

I PROBLEMI DELL'INIZIAZIONE CRISTIANA IN PROSPETTIVA TEOLOGICA PRATICA

I - LE RADICI PASTORALI DELL'IDEA DI « INIZIAZIONE »

L'espressione « iniziazione cristiana » è tra quelle caratteristiche del nuovo vocabolario cattolico, legato all'impegno di riforma ecclesiale che — attraverso varie vicende che trovano le loro esperienze salienti nel Concilio Vaticano II — caratterizza questo secolo.

Si tratta di un'espressione nuova rispetto alla tradizione linguistica più affermata nella storia del cristianesimo occidentale: essa mancava nei catechismi, così come nei manuali di teologia; mancava anche nelle summe teologiche della grande scolastica. Non nuova invece — almeno intenzionalmente — è l'espressione rispetto alla tradizione patristica, in specie orientale. Le prime sollecitazioni alla resuscitazione dell'espressione nel linguaggio cristiano contemporaneo vengono dagli studi sulla storia della liturgia antica ⁽¹⁾, che alimentano il movimento liturgico. Un impiego diffuso della terminologia dell'iniziazione è caratteristico di quella « teologia dei misteri », che a sua volta pure ha rilievo notevole nell'ispirazione dottrinale del movimento liturgico ⁽²⁾.

E tuttavia la nozione oggi diffusa di iniziazione cristiana è assai più derivata dalla concreta problematica pastorale della Chiesa del XX se-

(1) Il primo ad impiegare il termine *initiation chrétienne* per designare i tre sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'eucarestia sembra essere stato L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1908, che all'argomento dedica un intero capitolo. La messa a punto più completa sull'uso dell'espressione « iniziazione cristiana » e i suoi diversi significati nel corso dei secoli, così come nel linguaggio contemporaneo, è quella offerta da P.-M. Gy, *La notion chrétienne d'initiation*, « La Maison-Dieu » 132 (1977) 33-54. Si collega a Duchesne, secondo Gy, L. BEAUDUIN quando collega strettamente *Baptême et eucharistie* (« La Maison-Dieu » 6 (1946) 58), e fa quindi della nozione di « iniziazione » (battesimale all'eucarestia) un elemento essenziale del movimento liturgico.

(2) La pertinenza storiografica della tesi di O. Casel, che cerca nelle religioni misteriche il modello ideale che consentirebbe d'intendere i sacramenti cristiani, è — com'è noto — molto dubbia. Per quanto attiene alla nozione specifica di « iniziazione », l'inchiesta storica mostra com'essa sia relativamente marginale nel cristianesimo antico; come intervenga inizialmente (apologisti) in contesto di confronto polemico con le religioni misteriche, alle quali l'opinione pubblica pagana assimilava il cristianesimo; come in coloro che più vi fanno ricorso (Ambrogio, Giovanni Crisostomo) il contesto sia quello « mistagogico » e il significato dunque dell'espressione sia strettamente collegato alla disciplina dell'arcano: cfr. per tutto questo alcune informazioni essenziali in P.-M. Gy, *art. cit.*, pp. 34-43.

colo, che dalla restaurazione di categorie ideali e di prassi sacramentali della Chiesa antica. Appunto la corrispondenza della nozione ad una concreta necessità della riforma ecclesiale presente ne determina il relativo successo, ma anche la relativa ambiguità. Precisiamo subito che il successo in questione riguarda soltanto l'area linguistica francese e — in dipendenza da quella — neolatina in genere; non riguarda invece in particolare l'area tedesca.

Qual è la necessità pastorale concreta alla quale viene incontro l'idea di iniziazione?

In prima approssimazione possiamo rispondere: è quella di sottrarre il battesimo all'isolamento nel quale s'è venuto a trovare in forza della secolare prassi che lo vuole amministrato ai bambini. Quell'isolamento apparve particolarmente problematico — o addirittura « tragico » — in epoca moderna e contemporanea, quando la complessiva secolarizzazione della vita civile, e ancora più a fondo il venir meno del tradizionale consenso religioso della società europea premoderna, rendevano la fede cristiana della persona adulta tutt'altro che scelta ovvia, di cui fosse insieme chiaro il significato e convincente la verità. Allora divenne evidente la necessità di preparare, istruire, « iniziare » a quella scelta, mediante un processo disteso e complesso, fatto insieme di momenti didascalici, gesti celebrativi e impegni pratici. Se il battesimo va amministrato al bambino appena nato, occorre in qualche modo rendere ragione — teoricamente e praticamente — del suo carattere incompiuto e tale da postulare un seguito, per i genitori prima e per il battezzato stesso poi.

L'idea di un'« iniziazione », della quale il battesimo costituiva solo il primo momento e l'eucarestia costituiva il compimento, veniva incontro a questa necessità. L'inclusione in questa complessa nozione di « iniziazione » dello stesso momento extra-sacramentale (catechistico, pedagogico in genere) — per il quale era resuscitata la categoria di « catecumenato » — doveva garantire la unità distesa nel tempo dell'intero processo attraverso il quale il singolo perviene ad una decisione di fede consapevole e adulta.

