

UGO LORENZI

La riforma dell'iniziazione cristiana dei ragazzi

Uno sguardo di insieme e alcune proposte. II

Il contributo di don Ugo Lorenzi – docente di catechetica alla Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale e al seminario di Milano – costituisce la seconda tappa di una riflessione di ampio respiro sull'attuale riforma dell'iniziazione cristiana dei ragazzi. Il primo articolo, apparso sullo scorso numero della rivista, presentava le motivazioni e i punti nodali del cambiamento proposto, per poi passare al vaglio le implicazioni della eventuale scelta di celebrare insieme i sacramenti della Confermazione e dell'Eucaristia. Questa seconda parte prosegue nella direzione di un approccio multidisciplinare, interrogando la storia per comprendere e valutare i motivi dello scorporo dei sacramenti, e la teologia sacramentaria che sta alla base della richiesta di unificare la celebrazione di Confermazione ed Eucaristia. L'Autore sostiene l'idea che la riscoperta dell'unità dei sacramenti dell'iniziazione cristiana non comporti necessariamente la loro celebrazione unitaria. La decisione sulla sua introduzione o meno non può quindi essere svincolata da tre tipi di cambiamenti correlati – questi sì decisivi per la futura iniziazione cristiana – enunciati nell'ultima parte del contributo e sviluppati in un prossimo terzo e ultimo intervento, di carattere interamente propositivo.

Capire meglio, per continuare a capirci

Nel primo contributo abbiamo visto come l'unificazione celebrativa di Confermazione [C] ed Eucaristia [E] provochi degli effetti di non poco conto sull'insieme dell'IC dei ragazzi. È bene perciò che nelle riforme diocesane dell'iniziazione cristiana [IC] questo cambiamento

non venga considerato un passaggio automatico, svincolato dalla seria presa a carico di una riflessione d'insieme sull'IC. Gli argomenti esposti, che riformulavano le osservazioni ascoltate da preti/religiose e catechisti, non sono però sufficienti per farsi un'idea sull'argomento. Ci spostiamo perciò sul terreno della storia e della teologia dei sacramenti dell'IC, con l'obiettivo di verificare se la riscoperta del legame BCE come criterio teologico dell'IC esiga la celebrazione unitaria di CE. Ci è sembrato di no, così come ci pare non corretto considerare la celebrazione separata dei sacramenti come un'incoerenza. Se, scegliendola, la Chiesa latina ha obiettivamente allentato il legame teologico BCE, essa però l'ha fatto anche mossa dalla preoccupazione di collegare l'annuncio della salvezza con la vita e la cultura delle persone. L'indagine storico-teologica provoca la persuasione che la riforma dell'IC vada condotta tenendo fermo il criterio BCE. Non però in astratto, ma come 'regola' del processo di inculturazione di cui viviamo l'evangelizzazione e la pastorale dei sacramenti, che ne è parte. Il percorso di riflessione fa emergere una visione d'insieme dell'IC come del processo nel quale siamo resi cristiani. Ripresa alla luce di queste acquisizioni, la questione della collocazione dei sacramenti viene relativizzata rispetto a tre fattori: pensare una proposta completa e valida di IC in grado di giocare sul terreno della libertà dei ragazzi, introdurre una formazione capace di trasformare i modi di vedere e di fare IC, e condividere i passi del cambiamento insieme a tutti gli adulti coinvolti.

La questione della celebrazione separata o unitaria di CE è l'unico aspetto di questa riforma dell'IC che crea divergenze di pareri. Esse sono però così nette da rischiare di farci precipitare in un dialogo tra sordi. Diversi preti/religiose e catechisti fanno presente che i sacramenti separati permettono, a loro avviso, una migliore spazatura dei tempi e una migliore distribuzione dei contenuti, oltre a favorire la partecipazione frequente a E per gli ultimi due anni di IC. I teologi e i liturgisti replicano che quegli argomenti pratici non hanno voce in capitolo al cospetto del criterio teologico di base, l'unità BCE. A istanze 'pastorali' fin troppo segnate dalle necessità concrete risponde una teologia un po' algida, che ripete il criterio teologico senza interrogarsi più di tanto sulla sua declinazione nelle pratiche. Più che il fatto di non essere d'accordo su un punto, preoccupa la sensazione di non riuscire più a capirci, tanto sono diversi gli ambiti di riflessio-

ne da cui ognuno trae le proprie idee. L'unico modo per capirsi di più è provare a capire meglio cosa c'è in gioco, facendo interagire i diversi sguardi sul problema: la pastorale nell'articolo precedente, ora la storia e la teologia.

La vicenda storica dello scorporo dei sacramenti

La prima cosa da capire è come mai la celebrazione unitaria antica abbia subito due separazioni e un'inversione, trasformandosi da BCE a B-E-C. A seguire, dovremo interpretare e valutare questo processo di separazione. Assai complessa e sfaccettata, la vicenda storica dei sacramenti dell'IC è per fortuna attraversata da un crinale ben visibile, che distingue due logiche principali. Mentre l'epoca antica guarda ai sacramenti a partire dal loro comune radicamento nella Pasqua di Cristo, dalla Scolastica in poi si tende a considerare ogni sacramento singolarmente, indagandone il significato e gli effetti. La storia dei sacramenti dell'IC è un po' come un albero: l'epoca antica ha osservato le radici e il tronco, mentre l'epoca moderna ha studiato i rami e le foglie. Aggiungendo a queste due epoche il periodo di transizione che le collega (secoli V-XIII), otteniamo tre principali figure storiche dell'IC¹.

L'epoca antica

Nei primi tre secoli, le comunità cristiane erano dei gruppi di persone che vivevano, privi di qualunque supporto istituzionale, in una società nella quale si pensava e si viveva in altri modi. A causa di questo scarto, chi sentiva il desiderio di diventare cristiano entrava in un tempo di lunga e profonda trasformazione, dal non saper nulla della fede fino alla comunione con Cristo e con i credenti in lui.

La Chiesa si fece carico di questo impegnativo tragitto attraverso una proposta totalizzante, che parte dai primi rudimenti della fede e non salta nessun passaggio. Essa sa di non poter contare su supporti sociali e culturali, né su un vissuto cristiano da presupporre o conoscenze bibliche pregresse da richiamare. La lettura e spiegazione della Bibbia in quattro fasi segue questa logica: il senso letterale per conoscere i fatti e i personaggi attraverso il coinvolgimento della narrazione; il senso allegorico per cogliere i segni che annunciano Cristo; il

senso morale per educare gli atteggiamenti e i comportamenti; il senso anagogico che apre sull'eternità della comunione con Dio. Segue poi la dottrina, centrata sul simbolo di fede, che struttura l'atteggiamento di fede intorno a una sintesi dei contenuti. Dentro questo nastro che si srotola vengono investite, secondo la stessa logica di totalità, tutte le dimensioni della fede (Parola, sacramenti e vita) e della persona credente (intelligenza, corporeità, relazione). Si tiene conto di tutto, perché niente può essere presupposto.

Nell'IC antica si intersecano la gradualità dell'apprendistato e l'avvenimento puntuale che compie la trasformazione della persona: la celebrazione unitaria BCE². Questa esperienza puntuale raccoglie la trasformazione necessariamente anche graduale delle persone, riposizionandola in maniera esplicita sulla base del dono d'amore di Dio, che genera i credenti unendoli per sempre a Cristo, nello Spirito. La dimensione puntuale-sacramentale del diventare cristiani si innesta in quella graduale-catechistica, così come la Pasqua di Cristo è l'avvenimento decisivo all'interno di una storia della salvezza entrata gradualmente dentro la storia degli uomini.

Da qualunque punto di vista lo si guardi, il dispositivo dell'IC catecumenale è pienamente soddisfacente. Lo è però non in assoluto, ma in relazione al particolare assetto dei rapporti tra Chiesa e società e tra evangelizzazione-cultura propri ai primi secoli, segnati da una estraneità quasi totale. Man mano che la società si apriva alla Chiesa, e che la cultura si impregnava di echi evangelici, le componenti dell'IC – fin lì necessariamente pensata come un tutto esplicito – vengono ridistribuite in luoghi/agenzie diversi (famiglia, chiesa/parrocchia, spazi sociali). Alcuni elementi sparirono, come la gradualità del percorso, non perché non ne fosse percepita l'importanza, ma perché essi avvenivano sempre più in modo quotidiano, dentro il vissuto familiare e sociale.

