucaristia.

Nello stesso tempo, i laici attraverso l'esercizio delle virtù teologali e dei carismi di cui lo Spirito li dota, quando sono liberi di manifestarli, contribuiscono in maniera concreta alla manifestazione di Cristo risorto nella celebrazione eucaristica. La liturgia, che è l'espressione più solenne e pubblica del popolo di Dio, diventa automaticamente la vivente manifestazione del laicato cattolico che del Popolo di Dio è la componente preponderante.

Purtroppo, però, nonostante la riforma liturgica, permane ancora una diffusa mentalità clericale nella liturgia, che vede la celebrazione del mistero più come opera del clero, cioè del ministro celebrante, che non come "opera di tutto intero il popolo di Dio" che celebra il suo Signore. Infatti, spesso, il popolo si unisce al celebrante non attraverso un'attiva e viva partecipazione, ma solo formalmente nel rapporto dialogico circoscritto alle risposte rituali.

Né giova a superare questa mentalità la concezione attuale che attribuisce al fedele laico il diritto-potere di manifestare la sua fede e di esercitare perciò la propria *funzione sacerdotale, profetica e regale* solo, o prevalentemente, a contatto con le realtà secolari e profane del mondo, con la conseguenza che, quando partecipa, anche se *consapevolmente e attivamente*, al sacrificio eucaristico, finisce con l'essere considerato più come una specie di spettatore passivo, la cui funzione è solo quella di fruire e ricevere il mistero che si realizza nell'*actio* liturgica, che come un attivo partecipe dell'azione liturgica in cui il mistero si compie.

⁹ *Ibid.*

Non è il popolo di Dio, la Chiesa, tutta intera fondata e generata da Cristo con l'opera dello Spirito, a "celebrare" l'Eucaristia? È forse il popolo di Dio composto solo da ministri ordinati? Se fosse così, che fine farebbe il *sacerdozio regale* di Cristo immesso e comunicato in ogni cristiano per mezzo del Battesimo?

La celebrazione eucaristica è dunque il luogo in cui *sacerdozio ministeriale* e *sacerdozio regale*, ciascuno per la sua parte, si armonizzano e interagiscono per realizzare, grazie alla potenza dello Spirito Santo, due eventi meravigliosi: la generazione di Cristo nel Mistero eucaristico e la realizzazione del popolo di Dio come Corpo mistico di cui Cristo è il Capo.

È l'Eucaristia il luogo principale dove il laico esprime e si nutre della fede, della speranza e della carità di cui lo Spirito l'ha dotato. È là il luogo dove il laico deve superare ogni timore di testimoniare, insieme con i fratelli di fede, la sua lode e adorazione a Dio. Il suo ascolto profondo della parola di Dio e il suo cibarsi di Cristo si tramutano nell'impeto incontenibile di uscire dal tempio e di andare verso il mondo per annunciare la salvezza e la signoria di Gesù Cristo, per diventare, a sua volta, pane spezzato per i fratelli e per l'intera umanità.

Partecipo da anni a celebrazioni eucaristiche vissute secondo alcune espressioni tipiche del *Rinnovamento Carismatico Cattolico* e devo testimoniare che in queste sante messe si percepisce una presenza viva del Risorto e si crea un'intima comunione con lui proprio in virtù di questa partecipazione viva, piena di fede, speranza e carità, sia nel sacerdote che presiede sia nei fedeli laici. In virtù di questa "carica divina", ricevuta nella celebrazione eucaristica, sarà poi più facile ai laici trasferire *la grazia* e *la potenza dello Spirito Santo* alle attività quotidiane di ogni giorno e testimoniare il Risorto davanti al mondo incredulo e secolarizzato di oggi.

EUCARISTIA ED ESPERIENZA DELLO SPIRITO SANTO

L'Eucaristia è dono di grazia, pane vivo, sangue di redenzione, potenza dell'amore che si fa cibo e bevanda. Questo dono di grazia, che è dono dello Spirito Santo, realizza una nuova e potente *effusione di Spirito Santo* in chi di questo cibo si nutre e di questa bevanda si disseta: questa *effusione* è donata a ciascuno per la vita cristiana, cioè per il cammino verso la santità cui ogni battezzato è chiamato, e per la testimonianza cristiana nel mondo.

Questa verità è stata sempre ed è ancora viva e presente nell'esperienza cristiana dalle sue origini ad oggi, e la si evince da tutta la tradizione liturgica.

Tale effusione di Spirito Santo nel cuore del credente, per farne un testimone del Risorto, non è avvenuta una volta per sempre con il Battesimo e la Confermazione: essa ci viene conferita costantemente nell'Eucaristia.

Nella Tradizione orientale sappiamo quanta importanza viene attribuita all'intervento dello *Spirito* nell'evento eucaristico. L'Eucaristia non è solo un atto di Cristo, ma anche dello *Spirito* e molti ricorderanno come, durante il Concilio Vaticano II, i Padri orientali spesso denunciassero le carenze occidentali al riguardo. Davvero Cristo ci incontra nello *Spirito*. Non è concepibile nella storia della salvezza l'intervento solo da parte di Cristo senza l'azione dello Spirito. Cristo, che nella liturgia è invocato con il termine di "*Kyrios*", esercita la sua signoria e la sua attività salvifica solo attraverso la potenza del "*Pneuma*", cioè del suo Spirito.

Così si esprimeva il grande Cabasilas nel secolo XIV: «A Pentecoste la Chiesa ha ricevuto lo Spirito Santo dopo che Cristo era salito al cielo. Ora essa riceve il dono dello Spirito dopo che le oblate sono accettate sull'altare celeste. Dio ha accolto questi doni e in contraccambio ci invia lo Spirito Santo».¹⁰

¹⁰ N. CABASILAS, *Explication de la divine liturgie* (Sources chrétiennes, n. 4bis), Parigi 1967, 173-177.

Per questo l'*Anafora di san Giacomo* introduce così la seconda parte del racconto dell'istituzione: «Prese il calice... lo consacrò, lo benedisse, lo riempì di Spirito Santo e lo diede ai suoi discepoli dicendo...». ¹¹

Sant'Efrem, a questo proposito, così scrive: «Nella coppa c'è un vino mescolato col fuoco dello Spirito». ¹² Altrettanto si dica del pane, che diventa il Corpo vivente di Cristo, *ripieno di Spirito Santo*, cosicché «colui che mangia con fede, mangia il fuoco dello Spirito; mangiate tutti e mediante esso mangiate il fuoco dello Spirito». ¹³

In termini lirici, la stessa “cetra dello Spirito” si è espressa più diffusamente in un inno: «Fuoco e Spirito nel seno di tua Madre, / Fuoco e Spirito nell'acqua del Giordano, / ancora Fuoco e Spirito nel nostro Battesimo/ e Fuoco e Spirito nel pane e nel calice». ¹⁴ «Nel tuo pane è nascosto lo Spirito che non si mangia, / nel tuo vino dimora il Fuoco che non si beve. / Lo Spirito nel tuo pane, il Fuoco nel tuo vino, / sublime meraviglia che le nostre labbra hanno accolto, / nel pane mangiamo Fuoco e troviamo vita». ¹⁵

Per usare un'allegoria: il pane e il vino devono dunque attraversare il *braciere* della Pentecoste per uscirne Corpo e Sangue dell'Agnello immolato allo stesso modo come, sul piano naturale, non c'è pane che non sia passato per un forno ardente, né vino i cui grappoli non siano stati prima inebriati dal calore del sole.

Questa idea del *Fuoco divino* ha creato, prima in Oriente e poi anche in Occidente, una serie di visioni in cui un globo di fuoco sovrasta l'altare e il celebrante nel momento culminante della Messa. Non per nulla nel rito

¹¹ Cfr. J.H. HANSSENS, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus*, III vol., Roma 1930-1932, 587-591.

¹² EFREM IL SIRO, *Hymni et sermones*, Malines 1882, 418.

¹³ *Ibid.*, 415.

¹⁴ Inno *De Fide* VI, 17. Cfr. P. YOUSIF, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit d'après S. Ephrem de Nisibe*, in: *A tribute in Artur Voobus. Studies in early Christian Literature*, Chicago 1977, 235-246.

¹⁵ Inno *De Fide* X, 8.

caldeo il diacono stimola i fedeli a partecipare al mistero con queste parole: «Terribile è quest'ora e tremendo questo momento, fratelli miei carissimi: lo Spirito Santo viene dalle dimore celesti, discende su questa offerta e la consacra. State in piedi, pregate in silenzio e con tremore». ¹⁶

Sulla stessa linea san Giovanni Crisostomo afferma: «Non è il prete che fa alcunché, ma è la grazia dello Spirito che irrompe in lui, lo copre delle sue ali, e compie questo sacrificio mistico». ¹⁷

Nel vivere intensamente questo principio della liturgia, alcuni santi uomini della tradizione orientale, partecipando ai Sacri misteri, vedevano il Pane tutto infuocato, l'altare in fiamme, il celebrante rivestito di luce. Così frate Simone, mentre san Sergio celebrava l'Eucaristia, vede un fuoco lambire la mensa della protesi e avvolgere il santo altare. Poi, al momento della Comunione, il fuoco entra nel calice e il santo beve quel fuoco. ¹⁸

Potremmo pure citare esperienze mistiche simili presenti anche nella tradizione occidentale. Ad esempio santa Caterina da Siena vedeva l'altare avvolto dal fuoco come il rovetto dell'Oreb. Vedeva lo *Spirito Santo* che aleggiava sull'altare a guisa di colomba e, al momento della Comunione, sentiva l'ostia passare sulle sue labbra come carbone ardente e penetrare nel suo corpo come scintilla di fuoco. ¹⁹

Nella Celebrazione, lo *Spirito* che trasforma il pane e il vino nel corpo e sangue di Cristo è lo stesso *Spirito* che viene invocato nella seconda epiclesi eucaristica affinché tutti coloro che partecipano all'Eucaristia “siano trasformati in un solo corpo e in un solo spirito”, secondo l'espressione paolina «siamo battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo» (1 Cor 12, 13).

¹⁶ Cfr. *Messale caldeo*, Roma 1767 e Marsiglia 1936.

¹⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De Pentecoste*, Hom. I, 4; PG 50, 458-459.

¹⁸ Cfr. EPIFANIO IL SAGGIO, *Vita di S. Sergio di Radonež*.

¹⁹ Cfr. TOMMASO DI ANTONIO DA SIENA, detto il Caffarini, *Legenda minor*.

Nell'Eucaristia, Gesù, vivo e risorto, effonde copiosamente un «Battesimo di Spirito Santo e di fuoco» (cfr. *Mt* 3, 11) per renderci suoi discepoli e farci suoi testimoni: perciò si può affermare che l'Eucaristia è una *perenne Pentecoste* che trasforma i cristiani in missionari del Risorto.

In conseguenza di tanto, ogni fedele, in virtù di questa nuova e continua *effusione di Spirito Santo*, è chiamato a diventare testimone del Risorto nello stato di vita in cui Dio l'ha chiamato e in ogni circostanza lieta o avversa, come in ogni sua attività, sia essa secolare o più propriamente religiosa.