A conferma di questa genesi logica dell'idea di iniziazione nella riflessione teologico-pastorale contemporanea ricordiamo come già nel 1951 il *Directoire pour la pastorale des sacrements* dell'episcopato francese raccomandasse la professione di fede, in occasione della prima comunione, esattamente intendendola come rinnovamento degli impegni battesimali nel momento dell'*achèvement de l'initiation chrétienne* ⁽³⁾. Nello stesso anno, sullo stesso argomento dei rapporti tra *Communione solennelle et profession de foi* ⁽⁴⁾, s'era tenuto un Convegno del « Centro di pastorale liturgica », nel quale largo e determinante fu l'impiego della categoria « iniziazione »; essa doveva garantire la ricomposizione in unità non solo dei tre sacramenti, ma di questi con la catechesi, la quale

(3) Deriviamo queste indicazioni da P.-M. Gy, *art. cit.*, pp. 49 s.

(4) Sotto questo titolo gli atti del Convegno sono stati pubblicati nella collana « Lex orandi », 14, Cerf, Paris 1952; cfr. in particolare le conclusioni. A documentazione della stessa linea di pensiero qui richiamata, P.-M. Gy ricorda anche i contributi di BOUYER di quegli anni.

ultima sarebbe diventata « istruzione religiosa » solo nel momento in cui la lingua impediva l'accesso dei fedeli alla liturgia. La dilatazione dell'idea di iniziazione cristiana conduceva già allora alla sconcertante conclusione: « *L'initiation chrétienne n'est jamais terminée* ».

L'idea di iniziazione come quadro sintetico coordinante i tre sacramenti *initiationis christianae* ha trovato un'autorevole sanzione nei documenti del Vaticano II ⁽⁵⁾; in uno di essi, l'*Ad Gentes*, è recepita anche l'inclusione nell'idea di « iniziazione » del « catecumenato » inteso come complessiva formazione alla vita cristiana:

Coloro che da Dio, tramite la Chiesa, hanno ricevuto il dono della fede in Cristo, siano ammessi nel corso di cerimonie liturgiche al catecumenato. Questo, lungi dall'essere una semplice esposizione di verità dogmatiche e di norme morali, costituisce una vera scuola preparatoria, debitamente estesa nel tempo, alla vita cristiana, in cui appunto i discepoli vengano in contatto con Cristo, loro maestro. Perciò i catecumeni siano convenientemente iniziati al mistero della salvezza ed alla pratica delle norme evangeliche, e mediante riti sacri da celebrare successivamente, siano introdotti nella vita religiosa, liturgica e caritativa del Popolo di Dio. In seguito, liberati grazie ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, dal potere delle tenebre, e morti e sepolti insieme col Cristo, ricevono lo Spirito di adozione a Figli e celebrano la memoria della morte e risurrezione del Signore con tutto il Popolo di Dio (n. 14).

Queste idee appaiono come quadro di riferimento fondamentale nei nuovi rituali che danno esecuzione al programma di riforma disposto dal Concilio: l'*Ordo baptismi parvulorum* del 1969, e l'*Ordo baptismi initiationis christianae adultorum* del 1972. Il primo non fa riferimento espresso all'idea di « iniziazione » come esteso processo di conversione e appropriazione della fede, ma pure sottolinea l'impegno pastorale a preparare le famiglie al compito educativo che consegue al battesimo dei bambini (n. 7), e trae da quest'ultima indicazione le conseguenze pratiche in ordine alla fissazione della data del battesimo (n. 8): addirittura il n. 25 prevede la possibilità e l'opportunità di « emanare disposizioni pastorali per fissare un più lungo periodo di preparazione al sacramento ». Il secondo *Ordo* nei *Praenotanda* mostra di recepire espressamente l'idea di « iniziazione » distesa, che *fit progressionem quadam in medium communitatis fidelium*: l'attenzione del rituale è ovviamente rivolta soprattutto ai *gradus*, ai momenti puntuali di passaggio segnati da riti liturgici (ammissione al catecumenato, *electio*, sacramenti di iniziazione: cfr. n. 6); ma pure esplicito è il riferimento ai *tempora* scanditi dai *gradus* (precatecumenato ed evangelizzazione, catecumenato, purificazione e illuminazione quaresimale, mistagogia pasquale, cfr. n. 7) e agli impegni di formazione, conversione, istruzione che in questi tempi debbono trovare realizzazione ⁽⁶⁾.

(5) Oltre all'*Ad Gentes* di seguito citato, vedi *Presbyterorum Ordinis*, 2°; La *Sacrosanctum Concilium*, 71 dispone la riforma del rito della confermazione « anche perché appaia più chiaramente la sua intima connessione con tutta l'iniziazione cristiana ».

(6) Vari contributi sono stati prodotti per una valorizzazione pastorale dell'*Ordo initiationis adultorum*; cfr. ad esempio R. BERAUDY, *Le nouveau rituel du baptême des adultes*, « La Maison-Dieu » 121 (1975) 122-142; gli articoli di A.

La stessa problematica che è obiettivamente all'origine dell'abbondante e variegata letteratura teologico-pastorale dedicata all'«iniziazione» è trattata in ambito linguistico tedesco senza l'impiego di quella categoria. Essa assume lì l'aspetto predominante di discussione circa la legittimità, l'opportunità storica, le condizioni richieste per il battesimo dei bambini. La discussione cattolica su questi temi è relativamente recente; assume rilievo insistente soltanto da una decina d'anni a questa parte. Essa è però preceduta, e per molti aspetti polarizzata, dalla discussione in ambito protestante tedesco, la quale prende fondamentalmente inizio dalla conferenza di K. Barth del 1943 su «La dottrina ecclesiastica del battesimo». Mentre la discussione protestante però verte principalmente sulla liceità del pedobattesimo ed ha sotto questo profilo prevalente carattere dogmatico (che cos'è il battesimo?), la discussione cattolica procede ovviamente dal riconoscimento della liceità di principio del pedobattesimo e solo si interroga sulla convenienza storica o meno di esso: convenienza della quale si può però giudicare unicamente alla luce della nozione dogmatica di sacramento. Ma questo interesse «pratico» appare spesso, anche in ambito cattolico, non riflessamente formalizzato, non approdante ad un'esplicita impostazione teologico-pratica della discussione; quand'anche si faccia nominalmente appello a questa impostazione, di fatto l'argomentazione sembra concludere ad indicazioni operative procedendo da premesse esclusivamente dogmatiche.