Il periodo di mezzo (V-XIII secolo)

A partire dal IV secolo, con la fine delle persecuzioni, l'estraneità tra la vita sociale e la vita cristiana cominciò a diminuire³. A causa della grande affluenza di persone che chiedevano di far parte della Chiesa – anche intere popolazioni al seguito dei loro capi – così come dello spostamento di B dall'età adulta ai bambini, la fisionomia del percorso per diventare cristiani subì dei cambiamenti. Il catecumenato anti-

co si contrasse e poi sparì. Le sue tappe rituali – proclamazione del nome, unzioni, esorcismi e scrutini – sopravvissero come rapide citazioni all'interno della celebrazione dei sacramenti⁴, che avveniva dopo una preparazione sommaria. Il dispositivo di IC non aveva più ragione di mantenere la sua forma 'totalizzante', perché diverse delle funzioni che svolgeva, come la formazione morale e l'iniziazione alla preghiera, venivano ormai prese in consegna all'interno della vita familiare e sociale. Il catecumenato ecclesiale, organizzato e visibile, tendeva a trascolorare in quello che verrà chiamato 'catecumenato sociale', impercettibile perché incorporato nei ritmi della vita⁵. A fronte di queste logiche incrociate tra Chiesa e società e tra esplicito e implicito, occorre essere prudenti nell'interpretare la sparizione del catecumenato automaticamente come uno scadimento del modo della Chiesa di fare IC. Si apre qui uno spazio ambivalente, valutabile solo caso per caso. Da una parte, la quasi coincidenza tra essere cristiano e essere cittadino poté talvolta o spesso trasformare l'aggettivo 'cristiano' da segno di novità a segnale di conformità, come un mero requisito anagrafico. D'altra parte, l'IC ecclesiale intuisce che non deve rifare a mo' di doppione ciò che già avviene nel vissuto delle persone, e ciò non per negligenza, ma per un corretto principio di 'sussidiarietà'. L'apertura dei luoghi di vita delle persone alla fede rende possibile l'inculturazione dell'annuncio di fede, così come la comodità offerta dai supporti sociali potrebbe finire per disinnescare lo slancio profetico della fede.

La celebrazione dei sacramenti rimase unitaria, per gli adulti come per i bambini, fino al V secolo. Le cose cominciarono a cambiare con l'ampliarsi della presenza geografica della Chiesa, frutto dell'attività missionaria. Le comunità cristiane non erano più presenti soltanto nei grandi centri in cui risiedeva il vescovo, ma anche nei villaggi, dove i presbiteri missionari tendevano a stanziarsi. Nei villaggi si celebrava regolarmente l'Eucaristia, e in quelli più importanti anche il battesimo, come testimonia la presenza di antichi battisteri nelle pievi⁶. Il vescovo, al quale era riservato il rito crismale che concludeva B anche quando, nella celebrazione da lui presieduta, B e E venivano conferiti da presbiteri, non poteva presiedere tutte le celebrazioni in comunità sempre più dislocate sul territorio. Una scelta si impose: o si manteneva l'unità di BCE, oppure si manteneva il vescovo come unico ministro di C. La decisione di fronte a questa alternativa determinò la

differenza, che dura fino ad oggi, tra la prassi di IC orientale e quella occidentale. L'Oriente scelse di mantenere l'unità di BCE sia per gli adulti che per i bambini piccoli, abilitando i presbiteri al conferimento della crismazione. L'Occidente decise invece di mantenere il legame della Confermazione⁷ con la presenza fisica del vescovo. Mentre BE vengono conferiti da un presbitero, per C occorre recarsi in cattedrale, o più frequentemente attendere la visita del vescovo. Questa scelta cambia anche l'ordine dei sacramenti: conferita insieme a B, E si sposta infatti prima di C.

Tre motivi spingono l'Occidente a mantenere il riferimento tradizionale di C al vescovo. Il primo è fattuale: a Roma si faceva così, e l'esempio venne rinforzato dal processo di romanizzazione della liturgia occidentale completato in epoca carolingia. In secondo luogo, in un tempo di rapida espansione con tanti nuovi arrivi nella Chiesa, il vescovo esercitava una sorveglianza sulle comunità giovani e anche sui preti, che da membri del collegio del vescovo diventavano responsabili di una comunità locale⁸. Siccome molti battezzandi provenivano da gruppi eretici o scismatici, C assumeva anche il valore di una verifica dell'adesione dei battezzati alla retta fede cattolica. In terzo luogo, lo spostamento di C non fu percepito come un problema, perché la componente giuridica della teologia occidentale, sconosciuta all'Oriente, propagò la convinzione che, mentre B ovviamente è necessario alla salvezza, C invece non lo è. Questa impronta giuridica rinforzò la spaziatura tra i sacramenti dell'IC, determinando l'ancoraggio indiscusso di B alle prime fasi della vita, e sancendo contemporaneamente la libertà con cui C veniva rimandata, in ossequio a criteri diversi rispetto all'unità BCE.

Anche la posizione della prima E subì dei cambiamenti. Dei fenomeni di trascuratezza nelle pratiche, uniti a fraintendimenti sulla verità del sacramento, provocarono lo spostamento di E in un'età più avanzata, per aumentare la consapevolezza del dono di grazia che essa comunica. Nacquero in questo contesto le nozioni di età di discrezione (distinguere bene e male)^{ix} e età di ragione (distinguere il pane eucaristico da quello normale), che segnano fino ad oggi il termine minimo per ricevere C ed E. L'attenzione alla consapevolezza di fronte ai sacramenti è tipica dell'Occidente, non solo in relazione al cammino di fede personale – c'era già nel catecumenato –, ma tenendo conto delle caratteristiche dell'età evolutiva della grande maggioran-

za delle persone che vivono l'IC. È soprattutto questo fatto a far transitare gradualmente il funzionamento dell'IC da una logica di conversione a una logica di formazione.

Nel XIII secolo l'assetto celebrativo B-C-E (o B-E-C, a seconda della data della visita del vescovo) è pienamente acquisito. Si configura così una situazione mista tra teoria e prassi: nei migliori autori, come Alcuino e poi san Tommaso¹⁰, permane la consapevolezza dell'importanza dell'unità di BCE, proprio mentre essi mostrano di conoscere e accettare la modalità celebrativa distanziata.

L'epoca moderna

Il fatto della celebrazione ormai separata dei sacramenti, unito all'indole catalogante della teologia scolastica che considerava i sacramenti uno per uno, indusse autori meno avveduti di Alcuino e Tommaso a perdere di vista l'unità di BCE. Questo piano inclinato appare con chiarezza se seguiamo la storia dell'interpretazione di un'omelia che il vescovo Fausto di Riez (Gallia, metà del V secolo)¹¹ pronunciò per spiegare cos'abbia C di diverso da B che giustifichi la loro celebrazione separata. Utilizzando l'immaginario militare, familiare agli abitanti della cittadina romana fortificata di Riez, Fausto afferma che B sta a C come l'arruolamento sta all'equipaggiamento per partire in battaglia¹². In questo filone, lo stesso san Tommaso propose qualcosa di simile: B ha a che fare con il nascere, C invece con il crescere nella fede.

Per valutare questo nuovo modo di pensare l'IC è utile confrontarlo con uno dei luoghi più significativi della riflessione patristica, la terza catechesi mistagogica di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme¹³. Il problema dell'omelia di Fausto non è nelle immagini che sceglie¹⁴, ma nel modo in cui procede. Nel suo intento di spiegare, egli tende a ricondurre la C a un unico registro di immagini, che finisce per assorbire la comprensione del sacramento. Cirillo invece orchestra una costellazione di immagini: il profumo, il diventare creatura nuova, la lotta spirituale, la forza interiore. Questa molteplicità permette di relativizzare le immagini nel momento stesso in cui vengono poste. Ognuna infatti rimanda alle altre, e tutte insieme puntano oltre loro stesse, verso il 'punto di fuga' – lasciato libero – del mistero di salvezza che è all'opera nei sacramenti. L'uso delle immagini patristico, per costellazioni, preserva il carattere eccedente dell'esperienza del

rito rispetto alla riflessione che ne sonda il significato. Inoltre, nell'intento di giustificare l'esistenza dei singoli sacramenti, Fausto e poi la scolastica pensano di dover attribuire significati diversi, per quanto correlati, a ognuno di essi. Per i Padri non è così: la medesima costellazione di significati coinvolge B e C. Eventuali accenti diversi vengono subordinati al comune radicamento pasquale, significato dai Padri con l'uso di uno stesso registro di immagini.

Fermare qui la valutazione non renderebbe però ragione alla teologia scolastica e poi a quella moderna. I limiti ravvisati vanno situati dentro il tentativo di pensare e presentare i sacramenti in relazione a un nuovo assetto culturale. I Padri prediligevano le immagini bibliche e il legame con la Pasqua, registri 'interni' tipici di un'epoca in cui i sacramenti non dovevano essere messi sulla pubblica piazza, ma riservati a chi si impegnava in un cammino di conversione¹⁵. Con la svolta del IV secolo i sacramenti dovettero invece essere spiegati a molte persone e pubblicamente, essendo sfumata la logica dell'arcano a favore di una presenza riconosciuta della Chiesa nello spazio sociale. Mentre prima, in un mondo ancora in gran parte estraneo, la Chiesa si concentrava sulla radice della vita di grazia mantenendosi in stretta simbiosi con i suoi testi e riti fondatori, ora essa si investe, in un'Europa in piena trasformazione, in un dialogo tra le fonti della fede e i percorsi della scienza/cultura (le arti liberali, le scienze provenienti dall'Arabia, la filosofia medievale, la fondazione delle università). Al compito di comprendere i sacramenti per se stessi si aggiunge la necessità di comprenderli in una prospettiva di comunicazione, per collegare l'annuncio della salvezza donata in essi ai contesti storici e culturali delle persone che crescono e vivono all'interno di un mondo in trasformazione. L'evidenza della dimensione rituale-misterica, che prima era un tranquillo presupposto, inizia a ridursi. Per spiegare i sacramenti a persone impregnate di un'altra cultura non bastava più far parlare la Bibbia: occorreva far dialogare il linguaggio biblico-cristiano con le categorie e i linguaggi che la gente conosceva. Occorreva cioè evangelizzare, propiziando l'inculturazione dell'annuncio della salvezza dentro ogni nuova epoca.