In tal modo i laici, «rivestiti di potenza dall'alto» (cfr. *Lc* 24, 49), saranno in grado di realizzare il loro *sacerdozio spirituale*, così come espresso da un testo fondamentale del Concilio Vaticano II, che vale la pena di citare: «Tutte le loro opere, preghiere e iniziative apostoliche, la stessa vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, la distensione spirituale e corporale, se compiuti nello Spirito, e anche le stesse sofferenze della vita, se sopportate con pazienza, diventano sacrifici spirituali graditi a Dio per Gesù Cristo (cfr. *1 Pt* 2, 5). Nella celebrazione dell'Eucaristia tutto ciò viene piissimamente offerto al Padre insieme con l'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici consacrano il mondo a Dio, quali suoi adoratori ovunque santamente operanti».²⁰

LE FORME STORICHE DEL CULTO EUCARISTICO

Nella vita della Chiesa, fin dal suo inizio, l'Eucaristia è sempre stata ed è la sintesi di tutta la storia della salvezza. Nel mistero eucaristico, inoltre, è in qualche modo anticipato il futuro, perché l'Eucaristia realizza nell'oggi il ritorno di Cristo. Essa è il punto di convergenza

²⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 34.

di tutte le attività della Chiesa cioè della pastorale, della predicazione, della teologia, del dialogo con il mondo, dell'ecumenismo. Tutte queste attività trovano nell'Eucaristia il fulcro e il cuore.

La centralità dell'Eucaristia, nel cammino della storia, ha assunto quelle forme esemplari che il Manzoni chiamerebbe "gesti singolari e incomunicabili". Si tratta di forme impressionanti e meravigliose quali il *martirio* e la *vita monastica* da cui è stata generata anche la *vita religiosa*.

Il *martirio* è l'offerta di sé a Dio che si traduce in immolazione. È il dono della vita offerto con tanta serietà da arrivare alla totale oblazione e ad accettare la morte per amore di Cristo. A questo proposito è interessante vedere come nella Tradizione il martirio sia sempre indissolubilmente legato all'Eucaristia: in questa Cristo si immola, in quello i martiri immolano sé stessi, diventando a loro volta pane spezzato e consumato per la gloria di Dio. Gli esempi fulgidi sono tanti! Ci basterà ricordarne alcuni.

Ignazio di Antiochia, vescovo del II secolo, pellegrinando in catene dall'Asia verso Roma dove avrebbe incontrato il martirio, scongiurava i suoi di non far nulla per salvarlo dalla immolazione totale e, camminando gioiosamente verso il martirio, così si esprime: «...sono frumento di Cristo, devo essere macinato dai denti delle belve, per diventare pane del mondo».²¹

In questa frase, l'allusione all'Eucaristia è evidentissima e la similitudine è di un'efficacia meravigliosa: come il pane materiale consacrato nella celebrazione eucaristica diventa cibo, così il suo corpo consacrato dal martirio e mangiato dalle belve diventa pane per il mondo.

Con l'accettazione del martirio, sant'Ignazio esprime il desiderio di voler offrire la sua stessa vita come sacrificio a Dio. Egli dichiarerà: «Vi domando una cosa sola, lasciate che mi offra in libazione a Dio

²¹ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Romani*, IV.

finché l'altare è pronto».²² Sembra di essere in chiesa, e invece è in un serraglio di belve.

Per questa ragione sant'Ignazio, nella stessa lettera ai cristiani di Roma, così afferma: «Non ho più gusto per nessun nutrimento terreno, voglio il pane di Dio, la carne di Cristo, voglio come bevanda il suo sangue».²³ Il martire non brama altro nutrimento che l'Eucaristia. Tutti gli altri nutrimenti terreni non gli interessano più. Il martire trova il suo nutrimento nell'Eucaristia perché lì c'è la più realistica associazione alla Pasqua di Cristo. *Davvero* muore con lui, *davvero* è associato alla vita del Risorto e nel modo più perfetto partecipa a quell'amore che ha spinto Cristo a dare la sua vita.

Altro esempio oltremodo interessante è offerto dal martirio di *Policarpo di Smirne*. L'agiografo, in un testo che è classico, ci mostra il santo martire lì, sul patibolo, mentre pronuncia una specie di preghiera eucaristica.²⁴ Egli innalza una preghiera che è simile al canone; tuttavia la materia da consacrare non è più il pane ma la sua stessa vita.

L'agiografo, narrando il martirio, racconta che il fuoco del rogo aveva formato come un velo attorno al corpo del santo che appariva come «un pane nella sua cottura».²⁵ L'allusione all'Eucaristia è molto chiara ed evidente. Il testo ci dice qual era la concezione che la generazione primitiva aveva del rapporto tra martirio e Eucaristia.

Per questo i *quarantanove martiri di Abitene*, nell'attuale Tunisia, sorpresi durante la persecuzione di Diocleziano (304-305) a celebrare l'Eucaristia così contravvenendo alle disposizioni dell'imperatore, andarono con coraggio incontro alla morte affermando: «Come se un cristiano potesse esistere senza celebrare l'assemblea domenicale o

²² *Ibid.*, II.

²³ *Ibid.*, VII.

²⁴ Cfr. *Martirio di Policarpo*, XIV, in: "Collana di testi patristici", *I Padri apostolici*, Roma 1978, 167-168.

²⁵ *Ibid.*, XV.

l'assemblea domenicale potesse esistere senza un cristiano». E uno di loro, un certo *Emerito*, che aveva ospitato gli altri cristiani nella sua casa per la preghiera, non esitò a esclamare: «Senza la domenica non possiamo vivere!». ²⁶

Andrea Riccardi, studioso della Chiesa dell'età moderna e contemporanea ha reso noto di recente al pubblico italiano, in una sua pregevole opera, alcune testimonianze raccolte dalla *Commissione nuovi martiri* della Santa Sede. Una di queste "memorie", vissute all'interno di un campo di concentramento nazista, evidenzia ancora una volta la relazione esistente tra sacrificio eucaristico e martirio: «Ha scritto don Angeli: "Era utile, era forse necessario che ci fossero dei preti in quei luoghi di terrore e di morte... Non celebravamo la Messa. Ma la mattina, all'appello, quando sul piazzale del campo ventimila uomini doloranti iniziavano la loro giornata di pene inenarrabili, noi stavamo lì per compiere il nostro ufficio di mediatori tra Dio e l'umanità. Quel campo brulicante era come una grande patena, più preziosa di tutte quelle dorate delle nostre chiese, una patena carica di tutte le atroci sofferenze del mondo, e noi la innalzavamo al Cielo implorando pietà e perdono e pace. Sì, ci voleva in questi posti il sacerdote. Egli doveva raccogliere tutto quell'infinito dolore e presentarlo a Dio"». ²⁷

La *vita monastica e religiosa* è l'altro gesto singolare e incomunicabile in cui l'Eucaristia si è storicamente incarnata. È la risposta ad una speciale chiamata di Dio che comporta il dono totale della propria vita, l'abbandono del mondo e delle cose del mondo e la consacrazione di sé come risposta alla chiamata. Si tratta di un'offerta irrevocabile nella castità, nell'ubbidienza e nella povertà in una specie di martirio quotidiano, di costante morte a sé stesso, dove non è tanto il sangue

²⁶ Citato in: A. COMASTRI - F. CACUCCI, *Senza la domenica non possiamo vivere*, Lettera di presentazione del Congresso eucaristico nazionale di Bari, 21-29 maggio 2005.

²⁷ R. ANGELI, *Vangelo nei Lager*, citato in: A. RICCARDI, *Il secolo del martirio, i cristiani nel Novecento*, Milano 2000, 132.

del martirio cruento che viene in auge quanto il sacrificio costante e diuturno di sé per la gloria di Dio. Il monaco nella vita contemplativa e il religioso che traduce la contemplazione in azione, in pratica tutta la vita consacrata, diventano una costante offerta ai fratelli per la costruzione del Regno. Il consacrato, come il martire, si fa pane spezzato per i fratelli e la sua è una missione specificatamente eucaristica, perché come Cristo Eucaristia si dona ai suoi, così il consacrato si dona ai fratelli.

L'EUCARISTIA E L'APOSTOLATO DEI LAICI

L'apostolato dei laici, pur non rientrando nelle forme specifiche del martirio e della consacrazione, ha sempre avuto una stretta relazione con l'Eucaristia. I fedeli laici, o come singoli o attraverso sodalizi quali le pie unioni, le confraternite, le associazioni e altre forme che di volta in volta lo Spirito Santo ha suscitato nel popolo di Dio, hanno sempre contribuito con efficacia alla missione della Chiesa, sempre partendo dalla centralità dell'Eucaristia.

Ma la novità storica del nostro tempo è rappresentata dal singolare apostolato dei *movimenti ecclesiali* e delle *nuove comunità* sorte all'indomani del Concilio e salutate dal Santo Padre Giovanni Paolo II come una grande e sicura speranza per la Chiesa e per il mondo. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità, formate quasi pressoché da laici, proprio perché partecipanti all'unica missione della Chiesa, non possono che avere come *fonte* e *culmine* del loro apostolato il mistero eucaristico,²⁸ perché alla base del loro cammino vi è una formidabile *spiritualità eucaristica*.

Infatti, tutti gli ispiratori o fondatori di questi movimenti e comunità, con accentuazioni o sfumature diverse, affermano sostan-

²⁸ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 14 e Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 11.

zialmente la stessa cosa: il loro apostolato o il loro carisma nasce dall'incontro con una Persona viva, non da un'idea astratta o da una semplice dottrina. E l'incontro con questa persona viva, che è Cristo, avviene e si realizza prima di tutto nell'Eucaristia.

È nell'Eucaristia che i membri dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità, in continuità con la Tradizione, riconoscono, vedono, sperimentano, ascoltano, toccano la presenza viva e realissima di Gesù Risorto. Ed è Gesù, incontrato nell'Eucaristia, che li rende suoi discepoli e fa di essi viventi testimoni e mediatori della sua venuta, quasi suoi sostituti per essere accolto dagli uomini: «Chi accoglie voi accoglie me» (Mt 10, 40).

Discepolato e testimonianza, comunione e missione sono i due momenti fondamentali della storia e della vita dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità. Alla base del loro apostolato c'è questo *leitmotiv*: ogni uomo, incontrato da Gesù, diventa un inviato di Gesù. La Maddalena, che è la prima incontrata da Gesù dopo la risurrezione, è la prima inviata. I discepoli di Emmaus, dopo aver incontrato e riconosciuto Gesù Risorto nella condivisione dell'Eucaristia, «partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme» (Lc 24, 33), per annunciare la risurrezione. Gesù apparve agli undici e li inviò alle genti.

L'Eucaristia permette di incontrare Cristo e porta la vita dove c'era la morte, dona la risurrezione a coloro che, morti a causa dei loro peccati, sono nella disperazione e lontani da Dio. Provoca l'incontro personale con Cristo e coloro che la celebrano sono inviati da lui personalmente, come furono inviati gli undici che «avevano mangiato e bevuto con lui dopo la risurrezione» (At 10, 41; cfr. Lc 24, 36-48).

Il testimone è colui che attesta quello che ha visto e ascoltato di persona. A volte si pensa che il ruolo della Chiesa sia solo quello di conservare e trasmettere la testimonianza dei discepoli, ai quali è apparso Risorto. In questo modo il compito della Chiesa è estremamente riduttivo, poiché declassato a livello di mera conservazione e trasmissione storica della testimonianza di uomini di duemila anni fa: ma questo è compito dell'archivista o dello storico. La Chiesa invece

è essa stessa testimone della risurrezione, perché la Chiesa è colei che incontra Cristo in ogni momento della storia e perciò, *hic et nunc*, qui e ora. E la sua testimonianza è verace, perché l'incontro con Cristo si verifica costantemente nella sua vita attraverso la Parola e l'Eucaristia. La testimonianza cristiana, dunque, è la conseguenza di questo incontro personale con Gesù, da cui scaturisce l'impegno di andare per annunciare al mondo che Cristo è risorto.