Che ciò accada anche nella teologia cattolica tedesca, la quale pure conosce al suo interno una riflessione relativamente consistente sull'idea di «teologia pratica», ci pare costituisca un sintomo significativo del distacco che ancor oggi sussiste tra quell'idea e i singoli temi «pratici» o «pastorali» che nella sua luce dovrebbero essere affrontati. La riflessione sull'idea di «teologia pratica» ha fino ad oggi avuto carattere quasi esclusivamente fondamentale, e quindi anche molto formale e indeterminato⁽⁷⁾. La definizione della teologia pratica quale riflessione sull'autorealizzazione della Chiesa nella storia, sulla figura sociologica e culturalmente connotata che la Chiesa può e deve assumere sullo sfondo di una determinata situazione «epocale» della società nel suo in-

AUBRY e B. CARDINALI in «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974) 174-209; S. MARILI, *I due modelli «rituali» dell'iniziazione cristiana. Analisi e rapporto*, in AA.VV., *Iniziazione cristiana problema della Chiesa di oggi*, EDB, Bologna 1976, pp. 143-166.

(7) Com'è noto, massimo fautore della idea di «teologia pratica» è K. RAHNER, che ha dedicato ad essa molteplici contributi ed ha ispirato la gran parte delle opere collettive nelle quali quell'idea ha cercato di trovare distesa esecuzione. Tra i contributi di Rahner ricordiamo: *La teologia pratica nel complesso delle discipline teologiche* (1967), in *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, pp. 153-172; *Problematica teologica di una «costituzione pastorale»*, *ibid.*, pp. 693-722; *Pastorale e teologia dopo il Vaticano II* (1969), in *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, pp. 161-187; sostanzialmente tributari dell'idea rahneriana di «teologia pratica» sono gli articoli H. SCHUSTER intitolati alla disciplina, per esempio, in LThK VIII, 682-685; *Sacramentum mundi*, Morcelliana, Brescia 1977, vol. 8, pp. 299-307; *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, vol. 3, pp. 399-469. L'opera collettiva più ambiziosa che ha tentato di dare esecuzione al progetto di «teologia pratica» disegnato da Rahner è *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, hrsg. von

sieme, per concretarsi ha pregiudizialmente bisogno di un dettagliato ripensamento « dogmatico » o « teorico » delle singole articolazioni della realtà ecclesiale; in particolare di un ripensamento dei sacramenti, nel caso quelli dell'iniziazione cristiana. Solo un tale ripensamento, che renda esplicito il momento della mediazione antropologica e « pratica » dei singoli aspetti della Chiesa, consentirà di individuare i luoghi ed i criteri determinati di quella complessiva riforma della immagine di Chiesa, la quale, finché è perseguita soltanto in termini complessivi, rischia di svanire nell'indeterminato e nell'arbitrario.

Non ci interesseremo nel presente articolo della legittimità o meno, sotto il profilo storico-dottrinale, dell'impiego del termine « iniziazione » per indicare il processo disteso mediante il quale la Chiesa conduce il credente alla sua decisione adulta di appartenenza alla Chiesa. Ci interesseremo invece dei problemi teologici che solleva, a prescindere dal termine, l'idea di un tale processo; dei problemi in particolare relativi alla distinzione e connessione tra il momento sacramentale e il più complesso e indeterminato processo antropologico mediante il quale si compie la decisione della fede cristiana. Appunto il chiarimento di questi problemi, non ancora raggiunto, è condizione preliminare alla risoluzione responsabile dei problemi « pratici » dell'iniziazione cristiana.

II - IL DIBATTITO NELL'AREA LINGUISTICA FRANCESE

Già sopra notavamo come l'idea di « iniziazione » e la conseguente ricomposizione del rito sacramentale del battesimo all'interno di un più esteso processo di conversione alla fede cristiana si siano originariamente affermati nel mondo cattolico di lingua francese. Non stupisce dunque che in quell'area medesima siano da ricercare i primi fermenti di riflessione teologica e di riforma pastorale della prassi battesimale.

Possiamo subito sinteticamente rilevare come in quell'area linguistica la preoccupazione pastorale abbia svolto una funzione trainante in rapporto alla stessa riflessione teologica, la quale appare correlativamente meno attenta ai problemi teoretici che pone il rinnovamento dell'idea di sacramento sollecitato dalle esigenze di riforma pastorale e insieme raccomandato dal ritorno alle fonti bibliche e patristiche della tradizione cristiana.

1. *Gli anni 1952-1965*

Il problema pastorale ovvio che si proponeva allora e si propone ancora oggi in rapporto alla prassi battesimale è quello della pratica irrilevanza della massima parte dei battesimi amministrati, nel contesto

F. X. ARNOLD, K. RAHNER, V. SCHURR, L. M. WEBER (dal III vol. anche K. KLOSTERMANN), 4 voll., Freiburg i.b. 1964-1969. È stato più volte notato come quest'opera monumentale non riesca a mantenere nelle singole parti gli impegni teorici e metodologici dichiarati negli articoli fondamentali — a dimostrazione del distacco tra teoria e prassi della « teologia pratica » in Germania.

di una società urbana in cui l'incredulità degli adulti appare ormai quasi la regola.