Se l'intento era legittimo e buono, dalla tarda scolastica fino al Vaticano II/RICA esso appare come un processo che perde per strada la propria regola di funzionamento. Impegnata a valorizzare il contesto storico e la situazione delle persone, l'IC cadde nel corto-circui-

to di farne quasi dei canoni interni per comprendere il senso dei sacramenti. Questo errore di metodo ha generato diversi equivoci, in particolare rispetto a C, il sacramento più esposto perché è il meno delineato nel Nuovo Testamento. È emblematica la concezione che vedeva in C il sacramento che ci rende ‘perfetti cristiani’, di ascendenza tomista e fatta propria dal catechismo di Pio X¹⁶. Il rapporto diretto sacramento - situazione di colui che lo riceve produsse uno slittamento nel campo di applicazione del verbo *perficere*: da compiere il B, il senso diventò di perfezionare il soggetto che lo riceve. Il riferimento al criterio BCE avrebbe invece fatto escludere l’idea del perfetto cristiano, perché è chiaramente l’E che *perficit* la vita di grazia nei cristiani, mentre C porta a compimento il dono di grazia del Battesimo. Gli altri equivoci nell’interpretazione di C sono provocati dalla stessa dinamica di legame diretto con una situazione di vita, e dimenticanza della regola BCE: la C sacramento della maturità, della consapevolezza personale che non c’era in B, dell’adolescenza, delle scelte importanti della vita, dell’assunzione di responsabilità, della testimonianza, dell’apostolato, dell’apostolato di Azione Cattolica, della professione di fede¹⁷. Come accentuazioni complementari, alcune di esse non sono da escludere. Si va però fuori strada nel momento in cui una di esse diventa l’idea-guida della comprensione del sacramento, come se un sacramento fosse la concretizzazione di un’idea, o un modo per simbolizzare a posteriori un’esperienza.

In preda a questa deriva, la collocazione di C e E tende, in epoca moderna, a spostarsi verso un’età sempre più alta. Non più temperata dall’importanza di non separare troppo i tre sacramenti, l’attenzione della Chiesa latina per la consapevolezza in chi riceve i sacramenti si fa trainare passivamente da tre tendenze culturali: il razionalismo (capire bene cos’è il sacramento), il giansenismo (non si è mai abbastanza degni di riceverlo – fino a 25/28 anni per la prima E)¹⁸, e la sensibilità del XX secolo a riguardo del soggetto di fede e della sua consapevolezza (esistenzialismo, personalismo, psicologia dello sviluppo, pedagogie collegate). A questa situazione reagì Pio X, il cui decreto *Quam singulari*, del 1910, fissò la celebrazione di E all’età di ragione, circa sette anni. Questa decisione statuisce una regola di equilibrio: da un lato, essa mantiene l’attenzione tradizionale a non conferire, tranne in casi eccezionali, i sacramenti senza una adeguata preparazione; dall’altro, essa tempera la tendenza a sovrastimare il registro

della consapevolezza. Il *Codice* del 1917 completò l'opera, affiancando C a E sempre all'età di circa 7 anni¹⁹. L'inerzia culturale, però, andava in un altro senso: pochi decenni dopo, in nome di una sensibilità pedagogica al processo di crescita dei ragazzi, prevalse di nuovo la tendenza a posticipare, in particolare C che era considerata il sacramento più difficile da comprendere. Maturata negli anni intorno al Concilio Vaticano II (che pure rilancia il legame BCE), questa tendenza si concretizzò nei *Praenotanda* del *Rito della Confermazione* (1971), che concedevano alle Conferenze episcopali la facoltà di fissare l'età di C. Per l'Italia, la CEI indicò l'età di circa 12 anni²⁰, ma in Paesi come Francia e Germania C l'età si spostò tra i 12 e i 18-20 anni²¹. Si venne così a creare una situazione paradossale: mentre si riscopriva l'importanza del legame BCE, la pastorale tendeva sempre più a isolare i singoli sacramenti. In nome di un'attenzione ai vissuti e alle categorie culturali, queste istanze dette 'pastorali' finivano per disinteressarsi – talvolta dichiaratamente – della teologia dei sacramenti, vedendola come un bagaglio inutile e limitante sulla strada dell'evangelizzazione. Le cose cambiarono negli anni successivi: il racconto si ricongiunge qui con quanto detto nel primo articolo²².

Una comprensione dell'IC presente in questa riforma

Un criterio emerge, limpido, dallo studio della vicenda storica dei sacramenti dell'IC: per comprendere il senso e la dinamica dell'IC non si può prescindere dalla relazione che collega i sacramenti BCE²³. A partire da qui, la posizione prevalente all'interno dell'attuale riforma dell'IC sostiene che per avere un'IC più coerente sarebbe bene ripristinare la celebrazione unitaria di CE. Ciò migliorerebbe l'attuale situazione di incoerenza – i sacramenti separati e C ed E invertiti – provocata da congiunture storiche, unite alla progressiva dimenticanza del criterio di base. La conclusione sembra discendere automaticamente dalla premessa, e così viene quasi sempre presentata. Occorre invece rallentare un poco, per guardare dentro questa apparente evidenza.

Siamo come nell'epoca antica?

La ripresa rigorosa del modello catecumenale, con l'unificazione di CE, si giustifica con l'idea secondo la quale la scristianizzazione della

seconda metà del XX secolo ci avrebbe condotto a una situazione simile a quella antica, di estraneità tra cristianesimo e cultura. Abbiamo visto come l'IC catecumenale prevedesse tutti i passi e contemplasse tutte le dimensioni della fede, perché sapeva di non poter presupporre quasi niente. Così sarebbe anche oggi: l'attuale 'esculturazione' del cristianesimo dal vissuto della gente appare come l'equivalente, a segno invertito, dell'inculturazione avvenuta nel passato. A seconda degli autori, prevale la deplorazione del mancato supporto dato dalle famiglie e dal contesto sociale, oppure la soddisfazione per il ritorno alla freschezza delle origini, in cui il Vangelo può ricominciare a brillare di luce propria, lasciando senza rimpianti i supporti comodi ma anche imbriglianti della cosiddetta 'epoca di cristianità'.

Una differenza, però, interrompe il parallelo tra le due epoche: nell'antichità il legame tra Chiesa e cultura/società non c'era ancora, mentre oggi il fatto di considerarlo declinante implica di guardare alle sue manifestazioni come a dei fenomeni residuali, destinati a finire. I sociologi della religione ci mostrano come, soprattutto in Paesi come l'Italia, avvenga una continua trasformazione e ricomposizione del 'capitale religioso' sociale e individuale. Ciò indurrebbe a scommettere più sulla possibilità di riattivare e far evolvere il germe buono contenuto nelle forme religiose che le persone già vivono, che sullo schema astratto di un nuovo cominciamento, senza presupposti. In secondo luogo, l'entusiasmo per la ripresa integrale dell'IC catecumenale rischia di rimanere vittima di un errore storiografico. Considerando come validi i periodi in cui l'IC è strutturata, e come deboli quelli in cui ci sono meno tracce esplicite, si dimentica che ciò che non trova posto tra le tracce scritte talvolta è poco importante, mentre talvolta è decisivo, ciò che avviene dentro le case e per strada, in ogni ora del giorno. Guardare solo le strutture esplicite comporta di ratificare l'assetto 'autarchico' della Chiesa nell'IC. Per cogliere ciò che l'IC è stata nella storia come fenomeno di inculturazione occorre invece mettere la storiografia documentaristica 'a bagno' dentro una storia sociale e culturale.

La sovrapposizione troppo rapida tra l'epoca attuale e quella antica, e l'errore ottico di prendere come forma ideale dell'IC quella tutta esplicita perché non ancora inculturata, rischiano di indurre un'estraneità della nuova proposta di IC rispetto alla cultura e al vissuto precedente delle persone.

La regola e il gioco

L'interpretazione della storia che abbiamo presentato tende a vedere la regola BCE, trascurando però il processo di evangelizzazione del quale essa è la regola. Se si è attenti solo alla regola, lo scorporo dei sacramenti è solo una perdita, altrimenti esso è la conseguenza di una scelta compiuta per far incontrare l'annuncio della fede e i segni della salvezza con le persone ai quali sono destinati.