Giovanni nella sua prima lettera, così presenta il testimone cristiano: «Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi» (1 Gv 1, 3), «E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo» (1 Gv 4, 14).

L'attenzione e la tensione che i movimenti ecclesiali e le nuove comunità hanno verso Cristo trovano la loro naturale realizzazione e verifica in quella che oggi si chiama la dimensione orizzontale, ossia nell'attenzione a coloro cui bisogna farsi prossimo perché l'andare verso Cristo non ha senso se non si va con le mani colme di storia.

È da questa convinzione che i membri di queste aggregazioni laicali assumono precisi impegni di vita cristiana a livello personale, a livello familiare, a livello civile ed ecclesiale. Non di rado essi promuovono importanti opere sociali e di carità in ogni parte del mondo, in aiuto ai poveri e ai bisognosi. Senza impegni fattivi, il culto rischierebbe di diventare un comodo diversivo, si ridurrebbe a culto vuoto o a mera parvenza di culto (cfr. Is 29, 13).

Allora l'Eucaristia, luogo d'incontro e di comunione con Cristo, diventa per i laici luogo di partenza per andare verso gli altri, per diventare, come Cristo, pane spezzato – se necessario fino al martirio – per gli uomini del nostro tempo, tutti poveri e bisognosi di salvezza e di amore.

Per questo i movimenti ecclesiali e le nuove comunità operano decisamente per vincere la dicotomia esistente tra fede e vita, tra culto e azione, tra comunione con Dio e comunione con i fratelli, tra comunione eucaristica e impegno etico. Si tratta di un'azione costan-

te e diretta a superare quella che Paolo VI chiamava “deplorable separazione” in forza della quale l’Eucaristia non dice più niente al mondo tanto che persino alcuni cristiani, purtroppo, hanno smesso di celebrarla o, pur celebrandola, sono di fatto testimoni contrari della efficacia di essa nella loro vita.

CONCLUSIONE

Concludendo, non è possibile non ricordare in questa sede la dimensione contemplativa da cui scaturisce ogni azione cristiana. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità hanno riscoperto l’importanza e il valore dell’adorazione eucaristica e si pongono non soltanto come fruitori ma anche come promotori e divulgatori della dimensione contemplativa.

Il ritorno all’adorazione eucaristica è un’impellente necessità per il laicato cattolico e per la Chiesa tutta, così come è stato più volte ribadito dal Santo Padre Giovanni Paolo II in tante occasioni e in particolare in occasione del Congresso eucaristico internazionale del Grande Giubileo a Roma.

Infatti, solo nella contemplazione eucaristica gli apostoli di Cristo possono trovare la forza per andare e diventare, come Cristo, pane spezzato per i fratelli. Per questo mi piace offrire alla meditazione di chi legge questi miei modesti pensieri le parole stesse che il Santo Padre ha scritto a questo proposito nella *Lettera sull’adorazione eucaristica*: «Esorto i cristiani a fare regolarmente visita a Cristo presente nel Santissimo Sacramento dell’altare, poiché noi siamo tutti chiamati a rimanere in modo permanente in presenza di Dio, grazie a colui che resterà con noi fino alla fine dei tempi. Nella contemplazione i cristiani percepiscono con maggiore profondità che il mistero pasquale è al centro di tutta la vita cristiana».²⁹

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera sull’adorazione eucaristica*, XLVII Congresso Eucaristico Internazionale, Roma, 18-25 giugno 2000, n. 6.

Nella stessa lettera il Santo Padre aveva così affermato: «La contemplazione prolunga la Comunione e permette di incontrare davvero Cristo, vero Dio e vero uomo, di lasciarsi guardare da lui e di fare esperienza della sua presenza. Quando lo contempliamo presente nel Santissimo Sacramento dell'altare, Cristo si avvicina a noi e diventa intimo con noi più di quanto siamo noi stessi; ci rende partecipi della sua vita divina in un'unione che trasforma e, mediante lo Spirito, ci apre la porta che conduce al Padre, come egli stesso disse a Filippo: "Chi ha visto me ha visto il Padre" (Gv 14, 9). Rimanendo in silenzio dinanzi al Santissimo Sacramento, è Cristo, totalmente e realmente presente, che noi scopriamo, che noi adoriamo e con il quale siamo in rapporto... Attraverso l'adorazione, il cristiano contribuisce misteriosamente alla trasformazione radicale del mondo e alla diffusione del Vangelo. Ogni persona che prega il Salvatore trascina dietro di sé il mondo intero e lo eleva a Dio».³⁰

³⁰ *Ibid.*, n. 2.

Il giorno del Signore: l'assemblea eucaristica, cuore della domenica

VINCENZO PAGLIA*

PREMESSA

Mi pare opportuna un brevissima notazione. Sono passati esattamente quaranta anni dall'approvazione della Costituzione conciliare *Sacrosanctum concilium* sulla liturgia. E proprio durante questi giorni di novembre, dopo la prima approvazione generale dello schema avvenuta il 14 di questo mese, fu redatto il testo definitivo che venne poi approvato a larghissima maggioranza dai padri conciliari. E dagli archivi risulta che fu proprio l'Eucaristia a prendere il maggior tempo del dibattito conciliare. E c'è anche chi sostiene – è la tesi di Giuseppe Dossetti che lavorò accanto al cardinale Lercaro durante il Concilio – che questa Costituzione non ha soltanto una priorità temporale sugli altri documenti; essa costituisce una sorta di chiave interpretativa dell'essenza stessa della dottrina sulla Chiesa come delineata dal Vaticano II. Ho accennato a questa circostanza per sottolineare non solo l'opportunità di questo incontro ma anche la sua consonanza, direi temporale, con il Vaticano II.

«NON POSSIAMO VIVERE SENZA LA DOMENICA»

E proprio il Vaticano II afferma: «Secondo la tradizione apostolica, che ha origine dal giorno stesso della risurrezione di Cristo, la Chiesa celebra il mistero pasquale ogni otto giorni, in quello che chiama giustamente giorno del Signore o domenica».¹ E aggiunge

* Arcivescovo, presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia.

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, n. 106.

che «la domenica è il giorno di festa primordiale»² dei cristiani. Fin dalle origini i cristiani hanno celebrato la domenica. San Girolamo affermava: «La domenica è il giorno dei cristiani, è il nostro giorno». La domenica, infatti, li distingueva dagli altri: solo i discepoli di Gesù ricordavano la Pasqua di risurrezione, avvenuta appunto il “primo giorno dopo il sabato”. Questa memoria spinse i primi cristiani ad affermare: “Non possiamo vivere senza la domenica”, ossia: “non possiamo vivere senza fare memoria della Pasqua”.

Le prime comunità cristiane, nell’ovvia indifferenza sia della società ebraica che di quella romana, si raccoglievano nel giorno dopo il sabato e facevano memoria del Signore risorto con la celebrazione dell’Eucaristia. Una celebre pagina di Giustino, scritta verso il 150, narra così la domenica dei cristiani: «Il giorno che viene chiamato il giorno del sole, tutti, sia che abitino nelle città o nelle campagne, ci raccogliamo in uno stesso luogo dalla città e dalla campagna, e si fa lettura delle Memorie degli apostoli e degli Scritti dei profeti, sin che il tempo lo permette. Quando il lettore ha terminato, colui che presiede tiene un discorso per ammonire ed esortare all’imitazione di questi buoni esempi. Poi tutti insieme ci leviamo e innalziamo preghiere sia per noi stessi sia per tutti gli altri, dovunque si trovino. [...] Finite le preghiere, ci salutiamo l’un l’altro con un bacio. Quindi viene recato a colui che presiede l’assemblea dei fratelli un pane e una coppa d’acqua e vino. Egli li prende e loda e glorifica il Padre dell’universo per mezzo del Figlio e dello Spirito Santo; quindi fa un lungo ringraziamento [eucaristia] per averci fatti meritevoli di questi doni. Terminate le preghiere e il ringraziamento eucaristico, tutto il popolo acclama: Amen. [...] Quando colui che presiede ha ringraziato e tutto il popolo in coro ha risposto, quelli che noi chiamiamo diaconi distribuiscono a ciascuno dei presenti il pane e

² *Ibid.*

il vino consacrati e ne portano agli assenti. Quest'alimento noi lo chiamiamo: Eucaristia».³

Così i primi cristiani vivevano la domenica. Un cristiano di oggi, se potesse partecipare idealmente a quell'Eucaristia domenicale del II secolo, non si troverebbe spaesato. Certo, a quell'epoca era una scelta che sentivano decisiva anche se comportava problemi. Alcuni affrontarono persino il martirio pur di non rinunciarvi.

E abbiamo quelli che potremmo chiamare "i martiri della domenica". Ad Abitene (una cittadina dell'odierna Tunisia), nel 304, venne arrestato un gruppo di cristiani con un sacerdote e due lettori. Di fronte al proconsole che li accusava di riunirsi illecitamente, Saturnino, uno di loro, rispose: «Noi dobbiamo celebrare il giorno del Signore: è la nostra legge». Dopo di lui fu interrogato il proprietario della casa, di nome Emerito. Il proconsole gli chiese: «Ci sono state riunioni proibite a casa tua?». «Sì, abbiamo celebrato il giorno del Signore», rispose. «Perché hai permesso loro di entrare?», chiese il proconsole. Ed Emerito rispose: «Sono fratelli e io non potevo impedirlo». «Avresti dovuto farlo», replicò il proconsole. Ma egli: «Non potevo farlo, perché noi non possiamo vivere senza celebrare la cena del Signore». Dissero a chi li interrogava: «Non possiamo vivere senza la domenica». E al proconsole che insisteva, un altro rispose: «Come se un cristiano potesse esistere senza celebrare l'assemblea domenicale o l'assemblea domenicale potesse essere celebrata senza un cristiano! O non sai che l'essere cristiano è una cosa sola con l'assemblea domenicale e che l'assemblea domenicale è una sola cosa con il cristiano, al punto che l'uno non può stare senza l'altro?».⁴

³ GIUSTINO, *I Apologia*, 67.65.66.

⁴ Cfr. *Acta sanctorum Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, X-XII (PL 8, 710B-712A).