Tale irrilevanza, oltre agli inconvenienti immediatamente intuibili in rapporto alla vita dei singoli battezzati, rischia di produrre nelle convinzioni generalmente diffuse una svalutazione del battesimo, o addirittura una qualificazione di esso come rito magico. D'altra parte il ricorso ad un discernimento e magari ad un discernimento severo dei casi in cui concedere il battesimo ai bambini, esige che si producano motivazioni teologiche e criteri obiettivi, quali allora non apparivano immediatamente evidenti.

Il problema della « severità » o dell'« indulgenza » nell'ammissione ai sacramenti non si proponeva per altro soltanto a proposito del battesimo ⁽⁸⁾, ma per la generalità dei sacramenti. Per tutti infatti appariva rilevante il rischio di una pratica loro svalutazione allo stadio di pratiche superstiziose sostenute soltanto dalla pressione della consuetudine, nella misura in cui ad essi appariva difficile far corrispondere — specie in determinati ambienti (urbani ed operai) — una concreta esperienza di vita credente.

In questi termini più radicali aveva proposto il problema pastorale della Chiesa di Francia H. GODIN nel suo famoso libro *La France, pays de mission* ⁽⁹⁾. Nella società di « massa », non più segnata dal consenso religioso, almeno per la massima parte dei « nuovi poveri » una scelta di vita credente appare normalmente impossibile, a meno che venga di nuovo impiantata la Chiesa, e cioè la comunità locale capace di sostenere la fede e l'esperienza cristiana personale del singolo. Appunto a questa ricostituzione della chiesa locale mira la « missione », la quale concretamente si sarebbe dovuta realizzare secondo Godin attraverso la istituzione di un « catecumenato » organizzato, propedeutico rispetto alla celebrazione dei sacramenti; e in particolare mediante un catecumenato dei genitori che chiedessero il battesimo per i loro figli.

Nell'opera di Godin, per altro, al problema preciso del battesimo ai bambini non è dedicata un'attenzione diffusa. Sarà tuttavia proprio questo modello di prassi pastorale che s'imporrà con crescenti consensi in Francia, in rapporto al battesimo dei bambini, fino ad ottenere un'autorevole sanzione nel documento dell'episcopato francese del 1965.

La semplice proposta di un rinvio del battesimo, capace di consentire un tempo per la catechesi dei genitori, era già stata avanzata da A. M. ROGUET fin dal 1946, in rapporto al Congresso di Besançon. J. LOEW nel 1959-1963 ⁽¹⁰⁾ propone una formalizzazione di questo rinvio,

(8) *Severité ou vérité dans l'administrations des Sacraments* è il titolo di un contributo di A. M. ROGUET, in « La Maison-Dieu » 6 (1946) 92-106, che prende spunto dall'inchiesta preparatoria al Congresso dell'« Unione des Oeuvres Catholiques de France » tenuto a Besançon nel 1946, che tutto gravita intorno a questo argomento. Cfr. su questo, come in genere sulla discussione francese di quegli anni R. LAURENTIN, *Bulletin bibliographique sur le problème « foi et sacrement »*, in *Foi et Sacrement*, Biblica, Bruges 1964, pp. 53-68.

(9) H. GODIN et Y. DANIEL, *La France, pays de Mission*, Ed. de l'Abeille, Lyon 1943.

(10) Cfr. di lui *Journal d'une Mission Ouvrière (1941-1959)*, Paris 1959, pp. 113-183, dove viene presentato un dossier sulla situazione della pastorale batte-

nel senso di farlo regola generale e non soluzione eventuale, e di strutturarla per tappe successive nello stile del catecumenato. R. LAURENTIN⁽¹¹⁾ e J. REMOND⁽¹²⁾ distinguono più puntualmente tre tappe: accoglienza del bambino, sua iscrizione per il battesimo, battesimo effettivo.

Il numero 25 di « Parole et Mission », che pubblica gli atti di un colloquio organizzato a Parigi nel dicembre del 1963 sul tema *Les sacraments livrés à l'incroyance*, propone di far precedere — eventualmente — le tre tappe sopra ricordate da una preliminare fase di « evangelizzazione »⁽¹³⁾.

Abbiamo così ricordato soltanto alcuni significativi contributi, tra i moltissimi che sostanziano in quegli anni la proposta pastorale di rimandare il battesimo dei bambini, creando tra la prima domanda dei genitori e la celebrazione un tempo in cui verificare ed eventualmente suscitare motivazioni cristiane alla domanda stessa, e quindi motivazioni che costituiscano una garanzia in ordine alla successiva educazione cristiana del bambino. In rapporto a questa proposta pastorale si è sviluppata una riflessione teologica capace di suffragarla. Di tale riflessione teologica possiamo sinteticamente rilevare due tratti: quello relativo al rapporto battesimo-fede, e quello relativo al rapporto battesimo-chiesa.

a) Battesimo e fede

Il battesimo è sacramento della fede, secondo l'espressione tradizionale della teologia latina. Essa non significa solo: il sacramento che dona la fede, ma significa innanzi tutto: il sacramento che esprime la fede, nel quale la fede si professa e si compie.