Tra i passaggi storici determinanti per la separazione dei sacramenti, alcuni appaiono chiaramente segnati da questo intento evangelizzatore. Il più evidente è la presa a carico dell'età evolutiva delle persone, e la cura perché il sacramento – tranne B che è necessario per la salvezza – incontri una libertà presente, inserita nella Chiesa ma capace di dire 'sì' e 'credo' in prima persona. Segue poi il tentativo della modernità di ritrovare un ancoraggio di significato alla dimensione rituale, che era uscita dai presupposti condivisi delle persone – ma qui si andò troppo in là. Più sfaccettato tra tradizione, fattualità storica e scelta consapevole, ma comunque significativo è lo spostamento di C anche per permettere al vescovo di prendersi cura della fede dei cristiani. Certo non pianificata a tavolino, la perdita di unità celebrativa è stata però accettata per sottolineare altre realtà ritenute più importanti, già dalla metà del primo millennio, quello della Chiesa indivisa.

C'è una parte di incertezza e di esplorazione, a cui la regola mette dei limiti ma non schiaccia. In un articolo intitolato *Quattro consigli per un buon uso dei Padri in sacramentaria*, M. Jourjon scrive:

Se si paragona la grande visione caseliana ai tentativi che possono sembrare spesso imbarazzati di un sant'Agostino per rendere conto dei così pochi, così semplici e così efficaci sacramenti della legge nuova, non eviteremo l'impressione di un mondo sacramentale troppo bello per essere vero presso il monaco di Maria Laach, e così poco preoccupato di evitare le incoerenze da dover essere riconosciuto come ben reale nella chiesa del vescovo Agostino²⁴.

Non è qui in questione l'enorme apporto di Casel alla teologia dei sacramenti. Jourjon fa notare come la teologia liturgica del secolo scorso, sviluppatasi soprattutto all'interno della tradizione monastica,

abbia mediato da quel contesto un orizzonte di riferimento molto marcato dall'ordine dell'impianto rituale²⁵. Rispetto a quei perimetri ordinati, la vita di una diocesi e di una parrocchia costituiscono un altro tipo di luogo (nel senso della nozione francese di *lieu*, contesto che è matrice del pensiero che si sviluppa al suo interno), meno ordinato perché più segnato dal movimento pulsante della vita delle persone. La parrocchia e l'IC dei ragazzi sono degli spazi di intreccio tra l'annuncio e la realtà vissuta. La purezza degli schemi o accetta di sporcarsi un po' con le logiche meticce della vita, oppure si condanna ad avere ragione in uno spazio artificiale, staccato da quello reale.

Le regole del processo di IC sono come le regole di un gioco: esse non dicono che giocata si debba fare volta per volta, ma stabiliscono dei criteri dentro i quali si sta giocando a quel gioco, e fuori dai quali si sta giocando a qualcosa d'altro. A partire dalla tarda scolastica, con la perdita della percezione della regola di base BCE, la teologia e la prassi dei sacramenti dell'IC hanno iniziato a giocare a un altro gioco, con regole diverse da quelle del 'gioco IC'. Ma questo gioco deve essere praticato anche oggi, nell'equilibrio tra i rischi che la dinamica dell'evangelizzazione comporta e la regola che ci preserva dal fare un'altra cosa totalmente diversa. Il cristianesimo non è una religione sacrale; è la religione dell'incarnazione e dell'incontro con la storia. Anche laddove si riduca la riflessione su quello spazio, esso comunque riemerge e domanda la sua parte. Le determinazioni storiche e culturali della vita delle persone non sono né una cornice esterna, né un interlocutore frontale della riflessione sui sacramenti. Sono invece una dimensione costitutiva della propria riflessione. Non basta 'tener conto' della storia: va preso sul serio il rapporto intenso e singolare che il cristianesimo ha introdotto tra la Rivelazione e la storia.

Un problema epistemologico

Si può capire ora perché viene assegnata alla sola teologia sacramentaria la parola decisiva riguardo alla posizione dei sacramenti dentro il percorso di IC. Questo esito è l'indicatore di una difficoltà teologica. Il problema sta nello statuto che viene riconosciuto alla regola BCE. Esse concernono le regole del campo d'azione dei sacramenti, ma vengono fatte valere in modo diretto per la proposta di IC nel suo insieme. Questo slittamento contiene un errore epistemologico, che

concerne cioè il rapporto tra le affermazioni e il campo di realtà in cui esse hanno validità. Un'affermazione valida sul piano delle regole viene fatta valere per tutto il campo della pratica dei sacramenti di IC. Questo schiacciamento sembra volutamente evitato dagli interventi del Magistero, che pure ha il compito di decidere²⁶. Questo 'splendido isolamento' della teologia sacramentaria nel decidere della posizione dei sacramenti dell'IC esprime l'atteggiamento di un'epoca ecclesiale più attenta a marcare i perimetri delle diverse competenze di secondo livello, che a frequentare i territori misti caratteristici della totalità complessa dell'esperienza ecclesiale dei sacramenti.

Fermare l'oscillazione del pendolo

Il problema che abbiamo segnalato travalica l'attuale riforma dell'IC, perché tocca l'andamento degli approcci all'IC sviluppati negli ultimi decenni nelle riviste, nei sussidi e nei discorsi degli operatori. Si tratta di un movimento a pendolo, per estremi che si alternano. Negli anni '60 diventò influente nel pensiero della formazione cristiana l'approccio psico-pedagogico, in precedenza graduale e cumulativo, per pensare la formazione cristiana come tale. La ripresa delle pedagogie profane non fu però sempre vigile.

Si voleva, in quegli anni, uscire da una pastorale di 'sacramentalizzazione', considerata come un retaggio di automatismi che incidono poco nella vita. Il pensiero di E. Schillebeeckx²⁷ e K. Rahner²⁸ puntava a collegare i sacramenti con la storia degli uomini e con l'agire della Chiesa, riscattandone la comprensione da una visione reificante e isolata. Le trasposizioni catechistiche e pastorali di quegli autori però, se non proprio la loro teologia, condussero a vedere i sacramenti come un caso particolare di una 'sacramentalità' diffusa in tutta la realtà. Dal 1970 al 1995, in riviste come *Catechesi* in Italia e *Catéchèse* in Francia è un'impresa trovare degli sviluppi approfonditi sui sacramenti.

Questa situazione provocò una giusta reazione. Autori come G. Colombo²⁹ criticarono la teoria della 'sacramentalità diffusa', denunciando il pericolo che i sacramenti venissero visti come un semplice esempio di un assunto più generale, di tipo antropologico o ecclesio-logico. Venne così sviluppata una teologia sacramentaria che sottolinea la funzione specifica dei sacramenti all'interno dell'economia di

salvezza: in essi Cristo agisce in un modo speciale. Non siamo infatti noi a diventare cristiani, ma siamo resi cristiani per iniziativa di Dio, che gratuitamente ci rende una sola realtà con Cristo. Questo assunto permette all'IC di ritrovare il senso di feconda 'passività' nei confronti dell'agire di Dio, che il verbalismo e l'attivismo un po' invadenti della catechesi degli ultimi decenni non ha salvaguardato a sufficienza. L'intento di mettere in evidenza l'agire di Dio nei sacramenti conduce quasi a confinarcelo, descrivendo le dimensioni educative e catechistiche dell'IC come una sorta di anticamera gestita dai catechisti. In realtà, i sacramenti sono il culmine del dinamismo della Parola Dio che ci viene incontro. Di esso fa parte a pieno titolo la catechesi, che della Parola è risonanza dentro la vita (*cat'échein*)³⁰. Il sacramento è 'digitale' (off-on): prima non si era iniziati, dopo lo si è; ma se assegnassimo l'agire di Dio ai soli funzionamenti digitali svigniremmo la dimensione temporale dell'esperienza di fede, aprendo la porta a una logica un po' atomizzata, in cui Dio fende verticalmente il contesto umano, riducendolo a un semplice ricettore. Questa posizione finisce per allineare la teologia sul metodo canonistico, che riconduce le variazioni impercettibili dei processi vitali a soglie digitali di discontinuità qualitativa della realtà (0-1: al di qua è una cosa, al di là un'altra). Se però questa riduzione della complessità della realtà in cespiti digitali viene assunta dalla teologia, viene impoverita la comprensione della realtà di cui essa è chiamata a rendere conto.