Non c'è dubbio che questa coscienza è rara nelle nostre comunità cristiane contemporanee. E non solo a causa della secolarizzazione che le ha infiacchite. La testimonianza data da costoro, commenta il card. Ratzinger a questo testo martiriale, «non è stentata obbedienza a una prescrizione ecclesiastica sentita come precetto esteriore, è invece espressione di un interiore dovere e a un tempo di una personale deliberazione».⁵ È stata sempre una grave preoccupazione della Chiesa che i cristiani partecipassero alla Messa domenicale. L'obbligo di santificare la festa, sotto pena di peccato mortale, è espressione di questa grave preoccupazione. La Chiesa, madre buona e premurosa, sa bene che è impossibile vivere senza la Messa della domenica. E poiché alcuni cominciarono a tralasciarla, si è trovata nella necessità di imporla. Insomma, l'obbligo suppliva all'irresponsabilità dei figli. E questo accadde abbastanza presto. Non mi dilungo nella descrizione di come la Chiesa abbia sempre insistito sulla necessità della partecipazione alla celebrazione eucaristica domenicale. Tra gli apocrifi della prima Chiesa c'è una *Lettera sulla domenica* che si presenta come inviata dal cielo da Gesù stesso. È un testo del V secolo con il quale si voleva scuotere l'indolenza dei cristiani verso la domenica. Ed è Gesù stesso che parla. Inizia dicendo che “nel primo giorno” – diventato appunto la domenica – furono creati il cielo e la terra, Abramo accolse i tre angeli, Mosè ricevette la legge, l'angelo andò da Maria, Giovanni battezzò Gesù, e di domenica avverrà il giudizio universale. Segue poi con un linguaggio apocalittico ad ammonire chi non partecipa all'assemblea liturgica. Leggo solo un piccolo brano nel quale si lega la liturgia alla cura dei poveri. L'autore usa il genere letterario dei “guai”: «Guai a quell'uomo che oltraggia e disonora il sacerdote: perché non oltraggia il sacerdote, ma la Chiesa di Dio. [...] Guai a coloro che conversano durante la santa liturgia e sono di inciampo al

⁵ J. RATZINGER, in: “Communio”, 129 (1993), 44.

sacerdote, che sta pregando per i loro peccati. Guai a coloro che non credono nelle Sacre Scritture. [...] Guai a coloro che privano gli operai del loro salario. [...] Guai a coloro che danno il loro denaro con usura, saranno giudicati con Giuda. [...] Guai a chi offre doni nella Chiesa ed è in inimicizia con il suo prossimo. Guai al sacerdote che compie la liturgia in stato di inimicizia: egli infatti non è solo nel celebrare e nell'innalzare le cose sante, ma anche gli angeli compiono la liturgia con lui».⁶

Non posso non ricordare l'impegno del cardinale Cardijn – fondatore della *Jeunesse ouvrière chrétienne* – quando, a motivo dell'invasione del lavoro, difese strenuamente il diritto degli operai a dedicare a Dio la domenica. Il presule giunse a parlare di una vera e propria “profanazione”. Scriveva: «Si tratta di rendere al popolo una ricchezza perduta, un privilegio rubato, un diritto violato. [...] La riconquista cristiana della domenica deve apparire a tutti come la condizione essenziale della vittoria sulla violenza, il terrore, l'ingiustizia e l'oppressione, come la condizione indispensabile del rispetto della persona, della famiglia, della dignità umana del lavoratore».⁷

E, con il suo linguaggio forte e chiaro, aggiungeva: «Senza la domenica cristiana, non c'è rispetto del lavoratore! Senza la domenica cristiana, non c'è rispetto della famiglia del lavoratore! Senza la domenica cristiana, non c'è rispetto della dignità umana del lavoratore!».⁸

Ma torniamo ai nostri giorni. Il documento magisteriale più specifico sulla domenica è la lettera apostolica *Dies Domini* emanata da Giovanni Paolo II nel 1998. Non è questa la sede per esporne i contenuti in modo esaustivo. Ma anche solo l'articolazione dei cinque capi-

⁶ H. DELEHAYE, *Notes sur la Lettre du Christ tombée du ciel*, in: ID., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966, 155-159.

⁷ P. DUPLOYÉ, *Le congrès de Lyon*, citato in: *Le jour du Seigneur*, Paris 1948, 14.

⁸ J. CARDIJN, *Programme 1938-39. La conquête du Dimanche pour la Masse*, citato in: *NPJ*, 6 (1938/6), 149.

toli fa già intravedere la ricchezza teologica, spirituale e pastorale del documento. La domenica è: *dies Domini, dies Christi, dies Ecclesiae, dies homini, dies dierum*. Forse la vicinanza con la celebrazione del Grande Giubileo del 2000 non ha permesso un approfondimento adeguato di questo testo da parte delle comunità cristiane. Ed è perciò quanto mai opportuno che il Pontificio Consiglio per i Laici torni a porre attenzione a quest'aspetto decisivo per la vita cristiana. Il Papa stesso lo riprende con la lettera *Novo millennio ineunte* e afferma che l'Eucaristia è il cuore della domenica. Raccogliendo l'antica tradizione della Chiesa, ne ripropone l'attualità nel nostro tempo: «Stiamo entrando in un millennio che si prefigura caratterizzato da un profondo intreccio di culture e di religioni anche nei Paesi di antica cristianizzazione. In molte regioni i cristiani sono, o stanno diventando, un “piccolo gregge”. Ciò li pone di fronte alla sfida di testimoniare con maggior forza, spesso in condizione di solitudine e di difficoltà, gli aspetti specifici della propria identità. Il dovere della partecipazione eucaristica ogni domenica è uno di questi».⁹

La domenica resta il giorno della Chiesa, il giorno dell'identità dei cristiani.

«Occorre – scrive il Papa – dare particolare rilievo all'Eucaristia domenicale e alla stessa domenica, sentita come giorno speciale della fede, giorno del Signore risorto e del dono dello Spirito Santo, vera Pasqua della settimana».¹⁰

E nella *Dies Domini* evidenzia il legame profondo che lega l'Eucaristia alla Pasqua: «Nell'assemblea domenicale [...] l'incontro con il Risorto avviene mediante la partecipazione alla duplice mensa della Parola e del pane di vita».¹¹

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 36.

¹⁰ *Ibid.*, n. 35.

¹¹ *Id.*, Lettera apostolica *Dies Domini*, n. 39.

È più che attuale l'antico testo della *Didascalia degli Apostoli* (III secolo) rivolto al vescovo: «Quando insegni [o vescovo] ordina e persuadi il popolo ad essere fedele nel radunarsi in assemblea, a non mancare mai a convenire sempre per non restringere la Chiesa e diminuire il Corpo di Cristo sottraendosi all'assemblea. [...] Poiché siete membra di Cristo, non disperdetevi dalla Chiesa non riunendovi; infatti, poiché avete in Cristo il vostro capo [...] non trascuratevi e non private il Salvatore delle sue membra, non lacerate e non disperdete il suo corpo non partecipando all'assemblea: non vogliate anteporre alla parola di Dio i bisogni della vita temporale, ma nel giorno di domenica, mettendo da parte ogni cosa, affrettatevi alla chiesa. Infatti, quale giustificazione potrà presentare a Dio chi non si reca in questo stesso giorno in assemblea ad ascoltare la parola di salvezza e a nutrirsi del cibo divino che dura in eterno?». ¹²

Per la gran parte della gente dei Paesi cristiani la domenica è purtroppo divenuta una scadenza con scarsa valenza religiosa. È il *week-end*, il fine settimana. Ma sappiamo bene che il messaggio della domenica va ben oltre la coincidenza con il *week-end*. Si pensi, ad esempio, alle comunità cristiane che vivono nei Paesi islamici, dove la festa civile è il venerdì; non per questo quelle comunità rinunciano a celebrare la domenica o spostano le feste cristiane. E sarebbe, a mio avviso, un pericoloso cedimento se nelle società d'Occidente si accogliesse l'ipotesi di secondarizzare la domenica qualora fosse difficile la celebrazione dell'Eucaristia.

Giovanni Paolo II riafferma che la domenica, lungi dall'essere semplicemente "il fine settimana", svela ai cristiani e al mondo intero il fine ultimo della storia: ossia l'unità di tutti i popoli raccolti attorno al Signore. La Messa della domenica apre cioè uno spiraglio su quel banchetto della fine dei tempi che Gesù ha preannunciato: «Verranno

¹² *Didascalia degli Apostoli*, 11, 59, 1-3.

da oriente e da occidente, da settentrione e da mezzogiorno, e siederanno alla mensa del regno di Dio» (Lc 13, 29). Insomma, il Giorno del Signore, ricollocato nel tempo del nuovo secolo, ripropone il disegno salvifico di Dio sulla storia degli uomini.

LA DOMENICA, OTTAVO GIORNO

La sapienza di Israele insegnava: «Non è Israele che ha salvato il sabato, ma il sabato che ha salvato Israele». Analogamente potrebbe dirsi per i cristiani circa la domenica. Bisogna però ricordare che le motivazioni del sabato e quelle della domenica sono diverse. Il sabato, per gli ebrei, è il giorno santificato in memoria dell'opera della creazione e della liberazione di Israele dalla schiavitù dell'Egitto. Ed è caratterizzato dal riposo assoluto, appunto, come fece il Signore il settimo giorno, al termine della creazione. La domenica, invece, è il giorno in cui si fa memoria della risurrezione di Gesù. I primi discepoli di Gesù celebravano anche il sabato. Solo successivamente lo tralasciarono per celebrare unicamente il giorno della risurrezione. Non si tratta di rendere cristiano il sabato, né di trasformare la domenica in sabato. Con la celebrazione della domenica i cristiani accolgono la profonda trasformazione operata da Cristo, il quale ha vinto definitivamente la morte "il primo giorno dopo il sabato".

In quel momento la storia umana ha visto l'evento centrale della storia. Il Signore ha liberato gli uomini e le donne dalla schiavitù del male e della morte. La storia da quel giorno cambiò il suo corso. Ecco perché con la risurrezione di Gesù il tempo non gira più attorno agli uomini o attorno a noi stessi o al nostro fare; e tanto meno è guidato da un destino senza volto (eppure sono innumerevoli gli uomini e le donne che si affidano al destino!). La domenica, con forza ben maggiore, scandisce il tempo della storia, irrompe nei nostri giorni e li dirige verso Dio, verso il giorno in cui lo incontreremo "faccia a faccia".

In tale prospettiva, alcuni Padri della Chiesa hanno chiamato la domenica “ottavo giorno”, volendo indicarla appunto come la pienezza del tempo. Basilio, il grande vescovo di Cesarea (IV secolo), dopo aver affermato che il giorno consacrato alla risurrezione «è in qualche modo l'immagine del futuro», ribadisce che questo giorno in quanto ottavo significa «il giorno senza fine che non conoscerà né notte né giorno seguente, il secolo imperituro che non invecchierà né avrà fine».¹³ Tale denominazione si fonda nelle pagine evangeliche che raccontano le apparizioni di Gesù risorto: «Otto giorni dopo i discepoli erano di nuovo in casa. [...] Venne Gesù, a porte chiuse, si fermò in mezzo a loro e disse: pace a voi!» (Gv 20, 26). La domenica è l’“ottavo giorno”, ossia il giorno della risurrezione, l'inizio di quella «domenica senza tramonto, quando l'umanità intera entrerà nel riposo di Dio», come canta il prefazio del Messale romano. Si potrebbe dire: se vuoi avere un'idea, pallida ma reale, dell'eternità, vivi la domenica!

Il tempo non è solo quello scandito dalle convenzioni della società civile (l'anno solare, l'anno lavorativo, l'anno scolastico, e così via), ma anche quello scandito dall'opera di Dio, di cui la domenica è, appunto, lo svelamento. Il giorno del Signore mette certamente in risalto la diversità del tempo religioso da quello ordinario; non per estraniarsene, ma per fermentarlo, per dargli senso, per salvarlo. Con la domenica il Vangelo chiama i cristiani a uscire dalla mentalità egocentrica di questo mondo per vivere un tempo di libertà, di interiorità, di gratuità, di comunione. Tutto ciò non è scontato; richiede anzi una scelta e un'educazione di noi stessi. Nella vita convulsa e affrettata di oggi, la domenica può (*deve*) essere tempo del riposo in tutte le sue dimensioni interiori di preghiera, di ascolto, di carità, di comunione.