« L'affermazione che il sacramento è segno della grazia ci mostrava nel sacramento un segno che traduce all'uomo una realtà divina. Che il sacramento sia anche segno della fede ci mostra, al contrario, che il sacramento esprime una realtà umana. Noi ritroviamo qui ancora questa constatazione, che il sacramento non è una cosa, ma un'azione, un cammino pratico. Dire che il sacramento è un dono di Dio è vero, ma non è tutto. Esso è anche una prassi dell'uomo che va incontro a questo dono, è questo stesso incontro... L'impegno non aggiunge nulla al sacramento: è il sacramento stesso in quanto se ne riconoscano e se ne accettino le conseguenze da parte dell'uomo »⁽¹⁴⁾.

Espressioni simili si trovano con frequenza nella letteratura teologica francese dedicata al tema dei sacramenti negli anni di cui ci in-

simale e già è proposta la soluzione del *delai*, e più espressamente J. LOEW et M. COTTIER, *Dynamisme de la Foi*, Paris 1963, specie pp. 106-111.

(11) Nella lettera al suo vescovo scritta nel 1962 e pubblicata (*Lettre d'un prêtre à son évêque*) su « Paroisse et Liturgie », avril 1963, pp. 202-216.

(12) *Orientations pastorales en fonction des non-pratiquants*, « Paroisse et Liturgie », avril 1964, pp. 23-32.

(13) La proposta è articolata nel contributo di A. M. HENRY ripubblicato nel suo volume *Pourquoi le baptême?*, « Foi vivant », Paris 1966, che raccoglie i vari contributi dell'autore sul tema.

(14) Traduciamo da A. M. ROGUET, *Les sacraments signes de vie*, Du Cerf, Paris 1953. In generale sul rapporto fede-sacramento nella teologia francese degli anni 1940-1960 cfr. l'articolo di A. LAURENTIN, *Bulletin bibliographique sur le problème « foi et sacrement »*, già citato.

teressiamo. Ricordiamo soltanto i nomi di TH. CAMELOT, A. LIÉGÉ, J. GOFFINET, A. CHAVASSE, L. VILLETTE ⁽¹⁵⁾.

Esse reagiscono immediatamente al modello estrinsecista di comprensione del sacramento, secondo il quale la fede è conseguenza (battesimo) o condizione della recezione del sacramento, ma non ne fa parte integrante. L'estrinsecismo conduce di conseguenza ad immaginare lo stesso rapporto tra sacramento e grazia come rapporto occasionalista, e quindi espone il sacramento al sospetto di « magia »: in occasione del sacramento Dio concede la grazia, ma senza che sia possibile scorgere una intrinseca attitudine del sacramento a produrre ciò che significa — la grazia appunto. Se viceversa il segno è inteso come espressivo della fede di chi riceve il sacramento, allora è più facile immaginare come esattamente attraverso la celebrazione del segno la fede si disponga all'accoglienza della realtà divina significata.

L'idea di un rapporto fede-sacramento secondo la quale il sacramento esprime la fede trova innumerevoli conferme nella letteratura neotestamentaria e patristica, come anche nella grande scolastica ⁽¹⁶⁾. E tuttavia la effettiva intelligenza di un tale rapporto, il discernimento delle sue implicazioni pratiche in rapporto alla vita cristiana individuale e alla prassi ecclesiale, esige una penetrazione teorica della fede, la quale manifesti l'intrinseca necessità per la fede di esprimersi nella forma del sacramento. Tale penetrazione teorica chiama in causa un duplice ordine di approfondimenti. L'uno relativo all'idea di rivelazione, alla quale la fede risponde e corrisponde: è certo presente nella teologia francese di questi anni l'intento di reagire alla concezione « intellettualista » di rivelazione intesa come la « comunicazione di un sistema di idee », è perseguita la concezione « personalista » di rivelazione che riconosce in essa la « manifestazione di una Persona, della verità in Persona. Cristo è nello stesso tempo il portatore e l'oggetto del messaggio divino » ⁽¹⁷⁾; ma nel complesso vengono così sollevate istanze meritevoli senza darne esecuzione teorica adeguata. L'altro ordine di approfondimenti mancanti è quello relativo alle implicazioni filosofico-antropologiche dell'idea di fede, dei rapporti tra fede cristiana e figura epistemologica generale della fede come forma del sapere e del decidere coesistente alla esistenza umana.

L'assenza di tali approfondimenti teorici condanna il rinnovamento pastorale ad affidarsi soltanto alla teologia positiva per un lato, e alla plausibilità pratica dell'altro.

(15) Le opere rispettive rilevanti per la nostra materia sono ricordate nell'art. cit. di A. LAURENTIN.

(16) L'edizione della *Somme Théologique* de la Revue des Jeunes, in particolare ai fascicoli *Les sacraments* (III a, pp. 60-65), Paris 1945, a cura di A. M. ROGUET, e *Le Baptême* (III a, pp. 66-71), Paris 1930, a cura di Th. CAMELOT, contribuisce a suffragare l'idea in questione.