Si finisce così senza volere per far svolgere ai sacramenti – luoghi eminenti del cristianesimo come religione che si 'sporca' con la storia e con la cultura – la funzione che le categorie 'Vangelo' o 'Parola' rivestivano nelle posizioni protestanti maggiormente dialettiche: l'agire di Dio si staglia, distanziandosi e contestando la maggior parte dell'agire degli uomini. O ancora: l'agire di Dio è l'agire di Dio. Se lo dice Karl Barth, può essere spiazzante e fecondo; pure in quel caso, però, può essere solo una tappa di un processo più ampio, a meno di voler passare una vita da cristiani con il mal di testa. Nel nostro caso, invece, l'affermazione dell'agire di Dio è semplicemente una tautologia che ripete la definizione delle cose. È un periodo ecclesiale nel quale ribadiamo a noi stessi la definizione teorica delle cose, perché siamo attraversati dal timore di non essere più in grado di stare nei luoghi nei quali l'esperienza di credere viene accolta e scoperta intrecciando vicende e linguaggi diversi. C'è il rischio di una specie

di spiaggiamento autoreferenziale, in cui diremo anche delle cose esatte, rischiando però di rimanere gli unici uditori di noi stessi.

Nello spazio in precedenza monopolizzato dalla pedagogia oggi ci sono la liturgia e la teologia sacramentaria. Non vorremmo assistere, tra cinque o dieci anni, al ritorno di fiamma di una visione pedagogica e antropologica povera di spessore teologico. Occorre fermare il pendolo e provare a far ragionare insieme le diverse prospettive.

Un discorso per dicotomie

L'«effetto pendolo» che abbiamo visto genera talvolta, nella presentazione della riforma dell'IC, una comunicazione per dicotomie. Una di esse consiste nell'opporre il primato della grazia a un presunto «opportunismo pastorale». Chi sostiene che preferirebbe mantenere C dove si trova adesso, viene rimproverato di voler ricattare le persone, utilizzando il sacramento per farle rimanere. Se però il solo fatto di domandare del tempo prima di concludere l'IC significasse essere opportunisti, allora lo saremmo stati sempre, compreso nel catecumenato antico, perché anche lì veniva richiesto un tempo di preparazione, anche per constatare che le persone facessero sul serio. Perché dovremmo interpretare l'attenzione che le famiglie manifestano in prossimità dei sacramenti come un relitto folcloristico, invece che come la spia del fatto che dove ci sono i sacramenti c'è in gioco qualcosa di decisivo? Questi «ancora» («si iscrivono ancora», «le famiglie vengono ancora a informarsi sulla celebrazione dei sacramenti») possono essere ribaltati in dei «già». Delle consuetudini che ci sembrano formali e moribonde possono trasformarsi in luoghi di contatto, per proporre una relazione. Le idee talvolta confuse, e i modi di fare un po' goffi e standardizzati che le persone hanno rispetto alla fede e alla Chiesa sono la decantazione di una percezione reale dei valori in gioco. Il discorso con il quale si risponde alle obiezioni verso la riforma dell'IC sembra invece implicare che la prova che si sta dando il primo posto alla grazia consista nell'abbandonare i supporti sociali/culturali dell'evangelizzazione (il riferimento alla scuola e all'età anagrafica, le tappe sacramentali inscritte nella memoria sociale, la tensione verso il sacramento da ricevere come aiuto per vivere bene il cammino). È come se il solo fatto di tenere in considerazione queste cose fosse indice di un atteggiamento «pelagiano». Si fatica a capire da

quali sensi di colpa derivi questo atteggiamento quasi espiatorio, e cosa ci si aspetti da un'evangelizzazione sospesa nel vuoto dell'assenza di supporti sociali. Ci troveremo con una teologia dell'IC pura da contaminazioni socio-culturali, ma assente dai luoghi reali dell'incontro con la gente. La purezza della teologia dell'IC rischia di essere l'altra faccia di una Chiesa ripiegata su se stessa. Impegnati a coltivare un'immaginaria rifondazione dell'evangelizzazione, finiamo per trascurare quei luoghi che, ambivalenti e talvolta disagiati, hanno però il pregio di esistere, e contengono molto di più di quanto non appaia a prima vista.

Pensare l'IC per oggi

Proponiamo alcune idee che riteniamo importanti per pensare l'IC oggi. Le presentiamo in modo sintetico, perché esse sono collegate alle problematiche esposte fin qui (non ripetiamo tutto), e sono l'impalcatura dello sviluppo propositivo del prossimo articolo (non anticipiamo troppo).

Il processo dell'essere resi cristiani

Nell'IC non siamo noi a diventare cristiani: siamo anzitutto 'fatti cristiani' da Dio che ci vuole bene. Da questo punto, la pastorale non deve più tornare indietro. La persuasione che è Dio a renderci cristiani non riguarda solo una parte, ma l'insieme dell'IC, la cui identità è quella di un processo unitario. Un processo è l'interazione regolata di un insieme di elementi (soggetti, finalità, orizzonti di senso impliciti, scelte pratiche, situazioni sociali, linguaggi...), che rende possibile una dinamica che avviene nel tempo. Mentre prendendo gli elementi in astratto (pensiamo a catechesi e sacramenti) la loro diversità diventa un problema. Ogni elemento offre il suo apporto, che viene composto con quello degli altri. Il senso e la funzione del processo IC consistono nel mettere in contatto le persone, con tutto ciò che sono (emozioni, storia, relazioni, intelligenza, interessi), con l'annuncio e la realtà della salvezza.

La celebrazione dei sacramenti custodisce il paradigma dell'IC. Il paradigma però deve essere paradigma di qualcosa. L'intero processo dell'IC sta dentro l'agire di Dio, nelle diverse mediazioni che esso

assume: anzitutto la proclamazione della Parola e la celebrazione dei sacramenti, ma a partire e per giungere a essi anche la parola e la vicinanza del/la catechista ai ragazzi che gli/le sono affidati. È un movimento alternato di sistole e diastole, concentrazione e dispiegamento. La celebrazione dei sacramenti media l'intervento di Dio che trasforma la persona nella fede, ma è tutto l'arco dell'azione della Parola di Dio (Gesù Cristo) che fa passare il vissuto umano delle persone in un'esperienza di fede, cioè lo stesso vissuto investito in una storia insieme a Gesù.

Dentro un campo regolato e ampio

Il processo dell'IC avviene nel campo della vita delle persone. La religione dell'incarnazione ha simpatia per gli spazi ampi della storia e della libertà degli uomini. Per questo, la regola del processo di IC – l'identità dei sacramenti nella loro relazione BCE – non schiaccia le possibilità della prassi, ma piuttosto le apre.

Riteniamo che la vicenda storica dell'IC vada pensata in termini di processo e di campo. Mantenere la distinzione tra il processo di evangelizzazione e inculturazione e la regola di quel processo genera un'ermeneutica storica che funziona come un rapporto di rapporti (un'omologia). E cioè: l'IC che vogliamo elaborare per oggi sta al contesto attuale come l'IC catecumenale sta al contesto dei primi secoli cristiani. Il catecumenato non 'è', piuttosto 'contiene' il paradigma per aiutarci a pensare l'IC di oggi. Non c'è nessuna forma storica congelata da traslare fino a noi, piuttosto una responsabilità da assumere di pensare nell'oggi e per l'oggi. La ripresa dell'IC antica va mediata e temperata attraverso il confronto tra il contesto umano-sociale dell'antichità e quello di oggi. Il funzionamento a quattro termini (prassi pastorale antica : epoca antica = prassi da pensare per oggi : epoca attuale) di ogni interpretazione storica che voglia essere utile per l'oggi impone un po' di necessaria complessità. In cambio, però, esso preserva dagli equivoci. Abbiamo constatato come, semplificando il rapporto di rapporti in un rapporto a due termini paradigma/prassi, si finisce per comprimere lo spazio della storia, per farsi un'idea sacrale delle regole teologiche e liturgiche, e per trattare come semplici deviazioni rispetto a una norma quelli che sono dei tentativi, magari da rielaborare, di vivere il movimento fondamentale dell'evangelizzazione:

dire la salvezza nel linguaggio degli uomini.

Dire che il catecumenato antico ha un valore paradigmatico significa escludere che esso vada copiato nelle altre epoche. Significa affermare che esso è recepibile da ogni altra epoca, a condizione di mettere a tema il contesto che le è proprio. L'IC abita senza ritrosia i territori misti tra annuncio del Vangelo e vita/cultura della gente. Da una parte, infatti, essa è l'IC della religione dell'incarnazione, e ha fiducia nel terreno nel quale essa sparge i suoi semi. Dall'altra, essa sa di ricevere, dai sacramenti, il criterio regolatore del processo di evangelizzazione di cui è parte. La fiducia nelle persone e la consapevolezza della 'regola' dell'IC si sostengono a vicenda: la loro sinergia permette all'IC di vincere i residui timori di fare spazio alla vita e agli interessi dei ragazzi – è nella natura dell'evangelizzazione –, rimanendo nel contempo ciò che essa deve essere.