¹³ BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, 66.

Le comunità cristiane, ma anche le stesse città ove esse abitano, hanno bisogno della Messa, come il corpo ha bisogno del cuore. Si potrebbe dire che ne hanno bisogno anche coloro che non vi partecipano affatto. Appunto come le altre parti del corpo hanno bisogno del cuore per vivere. La Messa domenicale resta il cuore della Chiesa e della terra che essa abita. Ai credenti è affidata la responsabilità di questo cuore, perché non resti freddo e sappia trasfondere il senso di Dio ad un mondo che si allontana da lui. La vita triste e a volte violenta delle nostre città è legata anche all'assenza o alla fiacchezza delle messe domenicali. Tutti hanno bisogno del giorno della risurrezione, del giorno della festa, del giorno dell'amicizia e del perdono, del giorno in cui è possibile vedere le "primizie dello Spirito" e toccare con mano l'inizio della nuova creazione. L'apostolo Paolo parla di tutta la creazione che «geme e soffre nelle doglie del parto» (*Rm* 8, 22). Ebbene, la liturgia eucaristica domenicale è ciò che maggiormente mostra al mondo la "presenza di Dio", ciò che maggiormente le rivela il "senso di Dio" e, di conseguenza, ciò che con più vigore la spinge ad essere una "terra nuova". Se le nostre comunità celebrassero davvero la liturgia eucaristica, tutti (anche coloro che non credono) vedrebbero scendere dal cielo uno spicchio della "domenica senza tramonto". La celebrazione liturgica trascina la terra verso il cielo. Al contrario, una domenica scialba sbiadisce la gioia e mostra una Chiesa fiacca e avara che non diviene fermento di vita nuova.

È anche vero però che, nonostante le manchevolezze, la liturgia eucaristica domenicale continua la sua opera di redenzione del mondo, un po' come quel seme di cui parla il Vangelo il quale, una volta gettato dal padrone nel campo, opera sia che noi vegliamo sia che noi dormiamo (cfr. *Mt* 4, 26-27). Un autore russo, Gogol, forse pensava proprio a questo, quando scriveva della celebrazione della Eucaristia nella sua terra: «Se la società non è ancora totalmente sgretolata, se

gli uomini non nutrono ancora un odio assoluto gli uni per gli altri, la causa segreta di ciò è la celebrazione dell'Eucaristia».¹⁴

IL GIORNO DI EMMAUS

Giovanni Paolo II scrive: «Vorrei pertanto insistere perché la *partecipazione all'Eucaristia* sia veramente, per ogni battezzato, il *cuore della domenica*: un impegno irrinunciabile, da vivere non solo per assolvere ad un precetto, ma come bisogno di una vita cristiana veramente consapevole e coerente».¹⁵ Perché la comunità cristiana ha scelto la domenica per celebrare l'Eucaristia e non il giovedì che è il giorno memoriale dell'Ultima Cena? La risposta è chiara: perché l'Eucaristia domenicale celebra la morte e la risurrezione di Gesù. Ed è quindi il momento in cui i cristiani vivono l'incontro con Gesù risorto. La Messa domenicale è la nostra Emmaus. Se leggiamo con attenzione l'episodio narratoci da Luca, vediamo che egli descrive le due parti fondamentali della Messa: la liturgia della Parola e la liturgia della Cena.

Esaminiamo più attentamente il capitolo 24 del Vangelo di Luca. L'evangelista in questo capitolo narra il giorno di Pasqua. Divide l'intera narrazione in tre parti: nella prima parte, che si svolge al mattino presto, racconta l'incontro di Gesù risorto con le donne, mentre nella terza racconta quel che accade alla sera tardi, ossia l'incontro con gli apostoli nel cenacolo. Nella seconda parte, che comprende quasi tutto il giorno (oltre che la gran parte dei versetti del capitolo), Luca racconta il lungo incontro del Risorto con due semplici discepoli. I due, infatti, sono del tutto sconosciuti (di uno non si sa neppure il nome e l'altro, di nome Cleopa, non appare mai nel Vangelo). Perché Luca ha composto così il capitolo che narra il giorno centrale del cri-

¹⁴ Citato in: O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, Torino 1972, 336.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 36.

stianesimo? Non sarebbe stato più logico mostrare l'incontro di Gesù con i massimi "responsabili" della comunità, sottolineando chiaramente anche le istruzioni fondamentali per il governo della Chiesa? È evidente, invece, che l'evangelista vuole dare un valore emblematico all'episodio dei due di Emmaus. Perché? Non credo che andiamo lontano dalla verità se diciamo che l'evangelista, in quei due, vede rappresentati tutti i cristiani di ogni tempo.

I cristiani, di ieri e di oggi, incontrano il Risorto allo stesso modo dei due di Emmaus: ossia ascoltando le Scritture e spezzando il pane. Celebrando quindi la liturgia eucaristica. Ogni volta perciò che si celebra la Messa, Gesù in persona torna in mezzo ai discepoli radunati, parla con loro, li ascolta e spezza il pane con loro. Sì, l'Eucaristia domenicale realizza Emmaus. È la Pasqua per noi come lo fu per i due discepoli! Anche noi, come loro, non comprendiamo il mistero di questo straniero che si avvicina e ci parla. Quante volte la Messa ci è "straniera"! Ci viene incontro, ma noi non la comprendiamo; spesso neppure l'accogliamo. Eppure la Messa torna fedelmente ogni domenica. Torna anche quando noi preferiamo altri appuntamenti. Ma se vogliamo incontrare il Risorto è l'unica via. Frequentiamola, viviamola, facciamone il momento centrale della nostra vita. E, perché no?, riflettiamo su di essa, e per un lungo cammino! È quanto vogliamo fare anche con queste pagine. Spero che anche noi ci sentiamo man mano scaldare il cuore nel petto. Sono certo che se vedremo, con occhi nuovi, "spezzare il pane" anche noi "gioiremo al vedere il Signore".

L'EUCARISTIA: IL CIELO SCENDE SULLA TERRA

L'Eucaristia della domenica è l'incontro con Gesù risorto, è l'esperienza della Pasqua, della vittoria definitiva del bene sul male, della vita sulla morte. Nulla al mondo può esservi di più grande! Ha ragione san Giovanni di Cronstadt, un santo russo, nel dire che «l'Eucaristia è un miracolo permanente», davanti al quale mai si deve

perdere lo stupore. La tradizione della Chiesa d'Oriente ricorda che l'Eucaristia domenicale è il "cielo" che scende sulla terra e la trasfigura senza conoscere più separazione, perché la comunione è piena. E tutti i credenti in Cristo sono chiamati ad entrarvi. L'Eucaristia, pertanto, prima ancora di essere opera di uomini, è un dono di Dio agli uomini, un dono che strappa dalla condizione di tristezza e di morte per inserire, fin da ora, nella luce e nella festa del paradiso. L'Eucaristia della domenica porta gli uomini nel cielo, li rende "contemporanei" dell'Eucaristia celeste che gli angeli e i santi celebrano immersi nel cuore stesso della Trinità. L'Eucaristia della domenica non è una delle azioni che la Chiesa compie, è la Chiesa nel suo senso più pieno, nella sua dimensione eterna. Nell'Eucaristia domenicale Gesù rende partecipi gli uomini e le donne del suo stesso mistero di vita e di eternità.

Tutto, pertanto, nell'Eucaristia domenicale (parole, gesti, luogo, canti...) deve concorrere a realizzare l'incontro con Gesù risorto, tutto deve manifestare la festa eterna che si celebra nel cielo. Coloro che partecipano alla Messa, sacerdote e ministri, adulti e bambini, anziani e giovani, tutti debbono essere condotti, attraverso il "rito", a vivere la festa della comunione trinitaria. In tal senso, la liturgia eucaristica si pone su un piano del tutto diverso da quello di una fredda ripetizione di gesti esteriori, non può essere un momento freddo, asettico, astratto; non è neppure il momento della istruzione, della catechesi, delle monizioni, delle spiegazioni. La liturgia non è il luogo dove spiegare, ma dove celebrare il mistero della passione, morte e risurrezione del Signore. Per questo la Messa domenicale non è semplicemente una "ricarica", è piuttosto "il culmine e la fonte" della vita cristiana come recita il Vaticano II, il "culmine" della storia.

La liturgia eucaristica è, perciò, lontanissima dall'essere il momento del protagonismo dei partecipanti o dei ministri che mostrano le proprie abilità. La Messa è santa. È di Dio. È lui che ammette alla sua presenza quando si entra nella celebrazione eucaristica. Un grande

vescovo orientale, il patriarca Atenagora, lamentava che nelle celebrazioni liturgiche non accade neppure quel che avviene nei teatri quando si assiste a rappresentazioni che emozionano e sconvolgono: «Credetemi, la maggior parte dei nostri fedeli [...] non avvertono lo stupore meravigliato del soprannaturale – pensiamo all’esclamazione di Pietro di fronte al Cristo trasfigurato: “Signore è bello per noi stare qui!” – Ahimé! Nelle nostre chiese regnano così sovente un pietismo individuale o atteggiamenti abitudinari. [...] Eppure il dramma unico, di cui tutti gli altri non sono che riflessi, il dramma della vita, della sofferenza, della morte, dell’amore più forte della morte si svolge proprio qui, nella chiesa, quando lo Spirito ci rappresenta la Pasqua di Nostro Signore. Tutto è lì, tutto».¹⁶

Eppure, continua il patriarca, i fedeli e, spesso, anche i sacerdoti, se ne stanno estranei al dramma di Gesù che si svolge davanti a loro. E chiude: «L’Eucaristia protegge il mondo, e già segretamente lo illumina. L’uomo vi ritrova la sua filiazione perduta, attinge la propria vita in quella di Cristo, l’amico fedele che spartisce con lui il pane della necessità e della festività. E il pane è il suo corpo, e il vino è il suo sangue; e in questa unità più niente ci separa da niente e da nessuno».¹⁷

L’EUCARISTIA FA LA CHIESA

Il Vaticano II ricorda che Dio ha voluto salvare gli uomini non singolarmente, ma raccogliendoli in un popolo. Ebbene, l’Eucaristia domenicale è il principale “cantiere” ove si costruisce il popolo di Dio, è il momento più alto in cui gente dispersa viene raccolta per formare l’unica famiglia di Dio. San Tommaso, con una bella espres-

¹⁶ O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, Torino 1972, 336.