(17) Deriviamo le espressioni della risposta collettiva dei gesuiti rappresentanti della « théologie nouvelle » a Labourdette, del 1947, cit. in G. M. EL DAROV, *Presenza della teologia*, Padova 1954, pp. 64 s. La « théologie nouvelle » costituì in effetti il tentativo di rinnovamento teologico che più espressamente mise a fuoco il problema di ripensare l'idea di rivelazione; le debolezze intrinseche del movimento, oltre che la censura dell'*Humani generis*, impedirono tuttavia al movimento di raggiungere un soddisfacente chiarimento del problema.

b) *Battesimo e Chiesa*

L'altra direzione di riflessione teologica che accompagna il rinnovamento pastorale relativo al battesimo è quella intesa ad evidenziare il rapporto battesimo e Chiesa. Il riferimento alla Chiesa appare, dal punto di vista logico, sollecitato con particolare urgenza nel caso del battesimo ai bambini, che non hanno una fede personale. E tuttavia, come abbiamo accennato a proposito di Godin, l'insistente affermazione dell'istanza « missionaria » — volta appunto a rifondare la chiesa quale comunità locale — risponde ad una più generale necessità: neppure la fede personale dell'adulto può realizzarsi se non come risposta suscitata e sostenuta da una comunità credente.

Ricordiamo come rappresentativi in rapporto all'esplicitazione dell'aspetto ecclesiale della prassi battesimale due contributi: ma molti altri simili potrebbero essere recensiti.

Il primo è di A. LIÉGÉ, del 1952 ⁽¹⁸⁾. Espressamente esso invita a rompere con la concezione individualistica del sacramento e a ricollocare, già nel caso del battesimo, la teologia del sacramento nel quadro della teologia della Chiesa. Distinguendo nella Chiesa un aspetto « reale » da un aspetto « sacramentale », identificando d'altro lato l'aspetto « reale » con la comunità, Liégé affermava che la « realtà » deve precedere il « sacramento », il quale ultimo solo in rapporto alla prima prende senso e vita. Più analiticamente, egli distingue quattro tappe nel divenire storico della Chiesa — divenire ideal-tipico di cui la Chiesa è termine — che corrisponde a quattro aspetti della comunità storica: procedendo a ritroso, dal più perfetto al meno perfetto, la Chiesa è eucaristica, battesimale, evangelica addirittura pre-evangelica. Comunità pre-evangelica è l'umanità ancora in attesa dell'annuncio, e pure già in qualche modo riuscita e orientata all'evangelo dalle verità e aspirazioni morali che visibilmente la strutturano. Comunità evangelica è quella radunata dal « sacramento » della Parola prima ancora che da quello dell'acqua. Questa comunità è prerequisite perché sia possibile anche il battesimo: dell'adulto come del bambino ⁽¹⁹⁾.

E. MARCUS ⁽²⁰⁾ accede alla prospettiva ecclesiale di riflessione sulla

(18) *Théologie de l'Eglise et problème actuel d'une pastorale missionnaire*, « La Maison-Dieu » 34 (1953) 1-25: è il testo d'una relazione al Convegno del « Centre de Pastorale Liturgique » tenuto a S. Genéviève de Versailles nel 1952, appunto sul battesimo.

(19) È da sottolineare l'analogia formale che le quattro comunità di Liégé hanno con le tre di Bonhoeffer in *Sanctorum Communio*: è possibile inferirne una dipendenza letteraria?

(20) *Qui doit-on laisser accéder aux sacraments?*, in « *Foi et sacrement* », Biblica, Bruges, 1964, pp. 81-100, ripreso con lievi modifiche nell'articolo *Implicateur enfant*, Paris 1966, pp. 217-250. Nello stesso volume *Foi et sacrement* cit. cfr. anche J. FRISQUE, *La baptême ets-il au seuil de la ecclésiale?*, pp. 101-115, che insiste sulla natura ecclesiale anche del cammino catecumenale che precede il battesimo, e vi scorge il momento privilegiato dell'assunzione di responsabilità *théologiques d'un problème pastoral*, in *Ils demandent le baptême pour* della chiesa in rapporto alla condizione ed all'identità socio-culturale dell'uomo che intraprende la via della fede; accennati sono pure i problemi (antropologici) del rapporto tra riti di iniziazione come riti civili di passaggio attraverso le diverse età e riti cristiani di iniziazione in Occidente.

pastorale dei sacramenti percorrendo espressamente prima la prospettiva canonico-morale allora prevalente, quindi la stessa prospettiva del rapporto fede-sacramento, e mostrando l'insufficienza di entrambe queste prospettive per addivenire a criteri pratico-pastorali sufficientemente determinati. Quello che è specifico del battesimo non è immediatamente di introdurre alla salvezza, perché essa non è raggiunta solo da coloro che lo ricevono, ma di introdurre alla salvezza mediante l'appartenenza ad una chiesa, i cui membri sono umanamente identificabili (i battezzati), i cui comportamenti si offrono alle analisi del sociologo, le cui strutture sono paragonabili a quelle delle società umane.

La salvezza (*res*) è mediata nel caso del battesimo da una realtà che è insieme già *res* e ancora *sacramentum*: in funzione di questa realtà, della sua ragione d'essere e della sua missione, debbono essere stabiliti i criteri della prassi battesimale. Ora missione della Chiesa, attraverso la celebrazione dei sacramenti che la realizzano come tale, è quella di essere segno visibile della salvezza; essa deve assumere la responsabilità del suo volto in ciò che esso ha di umanamente percepibile; solo attraverso questo volto storico essa è mediazione alla salvezza. Di qui Marcus deduce la necessità e la positività dei tempi « economici » della vigilia e dell'attesa, come essi stessi tempi di grazia. In concreto, con riferimento al pedobattesimo, i tempi a cui egli allude sono quelli in cui i genitori riscoprono il senso ecclesiale della loro domanda di battesimo per il figlio, e realizzano tale senso attraverso un impegno di vita ecclesiale, che li dispone ad essere Chiesa e quindi mediazione efficace della grazia di Dio per il loro figlio. Questo tempo « catecumenale » realizza insieme un'esigenza obiettiva della verità del sacramento in rapporto al singolo e delle verità del sacramento in rapporto all'immagine che attraverso esso la Chiesa tutta dà di se stessa di fronte a quelli di fuori.