I sacramenti, paradigmi di una visione della realtà e dell'uomo

La nozione di 'processo' è di moda. Come tutte le nozioni che promettono una sintesi intelligibile della complessità, essa raccoglie facili successi. Dire che l'IC è un processo non può quindi bastare. L'IC è un processo originale, ed è proprio la riscoperta dell'IC antica a permetterci di comprenderlo, provocando un profondo cambiamento di sguardo sull'insieme dell'IC. L'IC che riceviamo è costruita come un lungo percorso in linea retta: si impara la dottrina, e alla fine si ricevono i sacramenti. Essa è debitrice della preponderanza della questione del 'sapere la dottrina' nata nell'epoca delle controversie confessionali e poi trasmigrata nel 'capire' illuministico e nel 'prendere coscienza' del '900. Ricevere i sacramenti, in quest'ottica, assume anche il valore di un'attestazione di aver capito bene i contenuti. C'è la fase dell'equipaggiamento religioso, e poi il suggello finale che lo riconosce come avvenuto.

La visione dei Padri è completamente diversa. Essi comprendono l'IC come una realtà simmetrica, al cui centro sta la celebrazione dei sacramenti. L'esperienza del mistero alla quale essi danno accesso avviene a un certo punto della vita, ma contiene qualcosa che è già definitivo. Per questo, il tempo della mistagogia è assolutamente decisivo per comprendere la logica dell'IC. Esso dura poco ma porta un peso simbolico enorme: sta infatti a dire che il tempo cronologico suc-

cessivo ai sacramenti non se li lascia alle spalle, ma vive della loro irradiazione. L'IC non inizia ai sacramenti, ma attraverso i sacramenti inizia alla vita cristiana. I sacramenti non sono il traguardo/suggello dell'IC, ma una fontana che irrorà il processo dell'IC sui due lati. Essi irrorano la parte precedente di preparazione, da svolgere bene ma avendo compreso bene che il dono che il sacramento porterà non sarà la somma di quanto si è imparato o fatto prima (liberati dall'angoscia del 'programma'). Contemporaneamente, i sacramenti irrorano la parte che segue, smentendo il falso postulato, cerebrale e antropocentrico, secondo il quale nella vita si progredisce anzitutto al ritmo del tempo cronologico. La mistagogia sta a dire che nella storia della salvezza c'è qualcosa di inestimabile che accade a un certo punto; non è il semplice prodotto di uno sviluppo progressivo: è un dono. In superficie, la storia successiva progredisce al ritmo del calendario, ma in profondità noi continuiamo a tornare su quel dono: inesauribile nella sua fecondità, e non 'aggirabile' nella sua permanente eccedenza³¹.

La differenza decisiva tra l'IC che ereditiamo e quella patristica è che il percorso lineare della prima traspira da ogni parte la centralità del soggetto che si equipaggia di una competenza religiosa, mentre il processo simmetrico della seconda media la centralità del dono, in relazione al quale il soggetto viene generato. Così come i sacramenti sono il centro di simmetria del processo di IC, così nella vita cristiana successiva, da fedeli iniziati, essi sono il cuore di una respirazione che ogni domenica e a ogni confessione raccoglie il vissuto, lo ossigena con la Parola e i sacramenti, e lo rilancia nella vita successiva, che sarà tanto più 'presente' quanto più sarà memoria di quel dono. La respirazione ritmata di E e della Penitenza ci aiuta a cogliere quella più ampia, ma ugualmente strutturante, di B e C (e del Matrimonio e dell'Ordine): ricevuti quel giorno, essi sono per sempre nostri contemporanei, portavoce di un'eccedenza che non viene mai meno.

Questa centralità della permanente sovrabbondanza del dono di Dio è il guadagno decisivo della ripresa dell'IC catecumenale. Perché questo punto sia percepibile a chi riflette sull'IC e a chi la vive, è indispensabile non insabbiarlo tra le decine di cose 'catecumenali' che hanno reso questo aggettivo un contenitore per qualsiasi cosa, cioè per le cose di prima, una volta che sarà passata la moda linguistica. I documenti della Chiesa 'a cassetiera' sono direttamente responsabili di questi esiti dispersivi. Dire tutto di un argomento è come non dire

niente. Dovremmo avere il coraggio di rinunciare al relativismo ecclesiastico dei 'documenti a cassettera', e scrivere dei documenti di dieci pagine, in cui di un tema si dice ciò che è veramente importante.

Introdurre al mistero dell'amore

Tutta la vita umana è attraversata dalla permanente eccedenza del dono di Dio, non per 'batterci' e umiliarci ogni volta, ma per farci entrare nella danza del dare e ricevere in modo gratuito, e per questo sovrabbondante. Non basta però enunciarlo soprattutto se il punto prospettico è educativo. Nel campo educativo bisogna tradurre le affermazioni di principio in processi e percorsi che ci permettano, insieme ai ragazzi che ci sono affidati, di percepire e vivere questo dono. Presentare ai ragazzi il senso dei sacramenti non può, sotto pretesto di correttezza teologica, confinarsi in un ambito unicamente biblico e religioso. Deve coinvolgere la vita dei ragazzi, il loro immaginario, gli interessi, la musica che ascoltano, i programmi che guardano, i giochi che amano, i libri che leggono. Occorre partire da dove i ragazzi si trovano. Il punto di partenza culturale, oggi, è quello di un soggetto che agisce e pensa ponendo se stesso al centro della propria vita. Siamo nella logica lineare e soggettiva forgiata negli ultimi secoli. Invece che lamentarci di non avere i presupposti di partenza che vorremmo, prendiamo spunto dalla Bibbia, che parte sempre da dove le persone si trovano, provocando un percorso con delle sorprese.

Nell'episodio di Zaccheo³², Luca evangelista racconta un'evoluzione che può ispirare il percorso dell'IC. All'inizio, Zaccheo è semplicemente se stesso: al centro del proprio mondo, e al timone delle proprie azioni. Nel corso degli avvenimenti, qualcosa cambia: i verbi in forma attiva che descrivono le azioni di Zaccheo trасcolorano alla forma passiva. Voleva vedere senza dare nell'occhio, e si ritrova guardato con amore; cercava e si scopre cercato; voleva isolarsi nel suo mondo e viene invitato a raggiungere Gesù, che è già insieme agli altri. Sono gli stessi verbi: la sua intenzione iniziale non viene accantonata per passare ad altre cose. Solo che a un certo punto, il soggetto di ciò che Zaccheo desiderava fare diventa un altro, diventa Gesù. Zaccheo sperimenta un nuovo modo di essere soggetto: sempre attivo, ma non più con l'idea di fare qualcosa per sé in solitudine, ma introdotto nella logica del ricevere e del dare. Luca descrive un pro-

cesso nel quale gradualità e puntualità, progressione e capovolgimento, consistenza del soggetto e sua trasformazione nell'incontro con Cristo diventano alleati.

Noi vorremmo questo per l'IC. Quando la vita dei ragazzi, accolta all'inizio così com'è, incontra la Parola e i sacramenti, essa diventa esperienza di fede, in cui i verbi fondamentali della vita prendono senso nel loro gioco tra forma attiva e passiva: amare perché si è stati amati, dare e ricevere, dire e ascoltare. Si è ancora soggetti, ma in una relazione con Gesù, soggetto dell'amore che è alla base di tutto. Abbiamo bisogno di familiarizzarci con le pedagogie attive, con il racconto di sé, con i modi per valorizzare il protagonismo dei ragazzi. E insieme, a un certo punto del cammino, vogliamo accompagnarli verso delle soglie invisibili, nelle quali percepiscano che l'essere umano è costituito da ciò che riceve. La sfida della nuova IC è far sperimentare che noi diventiamo noi stessi nella misura in cui accettiamo di riceverci da un Altro, che si rivela come vicino, intimo. Il centro dell'esperienza umana è un paradosso: per diventare se stessi siamo invitati ad aprirci a un dono, nella speranza che arrivi e nella gioia del riconoscerlo e dividerlo quando riconosciamo che esso ci ha fatto visita. La nuova IC ha bisogno di un pensiero della persona che manca ancora: la fase 'antropologica' del rinnovamento catechistico – nella pratica se non nel pensiero – tendeva con il suo ottimismo a ratificare l'antropologia implicata nelle pedagogie di cui si serviva, e pagava una contrapposizione di principio con la ritualità; quanto a certi richiami di principio attuali, essi sembrano tornare a una designazione dell'uomo come semplice recettore di una rivelazione già completa. L'antropologia 'educativa' di cui abbiamo bisogno ha la grande chance, oggi, di potersi pensare in uno stretto dialogo con l'esperienza della ritualità. In essa c'è il paradigma di un agire che trascolora in riceversi dall'amore di un Altro.

Quindi, quale scelta per la riforma dell'IC?

Al termine delle analisi e delle riflessioni, ritroviamo la domanda iniziale: cosa pensare dell'eventualità di introdurre per l'IC di domani lo schema B-CE? Il primo risultato è che non c'è una risposta univoca. Non la dà la storia, non la dà la teologia, e non la dà la pastorale.

Quindi, laddove nella riforma dell'IC volesse accreditare tale scelta come ovvia e dovuta in nome della teologia dei sacramenti, ci sembra di avere mostrato che ciò sarebbe un errore. La mancanza di una risposta univoca non significa però che abbiamo perso tempo. L'obiettivo del resto non era giungere a una conclusione netta, ma costruire il campo di interpretazione perché ognuno potesse farsi un'idea. Ora quindi, allo stesso titolo di chiunque altro, esponiamo l'idea che ci siamo fatti.