¹⁷ *Ibid.*

sione, dice che l'Eucaristia è il sacramento «*quo ecclesia fabricatur*» appunto, il “cantiere” dove si fabbrica la Chiesa, dove si edifica il “popolo di Dio”. È l'Eucaristia che fa la Chiesa, e la “fa” con particolare evidenza nel giorno del Signore. Giovanni Paolo II, nella *Dies Domini*, afferma che tra le attività parrocchiali «nessuna è tanto vitale o formativa della comunità quanto la celebrazione domenicale del giorno del Signore e della sua Eucaristia». ¹⁸ Continua il Papa: «Questa realtà della vita ecclesiale ha nell'Eucaristia non solo una particolare intensità espressiva, ma in un certo senso il suo luogo *sorgivo*. L'Eucaristia nutre e plasma la Chiesa [...]. È proprio nella Messa domenicale, infatti, che i cristiani rivivono in modo particolarmente intenso l'esperienza fatta dagli apostoli la sera di Pasqua, quando il risorto si manifestò ad essi riuniti assieme». ¹⁹ E nella *Novo millennio ineunte*, aggiunge: «L'Eucaristia domenicale, raccogliendo settimanalmente i cristiani come famiglia di Dio intorno alla mensa della Parola e del Pane di vita, è anche l'antidoto più naturale alla dispersione. Essa è il luogo privilegiato dove la comunione è costantemente annunciata e coltivata. Proprio attraverso la partecipazione eucaristica, *il giorno del Signore* diventa anche *il giorno della Chiesa*, che può svolgere così in modo efficace il suo ruolo di sacramento di unità». ²⁰

La Messa raccoglie i diversi “io” in un “noi” mistico. Così recita l'antica preghiera eucaristica della *Didachè*: «Come questo pane era prima sparso sui colli e raccolto divenne una cosa sola, così la tua Chiesa si raccolga dai confini della terra nel tuo regno». ²¹ La liturgia eucaristica domenicale crea la comunione tra i diversi, “costruisce” la comunità cristiana, la parrocchia, la diocesi. E la edifica non come un ghetto, come un gruppo di persone chiuso in sé stesso, ma come

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Dies Domini*, n. 35.

¹⁹ *Ibid.*, nn. 32-33.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 36.

²¹ *Didachè*, IX, 4, in: *I Padri Apostolici*, Roma 1989, 35.

immagine della Trinità, comunione piena di amore che non conosce confini. In tal senso, una comunità cristiana non può che essere una comunità eucaristica. Per questo la scelta di rendere la Messa della domenica il momento centrale della vita della comunità cristiana è sommamente opportuno anche dal punto di vista pastorale. Certo, sappiamo che la Messa della domenica non esaurisce né la ricchezza della liturgia della Chiesa (basti pensare alle celebrazioni dei diversi sacramenti e alla Liturgia delle ore), né la molteplicità delle altre forme di preghiera. Ma senza dubbio la liturgia eucaristica della domenica qualifica in modo peculiare la vita di una comunità cristiana, sino a poter dire: da come vive la liturgia eucaristica della domenica si comprende la qualità evangelica di una comunità.

È necessario pertanto che tutta l'assemblea si faccia serva della presenza del Signore nella liturgia, abbandonando i tratti della fredda ritualità, recuperando tutta la ricchezza e la forza del linguaggio liturgico attraverso i canti, i gesti, l'incenso, la proclamazione della parola di Dio, il calore umano di tutti. La liturgia eucaristica è il cuore della domenica perché è il momento privilegiato per costruire la "famiglia di Dio": sconfigge l'egocentrismo e la dispersione che tante volte segnano le nostre comunità e che intristiscono l'intera società. Per questo la Messa domenicale salva dalla banalità, emancipa da una mentalità consumista, preserva dall'ossessione dei ritmi di una vita convulsa, libera dalla schiavitù del lavoro, e restituisce alle città la bellezza della festa comune e la freschezza della gratuità. La liturgia eucaristica della domenica è anche un grande atto d'amore che i credenti fanno al mondo.

L'EUCARISTIA DELLA DOMENICA E IL "CULTO SPIRITUALE" DELLA SETTIMANA

L'Eucaristia fa la Chiesa. E la Chiesa diviene essa stessa Eucaristia: pane "spezzato" e sangue "versato" per la salvezza del mondo. In tal modo la Messa non è mai un atto liturgico individuale e neppure un atto comunitario che resta chiuso ove si celebra. La comunità che ce-

lebra l'Eucaristia domenicale, per piccola e povera che sia, diviene il corpo di Cristo e quindi vive con le dimensioni di Cristo. Per questo la Messa spalanca le porte del mondo alla comunità cristiana. Lungo il secolo scorso più volte è stata sottolineata la dimensione missionaria della Messa domenicale. Di fronte al processo di secolarizzazione che allontanava sempre più la società da Dio, gli spiriti più attenti hanno cercato di riproporre il primato della Messa domenicale. Non di rado era ritenuta semplicemente una pratica di pietà personale e un precetto da soddisfare il più velocemente possibile. E forse la trasandatezza e la sciattezza con cui veniva celebrata, assieme alla difficile comprensione (era in latino), hanno allontanato molti dalla Chiesa. Coloro che intrapresero il rinnovamento liturgico pensavano che la Messa domenicale, riproponendo la centralità della Parola di Dio e dell'Eucaristia, fosse il modo più adeguato sia per evitare l'allontanamento dei fedeli sia per attrarre coloro che avevano abbandonato la Chiesa.

Non c'è dubbio che va riscoperta la dimensione missionaria della Messa della domenica. Essa può rappresentare quel che sperimentarono i due discepoli del Battista nell'incontro con Gesù. Racconta l'evangelista Giovanni che i due discepoli, dopo aver sentito parlare il Battista di Gesù, si misero a seguirlo. E quando Gesù, voltandosi verso di loro, domandò cosa cercassero, loro chiesero: «Dove abiti?» e Gesù: «Venite e vedrete!» (cfr. *Gv* 1, 38-39). Le nostre comunità cristiane potrebbero (forse dovrebbero) rispondere a chi è lontano e a chi pur non credendo cerca un senso per la propria vita: «Vieni domenica prossima alla celebrazione eucaristica e vedrai!». È una sfida che non può essere elusa.

I vescovi italiani, nel documento che traccia le linee pastorali di questo decennio, scrivono: «La celebrazione eucaristica domenicale, al cui centro sta Cristo che è morto per tutti ed è diventato il Signore di tutta l'umanità, dovrà essere condotta a far crescere i fedeli, mediante l'ascolto della Parola e la comunione al corpo di Cristo, così che possano poi uscire dalle mura della chiesa con animo apostolico

aperto alla condivisione e pronto a rendere ragione della speranza che abita i credenti. In tal modo la celebrazione eucaristica risulterà luogo veramente significativo dell'educazione missionaria della comunità cristiana». ²²

Il testo prosegue sottolineando l'importanza che per molti fedeli ha la partecipazione quotidiana alla celebrazione eucaristica e al culto eucaristico – in particolare all'adorazione eucaristica – che danno continuità al cammino di crescita spirituale. È bene che le nostre comunità cristiane pongano un'attenzione tutta particolare a questa dimensione liturgica che entra nella vita quotidiana. Non mi fermo qui a trattare esplicitamente della Messa quotidiana che per tanti laici è un alimento non poco significativo.

La dimensione missionaria insita nella Messa domenicale è parte integrante di una spiritualità eucaristica. La comunità cristiana, infatti, celebrando l'Eucaristia si unisce a Gesù che va a morire per tutti, che prende su di sé le gioie, le speranze e i dolori del mondo intero. Per questo, essa (come ogni singolo credente) non può restare paga del proprio radunarsi, dimentica dei fratelli e del mondo. Il “sacrificio” della domenica, se è eucaristico, non può non continuare tutti i giorni. L'apostolo Paolo esortava così i cristiani di Roma: «Vi esorto, dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (*Rm* 12, 1). La partecipazione all'Eucaristia è inseparabile da questo “culto spirituale” di cui parla l'apostolo.

L'altare si trova ovunque, a ogni angolo di strada, in ogni piazza, scriveva san Giovanni Crisostomo, ²³ legando appunto la Messa della domenica alla vita di ogni giorno. Tale legame nasce da un motivo profondo: chi partecipa alla Messa viene trasformato nel Corpo stes-

²² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, n. 48.

²³ Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Ep. 2 ad Cor.*, *Hom.* 20, 3.

so di Gesù. La conseguenza è che il credente deve vivere e comportarsi come Gesù viveva e si comportava: là dove ci sono le tenebre, i credenti debbono essere luce; là dove c'è sofferenza, devono essere compassione; là dove c'è tristezza e angoscia, devono portare consolazione e speranza. Nella liturgia eucaristica domenicale viene mostrata la qualità dell'amore di Dio: un amore assolutamente esagerato che travalica ogni ragionevolezza. Scrive l'apostolo Paolo: «A stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto... ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (*Rm* 5, 7-8). Questo tipo di amore viene donato ai credenti nella liturgia eucaristica. È l'amore stesso di Dio che non ha paragone con quello degli uomini. L'amore di Dio fa “uscire da sé”, come fece “uscire fuori di sé” Dio stesso, che «ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito» (*Gv* 3, 16).

L'EUCARISTIA, “PRIMA OPERA” DELLA CHIESA

Uno scrittore russo, Soloviev, affermava che la fede senza le opere è morta, e la preghiera è la prima opera. Si può affermare che la liturgia eucaristica della domenica è la prima opera della Chiesa, la prima opera di ogni comunità cristiana. Del resto l'Eucaristia della domenica è il dono più grande che il Signore ha fatto e continua a fare alla sua Chiesa, è il testamento che Gesù ha lasciato ai discepoli prima di salire al Padre. Egli, ogni domenica, continua ad affidarlo nelle mani della sua Chiesa: “fate questo in memoria di me!”. Deve essere celebrato per la salvezza dei credenti e del mondo intero. In tal senso, l'Eucaristia non è opera nostra: è sempre un dono, un dono “per voi e per tutti”, come Gesù stesso dice e il sacerdote celebrante ripete.

Dall'Eucaristia della domenica deve sgorgare tutta la vita pastorale delle comunità cristiane. Da essa, in effetti, sgorga l'essere e l'agire. Nell'Eucaristia, la comunità viene plasmata come “Corpo di Cristo”, superando ogni individualismo e ogni divisione. È qui il miracolo

dell'Eucaristia domenicale: genera uomini nuovi e donne nuove che agiranno in modo nuovo, con una passione nuova per la vita, con un'energia nuova di amore, con una forza nuova di unità. Per questo le Eucaristie domenicali, mentre sono un grande dono per i credenti, divengono anche un grande atto d'amore per il mondo: i cristiani, uomini e donne, rigenerati dall'amore di Dio, diventano un segno visibile della sua presenza tra gli uomini.

Come non ricordare l'esempio di mons. Oscar Arnulfo Romero, arcivescovo di San Salvador, assassinato proprio mentre stava celebrando la Messa? Racconta così una testimone presente nel momento dell'assassinio: «Era il 24 marzo del 1980 e Monsignore stava celebrando l'Eucaristia nella cappella dell'ospedale della Divina Provvidenza. Erano circa le sei del pomeriggio. Una pallottola ad esplosione ritardata lo colpì al cuore mentre stava iniziando l'offertorio. Io ero presente nel momento del suo assassinio nella cappella; stavo a circa quattro metri di distanza dall'altare. Mentre Monsignore stava aprendo il corporale per iniziare l'offertorio si sentì lo sparo. Colpito al cuore, egli istintivamente si aggrappò all'altare e si rovesciò addosso tutte le ostie. Cadde, quindi, ai piedi del crocifisso in una pozza di sangue. Io interpretai questo fatto come se Dio gli dicesse in quel momento: Oscar sei tu ora la vittima». Si realizzavano in quel momento, ancora una volta, le parole di Gesù: «Il buon pastore offre la sua vita per le pecore». Romero la offrì, appunto, durante l'offertorio. Ma Romero non era un eroe, come non lo erano i discepoli. Anch'egli aveva paura di morire e più volte lo manifestò. Tuttavia – ed è qui la forza della sua testimonianza – egli amava il popolo che il Signore gli aveva affidato più della sua stessa vita. Assieme a Romero dobbiamo ricordare i numerosissimi martiri del Novecento i quali, nei campi di concentramento, nei gulag, in mezzo ai tormenti, hanno trovato la loro forza e il loro sostegno proprio nell'Eucaristia.