Viene qui obiettivamente delineata quella prospettiva teologico-pratica di riflessione sulla prassi di iniziazione, che più formalmente tentava di definire nelle sue premesse teoriche generali la teologia tedesca degli anni '60.

La precisazione della prospettiva, indispensabile per renderla praticabile indicandone gli obiettivi criteri, suppone per altro ancora quell'approfondimento antropologico e teologico generale, che denunciavamo come assente nella teologia francese attenta al rapporto fede-sacramento. Definire la « natura » essenziale della Chiesa come realtà storico-sociale, segno e strumento della salvezza, suppone che venga insieme meglio definita la natura sociale dell'uomo, la fisionomia delle sue espressioni storico-civili e quindi il rapporto tra Chiesa e società nelle sue coordinate costanti e nella sua concreta determinazione contemporanea.

Le acquisizioni della teologia e della riflessione pastorale francese negli anni 1952-1965 vengono sostanzialmente recepite nel documento episcopale del 1965 ⁽²¹⁾, che eserciterà poi un influsso significativo su analoghi documenti degli altri episcopati nazionali ⁽²²⁾. In esso si pone fin

(21) Se ne può vedere il testo in « La Maison-Dieu » 88 (1966) 43-56.

(22) Quello italiano appare decisamente più reticente di quello francese e di quello tedesco, a proposito della possibilità o della necessità di un rinvio del

dall'inizio il principio che « on ne peut traiter isolément du baptême des petits enfants: on doit tenir compte des exigences de la foi chrétienne et des situations nouvelles où se trouve l'Eglise dans le monde contemporaine ». Sicché il problema pastorale a cui i vescovi intendono rispondere è quello delle condizioni da realizzare perché il battesimo ai bambini sia conforme ad una pastorale « sociouse de toute la mission de l'Eglise, en particulier de l'évangélisation ». Viene quindi tratteggiato in una prima parte il rapporto tra battesimo e missione della Chiesa; vengono quindi descritti i compiti pastorali nei confronti dei genitori, in ordine ad una loro abilitazione a sviluppare nel bambino la fede trasmessa per mezzo del battesimo. La terza parte precisa le disposizioni pratiche conseguenti: la domanda di battesimo dev'essere l'occasione di un contatto veramente pastorale con i genitori, e sarà seguito da successivi incontri — meglio se con più coppie insieme, e se intervengono membri della comunità cristiana — intesi a far riflettere i genitori sulle loro responsabilità di educatori cristiani. In rapporto alla maturazione nei genitori delle disposizioni richieste sarà stabilito il tempo del battesimo.

2. La proposta del battesimo « a tappe » negli anni '70

Una fase nuova nel dibattito francese relativo all'iniziazione cristiana è quella iniziata nella seconda metà degli anni '60, sotto lo stimolo prossimo dell'esperienza pastorale tentata nella diocesi di Arras ⁽²³⁾. Caratteristica della nuova fase è che non venga più considerata soltanto la necessità di qualificare la domanda di battesimo formulata dai genitori per il loro figlio, e quindi l'eventuale *délai* del battesimo esigito da questa catechesi ai genitori; ma venga invece considerata — come eventuale o addirittura come regola generale — l'opportunità di rinviare comunque il battesimo ad un'età ulteriore rispetto a quella della prmissi-

battesimo, quando la domanda dei genitori appaia non sostenuta da motivazioni corrispondenti alla verità del sacramento: cfr. qualche indicazione in D. GRASSO, *Dobbiamo ancora battezzare i bambini?*, Cittadella, Assisi 1972, pp. 119-133.

(23) Cfr. per un'informazione essenziale J. P. MANIGNE, *Quand faut-il baptiser?*, « Informations Catholiques Internationales » n. 380 (mars 1971) 26-33; o anche D. GRASSO, *op. cit.*, pp. 195-201. L'esperienza, tentata in tre parrocchie prevalentemente operaie e fortemente scristianizzate, consisteva nel disporre il battesimo in tre « tappe »: accoglienza e iscrizione all'albo dei catecumeni immediatamente dopo la nascita, catechesi protratta per tutto il tempo richiesto, battesimo al momento in cui il ragazzo ne avrebbe fatto consapevolmente richiesta, dopo aver aderito nella fede all'annuncio cristiano. La proposta di istituire per alcuni casi almeno la figura del « rito d'iscrizione » distinto dal battesimo, destinato a seguire solo dopo un adeguato intervallo di tempo, era stata precedentemente avanzata in campo cattolico da B. HANRIOT, vescovo di Repango (Togo), alla Congregazione per la Dottrina della fede, cfr. « Notitiae » 61 (1971) 64-69; essa si situava nel contesto di una pastorale per le terre di missione; il suo significato e valore era sottolineato da P. REINHARD su « La Maison-Dieu » 98 (1969) 59-62. La risposta della Congregazione, successiva alla pubblicazione del Nuovo Rituale per il battesimo dei bambini, cfr. « Notitiae » 61 (1971) 158, fu commentata da P.-M. GY e P. REY su « La Maison-Dieu » 104 (1970) 41-64. In campo anglicano già nel 1948, alla Conferenza di Lambeth, era stata proposta la distinzione tra battesimo immediato per i figli di famiglie realmente cristiane, e rito di iscrizione al catecumenato per gli altri: cfr. J. HAMER, *Le baptême et la foi*, « Irenikon » 23 (1950) 389-405, 403 s.