A suo tempo avevamo considerato l'età di 10/11 e 11/12 anni per l'ipotesi CE, sottintendendo che la forma attuale sia quella in uso nella diocesi di chi scrive, Milano, cioè C a 11/12 anni. Iniziamo quindi con ciò che non è contemplato in questo schema. Laddove la C si situa nell'adolescenza, seguendo logiche di professione di fede o di risorsa spirituale per il cammino di fede, l'IC è obiettivamente frammentata, non solo per la distanza temporale tra i sacramenti, ma perché, a causa dell'abbandono sempre più precoce della vita ecclesiale da parte dei ragazzi, molti battezzati non portano a compimento la loro IC. Dove questa modalità è in uso, essa deve far riflettere, come in effetti sta avvenendo in Francia e Germania. Per chi invece non ce l'ha, essa ci sembra decisamente non desiderabile; e in effetti oggi nessuno domanda di spostare C nell'adolescenza. Dal punto di vista educativo, le caratteristiche attuali dell'adolescenza smentiscono l'immaginario che alcuni decenni fa si era abbinato a C (responsabilità, iniziativa personale, testimonianza). Dal punto di vista teologico, va puntualizzato come questa pratica non possa accreditarsi, come ha spesso fatto, sulla tradizione del pensiero di san Tommaso a proposito del legame tra C e crescita nella fede. Tommaso infatti distingue chiaramente la crescita spirituale e quella del corpo, riconoscendo la possibilità di maturità spirituale propria anche all'infanzia³³. Un altro caso è quello di alcune regioni e diocesi in Italia, nelle quali C viene proposta all'età di 13 o 14 anni. Si tratta perlopiù di luoghi nei quali la coesione sociale intorno alle pratiche religiose è forte anche nella preadolescenza e oltre. Senza svilire questa situazione, essa però non può costituire un riferimento né una prospettiva per gli altri contesti. Torniamo alle due opzioni principali: (B)CE a 10/11 anni e B-E-C.

(B)CE a 10/11 anni

La scelta (B)CE comporta un grosso vantaggio, un grosso svantaggio e esige tre principali condizioni. Il vantaggio è il recupero dell'ordine 'giusto' dei sacramenti: avere C dopo E è obiettivamente un problema, ben maggiore di quello della celebrazione separata. Spostare C prima di E lasciando due celebrazioni distinte non ci sembra opportuno. C sarebbe difficile da comprendere per dei bambini di 7-8 anni, e si troverebbe ancora, pur nell'ordine 'giusto', staccata dai due luoghi da cui riceve senso: B di cui è completamento, e E a cui abilita. Rispetto all'idea di lasciarla isolata all'età di 7 anni, ci sembra preferibile l'ipotesi di ricongiungere C a B.

Lo svantaggio di (B)CE è che 'la coperta è corta' rispetto a E. Metterla a 10/11 anni continua a sembrarci tardi (a 11/12 l'abbiamo escluso in partenza) rispetto ai ragazzi formati alla fede in famiglia che sono pronti da tempo a ricevere E, e rispetto a quelli non formati che dopo magari non andranno quasi più a messa, almeno fino all'età giovanile/adulta. Per questi ultimi, si produrrebbe una situazione un po' beffarda: con l'ordine invertito di E-C e nessun discorso catecumenale, vivevano per due anni una sorta di 'mistagogia di E'³⁴, mentre ora, con tutto l'apparato catecumenale, riceverebbero E come probabile atto conclusivo. Spostare CE a 9/10 anni somiglierebbe, come detto nel primo articolo, a una ritirata dalla missione, lasciando anche l'ambito dei ragazzi per riparare in quello rassicurante dei bambini.

Questo svantaggio può essere temperato solo da una proposta di IC che faccia venir voglia di rimanere, indipendentemente dalla presenza di un altro sacramento da ricevere o da altri motivi estrinseci. Una proposta che, grazie all'accoglienza e al clima che vi si sperimentano, e poi anche a ciò che si fa e a come lo si fa, crei la possibilità perché una ragazza di 11 anni dica a se stessa: «ciò che ho scoperto e vissuto in questi anni, lo voglio proseguire». Queste parole le abbiamo dette e sentite tante volte, ma forse in modo un po' inconcludente quanto ai cambiamenti reali della proposta, e quindi poi colpevolizzante quando le persone non proseguono. Diciamo subito che l'obiettivo non è contare le persone all'inizio del gruppo preadolescenti: sarebbe avvilente per loro e per noi. La scelta di proseguire dopo l'IC è anzitutto legata alla persona che l'ha vissuta. Conosciamo tanti adulti che ci parlano dei loro anni di catechismo raccontando episodi

e descrivendo persone e attività accumulate da un senso di dolcezza e di promessa per la vita: ecco, loro sono stati messi in condizione di proseguire dopo l'IC. Per altri, la catechesi da bambini si associa a brutti ricordi, a noia, al non sentirsi considerati né accolti: per loro non era possibile proseguire dopo l'IC.

Tre condizioni sono fondamentali, sulla scala di una diocesi: creare la proposta; formarsi a uno stile; coinvolgere tutti nel processo di riflessione e di decisione. Per creare una proposta valida occorre un gruppo di lavoro diocesano dedicato (non nei ritagli di tempo di ognuno), che mettano in comune sguardi e competenze complementari (catechisti, pedagogisti, preti, religiose, psicologi dell'età evolutiva, genitori, disegnatori, musicisti, scrittori per l'infanzia e i ragazzi). Devono poter lavorare con tranquillità per almeno un anno, poi proporre un percorso (o adattare dei percorsi esistenti) che funzioni come un canovaccio aperto per i catechisti parrocchiali: qualcosa di riconoscibile, in cui si possa facilmente integrare il patrimonio e l'iniziativa locali. La seconda condizione è una formazione diffusa, capace di toccare le rappresentazioni profonde, cioè l'orizzonte di senso e i modi di fare che ognuno ha imparato ad abbinare alla catechesi. Una tale formazione deve essere già a regime quando il cambiamento dei sacramenti entra in vigore. Senza una formazione che vada a toccare le rappresentazioni dell'agire educativo (non spiegandone altre, ma facendo insieme, dentro dei laboratori di formazione), il rinnovamento dell'IC è condannato a morire in un gioco di contenitori e di etichette. L'idea di ispirazione catecumenale sta per stancare, per 'bulimia ecclesiastica'. Siamo ancora in tempo a salvare ciò che contiene di importante, evitando di impiegarla per mille cose, e concentrandoci sugli aspetti importanti di cui essa è portatrice.

La terza condizione riguarda lo stile delle prime due. Un cambiamento così delicato, che modifica una storia di decenni e di secoli, non può non essere condiviso. Siamo convinti che la procedura migliore si componga di due fasi. Nella prima fase, si presenta a tutti una lettura della situazione, dei problemi e delle possibili strade da percorrere. È decisivo che queste presentazioni non siano orientate preventivamente, non mettano solo i 'pro' di una ipotesi o solo i 'contro' di un'altra. Ognuno si fa un'idea, la può esprimere e far valere. Nella seconda fase, chi svolge il servizio ecclesiale di discernere e decidere lo esercita, spiegando bene come mai, tra diverse possibilità,

è stata scelta quella. Pensiamo nel modo più fermo che la modalità (B)CE non debba essere introdotta fino a quando queste tre condizioni siano non solo avviate, ma a regime. La loro presenza o assenza costituisce uno spartiacque, che rende il passaggio a CE una scelta profetica, oppure un cambiamento dannoso.

B-E-C concludendo a 10/11 anni (fine della scuola primaria)

Con la crescente precocità dell'inizio dell'adolescenza, ormai da anni (nell'Italia settentrionale, familiare a chi scrive) l'ultimo anno di IC (in 'prima media') diventa sempre più difficile. La proposta di IC, tradizionalmente pensata a tutti i livelli per dei bambini e dei ragazzi (tematiche, attività, luoghi, persone), si trova spiazzata di fronte ai bisogni e ai vissuti di persone ormai adolescenti. Spesso, i catechisti si estenuano, e i ragazzi si annoiano, fino a coltivare una rabbia interiore per l'impressione di essere costretti a stare dove non vogliono e a fare ciò che non gli interessa. Pensiamo che non si possa pensare in poco tempo di cambiare l'impianto e i soggetti dell'IC per adattarne l'ultima fase alla preadolescenza³⁵. Perciò, nell'ipotesi di mantenere lo schema B-E-C ci sembra saggio farlo terminare a 10/11 anni, al termine della scuola primaria.