Maria, potremmo dire, è l'immagine del mistero eucaristico. Per un mirabile disegno di Dio, prima che fosse lei ad essere trasformata

in “Corpo di Cristo”, fu lei a dare il suo corpo a Gesù, divenuto, in certo modo, carne di Maria. E mai più, Gesù e Maria, si sono separati: né a Betlemme, né in Egitto, né durante la vita a Nazaret, né durante la vita pubblica, né sotto la croce, né oggi nel cielo. Gesù e Maria, sono uniti nella resurrezione della carne. Lei, pertanto, prima tra tutti i credenti, la prima che ha dato tutta sé stessa a Dio, sta oggi davanti ai nostri occhi perché anche noi possiamo dare tutta la nostra vita, tutto il nostro corpo al Signore. Sì, in certo modo, Gesù ha bisogno ancora oggi della nostra “carne”, come ebbe bisogno del corpo di Maria. La liturgia eucaristica domenicale è il “modo mariano” più evidente per vivere il nostro rapporto con Gesù e per mostrare al mondo la bellezza e la forza di far parte del “Corpo di Cristo”.

Il giorno del Signore: l'assemblea eucaristica, cuore della domenica

ANOUK MEYER*

PREMESSA

Si sente dire spesso, oggi: «Sono cattolico, sono credente ma non praticante». Quest'affermazione, non indica incomprendimento di cosa sia veramente la vita di fede? C'è un difetto di logica. Verrebbe da chiedere: Avete mai incontrato un fumatore non praticante? Avete mai incontrato un calciatore non praticante (cioè un calciatore che non ha mai giocato e che il calcio lo guarda solamente!)? Vi fareste curare da un medico non-curante? Difendere da un avvocato non-patrocinante? E potrei continuare. Dove sta l'errore?

L'errore sta semplicemente nel fatto che si riduce la fede a una pratica, mentre è una vita. E se si vive, si pratica anche. Se ho fatto questo esempio, che può apparire un po' semplicistico, è perché spesso praticare la fede fa venire in mente: andare a Messa la domenica!

Ora, per ogni cristiano andare a Messa la domenica è tutto tranne che un'opzione. Non è accessorio, è semplicemente vitale. Ecco perché è necessario – e ora proverò a dividerlo con voi – che una famiglia cristiana organizzi la domenica in funzione della Messa, e che ci vada con gioia.

L'ASSEMBLEA DOMENICALE È UN TEMPO DONATO A DIO

L'assemblea domenicale, cuore della domenica, è l'“organo” che permette al cuore della famiglia di battere al ritmo del cuore di Dio.

* Membro, insieme al marito Jean Marie, del Pontificio Consiglio per la Famiglia.

Due anni fa mons. Léonard ci aveva detto che quando gli sposi ricevono la Comunione eucaristica i loro due cuori battono al ritmo di quello di Dio. Questa è la vita di fede, è una realtà, è una verità, e gli sposi cristiani non possono né debbono privarsene. Se essi hanno fatto l'esperienza di questo cuore a cuore con Dio, avranno il desiderio di trasmetterlo ai propri figli, avranno a cuore di andare ogni domenica all'appuntamento che il Signore ha fissato loro. Così, con il susseguirsi dei giorni, nel cuore della famiglia ci sarà un posto per il cuore di Dio.

L'assemblea domenicale è essenziale perché permette alla famiglia di ridare al tempo il suo vero valore.

In effetti mi sembra che una delle prime difficoltà che si incontrano è la *questione del tempo*. Nella nostra società così frenetica è difficile dare il proprio tempo e molto spesso ci si domanda perché darlo per un'attività che non rende. Faticiamo a utilizzare il nostro tempo per qualcosa che non dà, secondo noi, risultati immediati. E tuttavia, chi tra di noi non ha spesso perso tempo per cose inutili? La domenica, giorno di riposo rispetto agli altri giorni della settimana, è un giorno in cui abbiamo tempo per fare ciò che vogliamo. Questo giorno ci permette di riscoprire in famiglia che il tempo che abbiamo non è solo tempo libero, ma può essere anche tempo donato, e donato gratuitamente.

Il tempo che noi diamo a Dio andando a Messa è tempo guadagnato. Sviluppa il nostro essere più profondo ed è la scoperta che l'essere è più importante dell'*avere*. Torniamo più arricchiti nel nostro cuore se siamo stati alla Messa piuttosto che al supermercato! Il tempo dato a Gesù non è mai tempo perduto. In fondo diamo un'ora alla settimana quando Dio ci ha donato la totalità del tempo.

Il tempo dell'assemblea eucaristica è un tempo molto particolare. È allo stesso momento il tempo di ciascuno e il tempo della comunità. Durante la Messa ci troviamo insieme, in famiglia, con altre famiglie, davanti a Gesù. Perciò, impegniamo del tempo per incontrare questo Dio che è padrone del tempo, per rispondere al suo appuntamento

settimanale. Non “aggiustiamo” la Messa per dire poi: ce ne siamo sbarazzati; ma andiamoci con gioia e puntuali; e per fare questo, ve lo garantisco, ci vuole allenamento! È chiaro che in famiglia non si è tutti all'unisono e, a volte, l'uno o l'altro recalcitrano; è normale. Ma non è normale rinunciare. Occorrerà parlarne, vedere insieme il perché e cercare di far capire che il bene di ciascuno risiede in questo appuntamento della domenica.

Infine, il tempo dato a Dio ci spinge a diffondere intorno a noi ciò che abbiamo ricevuto. La famiglia cristiana non va alla Messa come andrebbe a uno spettacolo cinematografico. Ciascuno, in famiglia, scoprirà di domenica in domenica ciò che Dio vuole per lui, secondo la propria misura. Il Santo Padre ci dice che ogni volta che partecipiamo all'Eucaristia scopriamo «il senso profondo della nostra azione nel mondo a favore dello sviluppo e della pace, e riceviamo da lui le energie per impegnarci in questa missione ogni volta con più generosità. Costruiamo così una nuova civiltà: la civiltà dell'amore».²⁵

Qualche esempio: uno dei nostri bambini scopre a sette anni che esiste una logica dell'amore; non si può fare tutto e il suo contrario. Uscendo dalla Messa era pensieroso, perplesso. Poi finì col dire a suo padre: «Papà, ho un problema: ho due desideri; vorrei diventare prete e anche cowboy, ma se ho capito bene quando dirò la Messa dovrò deporre le armi!».

Un altro figlio deciderà di andare a trovare una persona anziana, un altro deciderà di fare un servizio, un'altra famiglia scoprirà che può adottare a distanza un bambino del terzo mondo, ecc...

Dico quindi, per riassumere, che il tempo donato a Dio la domenica è un tempo che arricchisce il cuore, arricchisce la famiglia e la aiuta ad aprirsi agli altri.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Lima. Omelia al Congresso eucaristico*, 15 maggio 1988, in: “La traccia” I (1988), 601/V.

COME ENTRARE NEL MISTERO

Il nostro più grande desiderio è che i nostri figli scoprano l'importanza della Messa della domenica, quando intorno a loro pochi amici vivono quest'esperienza. In molte famiglie, la domenica è il giorno di riposo e quindi della mattinata comoda. Questo si può capire, ma noi vogliamo dare di più ai nostri figli. E sappiamo che la nostra famiglia potrà vivere cristianamente se va a Messa la domenica, perché è il momento in cui la famiglia intera va a rinfrancarsi e a ringraziare Dio per ciò che è e ciò che vive.

Ma ecco, la difficoltà è questa: la Messa è un mistero!

Siamo piccolissimi davanti a questo mistero e anche i discepoli che avevano vissuto con Gesù, che avevano visto la moltiplicazione dei pani, la tempesta sedata, anche loro si sono trovati in difficoltà a credere e molti se ne sono andati. Allora, dobbiamo scoraggiarci? Niente affatto, la sfida è immensa; ma mentre cerchiamo di insegnare ai nostri bambini come entrare nel mistero della Messa, ricordiamoci bene che non siamo che degli strumenti e dobbiamo avere fiducia in Dio. Noi seminiamo, Dio agisce, raccoglie.

LE DUE PORTE

Per entrare nel mistero dell'Eucaristia dico sempre che bisogna imparare ad aprire due porte.

La prima è la preghiera. Entrare nella preghiera significa aprire una porta ed entrare in dialogo con Dio, e Dio, allora, aprirà la porta del nostro cuore e verrà a noi. Prima di aprire la porta della chiesa il bambino impara a pregare a casa, familiarizzando, così, con Gesù. Potremmo fare molti esempi di come la preghiera in famiglia abbia influenzato tutta una vita. Papa Giovanni Paolo II ci ha svelato, in uno dei suoi libri, quanto l'esempio di suo padre in preghiera fu per lui una sorta di scuola di preghiera. I nostri figli devono imparare a frequentare Gesù nel loro cuore già a casa. Quando Zaccheo cerca di

vedere Gesù, la risposta di Gesù è incredibile: oggi vengo a casa tua! (cfr. *Lc* 19, 5). Imparare a pregare significa parlare con Dio e lasciare che Dio ci parli.

La seconda porta è quella del perdono. Nel sacramento della Riconciliazione noi apriamo il nostro cuore alla misericordia di Dio. E Dio, perdonandoci, apre il nostro cuore e ci conduce al di là della nostra miseria.

La preghiera e il perdono sono dunque le due “porte” che bisogna imparare ad aprire. Sono delle porte che si aprono se noi non siamo reticenti, porte con “accesso libero e gratuito” che bisogna imparare a spingere e che, soprattutto, non bisogna aver paura di spingere.

Fin dalla più giovane età i nostri figli possono imparare a pregare e molto presto a perdonare. Poi quando verrà l'età della ragione potranno ricevere il sacramento del perdono. Essi sapranno per esperienza che Dio è già presente nella loro vita e saranno quindi pronti a ricevere nella gioia l'Eucaristia: ne avranno il desiderio.

Solitamente non pensiamo alla profondità della vita di fede di un bambino. Una bambina che si preparava a ricevere la sua prima Comunione era tutta eccitata, e non riusciva a stare ferma. «Perché ti rallegri così tanto?», le chiese la mamma. «Mamma, domani Gesù verrà nel mio cuore!». Quindi, la bambina va a dormire ma non ci riesce; si rialza, va dalla sua mamma e le chiede: «Pensi che Gesù sia impaziente quanto me?». Ecco una vera esperienza d'amore.

La prima preparazione, e anche la migliore, è dunque semplicemente la preghiera personale e la preghiera familiare. Il Cristo diventa, così, parte della nostra vita di famiglia. Lo preghiamo, gli offriamo la giornata, lo ringraziamo per i suoi benefici, diciamo un *benedicite*, costelliamo la giornata di ringraziamenti, ecc. Gli chiediamo perdono per le nostre mancanze e quando dobbiamo fare delle scelte ci riferiamo a lui. È lui l'amico di ogni momento. Soprattutto, non lo metteremo da parte quando disturba. Diventa perciò naturale andare all'incontro con lui.

La Messa della domenica non sarà più, in questo modo, una specie di rituale obbligatorio ma un incontro che si continua a vivere durante la settimana. Se la pratica domenicale non è alimentata da una vita di preghiera nel corso della settimana, diviene ben presto come una visita a un lontano conoscente, una visita a un estraneo da ossequiare.

QUESTIONI PEDAGOGICHE

Come ben sapete, la responsabilità dei genitori nella trasmissione del senso del precetto domenicale ai figli è molto seria. È il modo in cui essi stessi lo vivono che influenzerà i figli e dunque tutta la famiglia. La grande posta in gioco è trasmettere il “gusto” della Messa ai figli e quindi, innanzi tutto: non disgustarli. Trasmettere il gusto è già spiegare; poi sarà necessario far comprendere al bambino che si deve preparare a un grande avvenimento, incontrare Gesù; che finché non ha fatto la sua prima Comunione non è obbligato ad andare a Messa tutte le domeniche, ma che solo più tardi questo diventerà necessario. Mi sono trovata, quando i figli erano piccoli, a dire all’uno o all’altro che il suo atteggiamento alla Messa mostrava che non era ancora pronto e che avrebbe dovuto attendere qualche domenica prima di tornare alla Messa. E poco a poco cercava di fare degli sforzi per venire con noi.

In altre circostanze i genitori decideranno di andare a Messa in momenti diversi piuttosto che tornare nervosi dalla celebrazione perché i bambini sono stati insopportabili.

Quando sono alla Messa insieme ai loro bambini è bene che i genitori li aiutino a seguire la celebrazione sia con l’aiuto dei sussidi, sia spiegando loro con molta semplicità quello che avviene durante il rito.

Li si potrà aiutare delicatamente nel loro ringraziamento. Può accadere anche di rimanere edificati, come avvenne a quel papà che,

dopo la Comunione, disse al suo bambino di otto anni: «Hai pregato per il tuo amico molto malato? Hai pregato per la tua mamma?». «Sì, papà, l'ho fatto... ma ora dico solo delle preghiere. Gesù trova le intenzioni da solo!».

Per i ragazzi c'è la meravigliosa opportunità di servire la Messa. Là si sentono vicinissimi al mistero.

I genitori, comunque, sono creativi e potranno trovare molti altri modi per rendere la presenza alla Messa più accessibile ai loro bambini. Non voglio enumerare adesso le molteplici difficoltà che si possono presentare, ma posso dirvi, per esperienza, che a volte è molto difficile fare i pedagoghi con i propri figli e non sempre è facile capire se conviene insistere o no. Su questo voglio farvi una confidenza: qualche anno fa la nostra famiglia ha avuto la gioia di assistere per diversi giorni di seguito alla Messa privata del Santo Padre. Immaginate la festa! Sveglia alle sei tutti quanti, grandi preparativi e tanta emozione. La nostra bambina più piccola, di cinque anni, era davvero stanca. Dopo la prima Messa abbracciò il Papa con slancio e gli disse con tutto il cuore: ti voglio bene. Fu molto brava durante la liturgia, ma alla fine della seconda Messa mi confidò: «Sai, mamma, amo molto Gesù, amo molto il Papa, ma la Messa è sempre la stessa: in piedi, seduti, in ginocchio, sdraiati!» Mi disse “sdraiati”, perché era talmente stanca che si sdraiava sulle mie ginocchia, succhiando a volte le sue due dita! Eh sì, è dura alzarsi alle sei... e lei lo trovava tanto difficile. Allora, io e mio marito prendemmo la decisione di non portarla il giorno seguente. Potete immaginare il nostro dispiacere, ma non volevamo forzarla.

Poi, prima di ripartire per Parigi, ci disse che voleva rivedere il Papa un'ultima volta e quindi che sarebbe tornata alla Messa con noi. E lì è successo qualcosa che non dimenticherò mai. Il Santo Padre rientrando nella cappella si è avvicinato a lei, l'ha abbracciata e le ha detto con grande affetto tenendola in braccio: «Non ti ho vista ieri, dove eri?». Non dimenticherò mai questo avvenimento per due ra-

gioni: la prima è che siccome abbiamo sette bambini, non avrei mai immaginato un solo istante che il Santo Padre avesse potuto notare la pecorella mancante; la seconda ragione è che io credo che la domanda posta alla nostra bambina sia quella che Dio ci rivolge, la domenica in particolare: dove sei?, e se non siamo andati a Messa ci dice: dov'eri?

Il Signore è paziente, attende, e con dolcezza ci fa comprendere che egli è un mendicante del nostro amore. Ecco ciò che dobbiamo provare a trasmettere ai nostri figli: Dio ci cerca e anche noi dobbiamo cercarlo, per trovarlo. Alla domanda di Dio: dove sei? sei nel tuo mondo o sei con me? Bisogna che ciascuno risponda: Signore, sono qui. Signore, sono davanti al tuo sacrificio; ti affido la mia vita; Signore, grazie per quello che mi doni; molto semplicemente grazie con tutta me stessa; Signore, voglio fare la tua volontà e per farla meglio vengo al tuo appuntamento ogni settimana.

Per andare alla Messa domenicale c'è bisogno, l'avete sentito all'inizio, di un certo allenamento familiare, è vero; ma non siamo padroni della risposta che i nostri figli, ormai cresciuti, daranno. È certo però che i genitori si rallegrano quando i figli decidono di andare alla Messa di loro iniziativa.

CONCLUSIONE

Possiamo provare a far comprendere ai nostri figli che siamo tutti come Zaccheo, siamo molto piccoli, ma contrariamente a quanto successe a lui, non è una folla di persone che ci intralcia per vedere Gesù, ma una folla di attività, di pensieri che ci sembrano più attraenti, e perciò Gesù ci dice di nuovo: dove sei? E, come Zaccheo, dobbiamo salire su un albero o piuttosto portarci al di sopra di tutti i nostri divertimenti e preoccupazioni per provare a vedere Gesù. Ora, per vederlo egli ci dà appuntamento alla Messa. È meno difficile che salire su un sicomoro! E noi già sappiamo che se andiamo ad incontrare Gesù-Eucaristia, Gesù verrà e ci dirà: oggi vengo a casa tua.

INDICE

Introduzione	5
------------------------	---

PARTE I

Il Battesimo

1. Credere e trasmettere la fede oggi, <i>Dino Boffo</i>	17
2. L'iniziazione cristiana. Aspetti teologico-pastorali, <i>Guy Cordonnier</i>	27
3. Il Battesimo, fonte di vocazione e missione, <i>Jesús Castellano Cervera, O.C.D.</i>	41
4. È necessario oggi un catecumenato postbattesimale? <i>Arturo Elberti, S.I.</i>	65

PARTE II

La Confermazione

1. Confessori della fede nel nostro tempo: segni dello Spirito e attese degli uomini, <i>Vittorio Messori</i>	103
2. La Confermazione: dimensione teologica e pastorale, <i>Arturo Elberti, S.I.</i>	119
3. I carismi e i doni dello Spirito nella vita dei fedeli laici, <i>Albert-Marie de Monléon, O.P.</i>	167
4. Dalla iniziazione alla maturità cristiana: un cammino di formazione, <i>Javier M. Prades López</i>	193

PARTE III
L'Eucaristia

1. I sacramenti dell'iniziazione cristiana oggi: una sfida pastorale, <i>James Francis Stafford</i>	233
2. L'Eucaristia: pienezza dell'iniziazione cristiana, <i>Arturo Elberti, S.I.</i>	243
3. Il mistero di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia: sacrificio, comunione, presenza, <i>Francesco Pio Tamburrino, O.S.B.</i>	273
4. L'Eucaristia: sorgente e apice della vita dei fedeli laici, <i>Matteo Calisi</i>	285
5. Il giorno del Signore: l'assemblea eucaristica cuore della domenica <i>Vincenzo Paglia</i>	305
<i>Anouk Meyer</i>	327

COLLANA « LAICI OGGI »

I testi pubblicati nella collana “Laici oggi” raccolgono gli atti di diversi eventi organizzati dal Pontificio Consiglio per i Laici (convegni, seminari di studio, assemblee plenarie). Sono editi in italiano, inglese, francese e spagnolo.

1. *Riscoprire il Battesimo*, XVII Assemblea plenaria, 27-31 ottobre 1997 [esaurito].
2. *I movimenti nella Chiesa*, Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, 27-29 maggio 1998 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
3. *Riscoprire la Confermazione*, XVIII Assemblea plenaria, 27 febbraio-2 marzo 1999 (€ 10,00).
4. *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Seminario di studio, 16-18 giugno 1999 (€ 10,00).
5. *Congresso del laicato cattolico* – Roma 2000, Congresso internazionale, 25-30 novembre 2000 (€ 15,00).
6. *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Seminario di studio, 22-23 giugno 2001 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
7. *Riscoprire l'Eucaristia*, XX Assemblea plenaria, 21-23 novembre 2002 (€ 6,00).
8. *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, Seminario di studio, 30-31 gennaio 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
9. *Riscoprire il vero volto della parrocchia*, XXI Assemblea plenaria, 24-28 novembre 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
10. *Il mondo dello sport oggi: campo d'impegno cristiano*, Seminario di studio, 11-12 novembre 2005 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
11. *La bellezza di essere cristiani. I movimenti nella Chiesa*, Atti del II Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità (Rocca di Papa, 31 maggio-2 giugno 2006) e testi dell'incontro con il Santo Padre Benedetto XVI nella Vigilia di Pentecoste (Roma, 3 giugno 2006) (€ 15,00).
12. *La parrocchia ritrovata. Percorsi di rinnovamento*, Atti della XXII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, 21-24 settembre 2006 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
13. *Lo sport: una sfida educativa e pastorale*, Seminario di studio, 7-8 settembre 2007 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano e inglese.

14. *Pastori e movimenti ecclesiali*, Seminario di studio per vescovi «Vi chiedo di andare incontro ai movimenti con molto amore», Rocca di Papa, 15-17 maggio 2008 (€ 15,00).
15. *Donna e uomo: l'humanum nella sua interezza*. A venti anni dalla lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988-2008), Convegno internazionale, Roma, 7-9 febbraio 2008 (€ 15,00).
16. *Christifideles laici. Bilancio e prospettive*, Atti della XXIII Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, 13-15 novembre 2008 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.
17. *Sport, educazione, fede: per una nuova stagione del movimento sportivo cattolico*, Seminario di studio, 6-7 novembre 2009 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
18. *Proclaiming Jesus Christ in Asia Today* (Annunciare Gesù Cristo in Asia oggi), Congress of Asian Catholic Laity, August 31 - September 5, 2010, Seoul, Korea (€ 15,00). Disponibile solo in inglese.
19. *Testimoni di Cristo nella comunità politica*, Atti della XXIV Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, Roma, 20-22 maggio 2010 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.
20. *La domanda di Dio oggi*, Atti della XXV Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, Roma, 24-26 novembre 2011 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.

I testi della collana possono essere richiesti presso gli uffici del Pontificio Consiglio per i Laici.

Indirizzo postale: Pontificio Consiglio per i Laici
Palazzo San Calisto
00120 CITTÀ DEL VATICANO

Uffici: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere)
00153 ROMA

Tel.: 06 69869300
Fax: 06 69887214
E-mail: pcpl@laity.va
Telegrammi: Consilaic