Il vantaggio qui sarebbe di mantenere E a 9/10 anni, un'età che dal punto di vista della crescita dei ragazzi ci sembra molto propizia per ricevere bene E. Lo svantaggio è il permanere dell'ordine E-C. Mentre ci sembra che la riflessione sull'inculturazione che abbiamo fatto in sede storica crei lo spazio per legittimare senza difficoltà la celebrazione separata dei sacramenti, sinceramente non ci sentiamo di dire altrettanto per l'ordine E-C. Su questo punto, è meglio rinunciare in partenza a esercizi di 'cerchio-bottismo' parateologico per giustificare un'incongruenza obiettiva. Meglio ammettere che è un'incongruenza, abbastanza importante, che eventualmente, dopo aver vagliato l'insieme delle poste in gioco dell'IC, si potrebbe accettare in nome di altre cose che si ritengono più importanti. È il nostro caso, ed è il motivo che – lasciando il campo aperto – ci fa preferire questa soluzione.

¹ La base dei dati è attinta da D. Sartore - A. M. Triacca - C. Cibien, *Liturgia* (dizionario), San Paolo, Milano 2001, voce *Iniziazione cristiana* (A. Nocent), pp. 969-985 e voce *Confermazione* (R. Falsini), pp. 438-463; P. Caspani, *Rinascere dall'acqua e dallo Spirito*.

Battesimo e Cresima sacramenti dell'iniziazione cristiana, EDB, Bologna 2009, e diversi articoli de *La Maison-Dieu* e di *Rivista Liturgica*.

² O meglio, per evitare anacronismi: l'unico grande sacramento pasquale comprendeva B, la parte finale della sequenza rituale di B alla quale venne in seguito riconosciuto valore sacramentale autonomo chiamandola C, e E.

³ Nel 313 il cristianesimo diventa religione lecita; nel 390, religione ufficiale dell'impero romano.

⁴ Come 'fossili' del catecumenato decaduto, quei gesti e riti attraversarono quattordici secoli, prima di venire riattivati come germi del catecumenato riscoperto.

⁵ J. Colomb, *Al servizio della fede: manuale di catechetica*, 2 voll., LDC, Torino-Leumann 1969-1970.

⁶ Nelle località di Oggiono, Agliate, Somma Lombardo e in molte altre, le vasche battesimali (contenute negli attuali edifici del XI-XII secolo) risalgono al V-VI secolo. Il termine 'pieve' indicava proprio una chiesa con annesso battistero, a cui facevano capo i villaggi minori, dotati solo di chiesa. Nel Basso medioevo, con la fondazione delle parrocchie sul modello della pieve, ognuna di esse poté disporre del proprio battistero.

⁷ Trae qui il suo significato la distinzione terminologica nella designazione del secondo sacramento: accentuazione più misterica dell'ungere per la cresima orientale, accentuazione più istituzionale del confermare per la confermazione occidentale.

⁸ Con il suo abituale stile ultimativo, Tertulliano prevede che, lasciando i preti da soli lontani dal vescovo, ben presto ci saranno tante chiese quanti preti.

⁹ Ciò condurrà a situare il sacramento della Penitenza prima di E (Concilio Lateranense IV, 1215); nei primi secoli, esso si trovava dopo la conclusione di IC, come 'seconda tavola di salvezza' per il fedele iniziato che peccava.

¹⁰ O. H. Pesch, *Tommaso D'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 367-387; R. Bernier, *Le sacrement de confirmation dans la théologie de saint Thomas*, "Lumière et Vie", 51(1961); M. Florio - C. Rocchetta, *Sacramentaria speciale 1. Battesimo, Confermazione, Eucaristia*, EDB, Bologna 2004, pp. 148-164.

¹¹ A. Elberti, *La confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, San Paolo, Cinisello B. 2003, p. 133-137.

¹² Da qui si sviluppò un fortunato filone di spiegazione di C in termini guerreschi, giunto fino a pochi decenni fa attraverso il lessico militante, l'invito all'ardimento, la fronte alta, e il più o meno lieve schiaffetto che diversi di noi hanno ricevuto.

¹³ Cirillo di Gerusalemme (a cura di C. Raggi), *Le catechesi*, Città Nuova, Roma 1993.

¹⁴ La simbolica della lotta si trova infatti anche nella terza catechesi mistagogica di Cirillo. Egli presenta la conformità a Cristo operata dall'IC collegando il battesimo di Gesù al Giordano con la successiva esperienza di lotta nel deserto, provocata dallo Spirito.

¹⁵ Nell'*Apologeticum*, Tertulliano menziona diversi fraintendimenti, provocati oltre che dalla malafede degli avversari anche al carattere segreto delle celebrazioni cristiane.

¹⁶ *Catechismo di Pio X*, 1912, n. 304.

¹⁷ S. Marotta, *Nella Chiesa da adulti. I giovani dai 18 ai 30 anni chiedono la Confermazione*, Paoline, Milano 2006.

¹⁸ Fino a 20 anni e più.

¹⁹ Canone 788.

²⁰ Decreto CEI 23.12.1983: "l'età da richiedere per il conferimento della cresima è quella dei 12 anni circa".

²¹ In Germania, il Sinodo del 1974 indicò anch'esso i 12 anni come età minima per ricevere, dichiarando però possibile spostare l'età fino a quella dei 'giovani adulti'. *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral*, in *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der*

Bundesrepublik Deutschland Bd. I, Herder, Freiburg i. B. 1976, pp. 227-275; 255-256.

²² Pio X, Decreto *Quam Singulari*, DS 3530-3536.

²³ È il risultato dello studio di P. Caspani, *La pertinenza teologica della nozione di Iniziazione Cristiana*, Glossa, Milano 1999.

²⁴ M. Jourjon, *Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire*, «La Maison-Dieu», 119 (1974), pp. 74-84

²⁵ A. Grillo parla di «ossessione rituale della nascente teologia liturgica», Id., *Liturgia e sacramenti*, in G. Canobbio - P. Coda, *La Teologia del XX secolo. Un Bilancio*, vol. 2, *Prospettive sistematiche*, Roma, Citta' Nuova, 2003, pp. 411-481; 414.

²⁶ A più riprese, negli ultimi secoli il Magistero ha richiamato l'importanza dell'unità e dell'ordine di BCE, anche quando la pratica e la stessa teologia l'avevano persa di vista. Eppure, questi interventi preservano sempre una distanza tra il richiamo alla regola e l'ingiunzione a modificare la prassi. Alla vigilia del Concilio Vaticano I fu preparato uno schema che valutava come illegittima la prassi della celebrazione distinta dei sacramenti; esso fu fatto ritirare prima ancora di giungere a discussione nel Concilio (H. Vinck, *Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I*, «La Maison-Dieu», 132(1977), pp. 136-140). Nel 1932, un intervento richiama l'unità dei sacramenti, poi però attenua la richiesta di applicazione (P. Caspani, *La pertinenza...*, op. cit.); nell'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis*, Benedetto XVI scrive: "L'Eucaristia porta a pienezza l'IC e si pone come centro e fine di tutta la vita sacramentale" (17). Egli domanda poi di verificare la prassi a proposito dell'ordine con cui vengono conferiti i sacramenti dell'IC, ma si astiene dall'ingiungere che ciò venga necessariamente attuato.

²⁷ E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1981.

²⁸ K. Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965; Id., *Sulla teologia del simbolo*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 51-107.

²⁹ G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?*, in Id., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, pp. 4-61.

³⁰ Il principio ricordato da Paolo VI, quando in *Evangelii Nuntiandi* (1975) pone fine all'uso della nozione di 'pre-evangelizzazione', è il fatto che anche negli inizi più impercettibili della missione della Chiesa, e anche quando questa è ancora di là da venire, la grazia di Dio è all'opera.

³¹ La riflessione di A. Grillo aiuta a cogliere la singolarità della dimensione rituale, evitando però gli esiti iper-teologici e neo-sacrali che abbiamo ravvisato. Egli mostra come il rito sia una realtà non derivata da altro, e per questo non traducibile in un ragionamento, né riducibile all'espressione di un'esperienza previa o all'incoraggiamento per un agire. L'esperienza rituale è un dato cruciale per la teologia fondamentale, essa contiene qualcosa di originario per l'atto di fede. A. Grillo, "Liturgia e sacramenti", in G. Canobbio - P. Coda, *La Teologia del XX secolo. Un Bilancio*, vol. 2, *Prospettive sistematiche*, Roma, Citta' Nuova, 2003, pp. 411-481; 414.

³² *Lc* 19, 1-10.

³³ "L'età del corpo non fa alcun torto all'anima. Così, anche durante l'infanzia, l'uomo può ricevere la perfezione dell'età". Tommaso D'Aquino, *Summa Theologica*, III pars, quaestio 72, art. 8.

³⁴ L'espressione è stata utilizzata da un sacerdote di Milano, don Angelo Zorloni, a un incontro di preti.

³⁵ Alcune parrocchie prevedono un'interessante alternanza di educatori, immaginando l'IC in due bienni: il primo con delle mamme/nonne (papà/nonni), il secondo con dei giovani. Sarebbe difficile però immaginare una tale soluzione per tutte le parrocchie: gli orari della catechesi di solito non collimano con quelli dello studio/lavoro, e soprattutto in molte parrocchie non sono presenti i giovani.