ma infanzia. Non però « rinviare » soltanto: al contrario iniziare anche ritualmente all'atto di domanda del battesimo da parte dei genitori un itinerario sacramentale disteso, che raggiungerà solo poi il compimento del rito dell'acqua, e magari in tempo ancora più avanzato il compimento complessivo (eucarestia o confermazione) dell'iniziazione cristiana. L'idea di un sacramento non puntualmente concluso nel rito dell'acqua, ma disteso nel tempo e risultante dal complesso dei gesti compiuti nelle diverse « tappe », tenta di offrire fondamento teorico alla nuova prassi pastorale. L'istanza fondamentale perseguita — considerando i contributi nel loro complesso e salve le distinzioni necessarie che si dovranno riconoscere — è quella di una più grande corrispondenza tra cammino di iniziazione cristiana e sviluppo antropologico del bambino: corrispondenza da misurarsi tenendo conto non solo della psicologia generale dell'età evolutiva, ma anche e soprattutto della qualificazione socio-culturale di quell'età nella moderna società secolare.

Anticipiamo anche qui una valutazione che l'esposizione successiva dovrà verificare: per il fatto di nascere sul terreno operativo e per il fatto di privilegiare decisamente il criterio della verità antropologica (psico-socio-culturale) dei sacramenti di iniziazione, queste nuove proposte si espongono al rischio di una riduzione in senso psico-pedagogico del mistero sacramentale.

Consideriamo i contributi di D. BOUREAU, J. P. BONNARD, J. MOINGT; sono quelli che hanno avuto più risonanza, anche se non sono gli unici ad articolare una proposta di battesimo « a tappe », o comunque di un battesimo differito nel suo compimento propriamente sacramentale, secondo il senso inteso tradizionalmente dalla teologia e dalla fede.

— D. BOUREAU

Le nuove proposte teologico-pastorali e le iniziative concrete corrispondenti intraprese nella chiesa di Francia verso la fine degli anni '60 hanno un precedente nelle scelte e nella letteratura riformata di quel paese. Già nel 1951 il Sinodo nazionale della Chiesa Riformata di Francia aveva per un verso confermato il suo attaccamento alla prassi tradizionale del pedobattesimo, ma per altro verso aveva riconosciuto come « la Parola di Dio non è tassativa su questo punto »; aveva quindi riconosciuto come legittimo « che il battesimo possa essere differito dai genitori, per motivi religiosi, fino al momento in cui, dopo essere stato istruito in tal senso, lo stesso futuro battezzato ne avrà fatto richiesta » (24). Un teologo riformato, J. J. VON ALLMEN proponeva nel 1967 una prassi pastorale decisamente orientata nel senso del privilegio al battesimo adulto; ma non adduceva come motivazione a favore di tale prassi una condanna della tradizionale teologia del pedobattesimo (alla quale pure non risparmiava critiche), quanto considerazioni di carattere « pastorale », che egli stesso riassume in cinque punti:

(24) Traduciamo dal testo cit. in P.-A. LIEGÈ, *Le baptême des enfants dans le débat pastoral et théologique*, « La Maison-Dieu » 107 (1971) 7-28, 19.

Le pédobaptisme incontrôlé, tout particulièrement quand la présence et le rayonnement de l'Eglise sont contestés, devient dangereux parce qu'il généralise l'exceptionnel, compromet la prise de conscience du caractère eschatologique du peuple de Dieu, accable les pasteurs de fausses responsabilités et perpétue la division chrétienne, et finalement dévalue le baptême lui-même (25).

Come in generale si orientano ad auspicare e a praticare i battisti, anche Von Allmen auspicerebbe, nel caso di rinvio del battesimo, l'invenzione di un rito d'iscrizione solenne al catecumenato, sul modello di quello previsto nella Chiesa antica, quando appunto l'istituzione catecumenale esisteva.

La proposta pastorale di D. BOUREAU (26) ricalca nelle linee fondamentali quella di Von Allmen. E tuttavia molto se ne distingue per le argomentazioni e la qualità dello scritto. Si tratta di un'opera decisamente approssimativa nelle sue affermazioni, alquanto confusa nella sua impostazione, del tutto spoglia di riferimenti puntuali al dibattito teologico-dogmatico circa il battesimo. Insomma, un tipico esempio di quel genere di letteratura « pastorale », in cui l'appello ad una inverificabile plausibilità pratica appare come alternativa rispetto all'appello all'argomentazione teorica.

La tesi di fondo è quella che nega la opportunità, o addirittura la liceità, del battesimo ai bambini non ancora consapevoli. Gli argomenti addotti sono disparati, ma riconducibili a due fondamentali, che in realtà sono alternativi l'uno all'altro e non possono essere tenuti insieme. Logicamente — ma qui la logica è sempre ammorbida dalla pre-

(25) *Réflexions d'un protestant sur le pédobaptisme généralisé*, « La Maison-Dieu » 89 (1967) 66-86, 76. Lo stesso VON ALLMEN ha più recentemente pubblicato una trattazione in qualche modo organica e completa sulla *Pastorale du baptême*, ed. Du Cerf, Paris 1978: le tesi svolte non si discostano da quelle del 1967. Nonostante il titolo e le esplicite dichiarazioni della Introduzione, di volersi cioè attenere ai problemi pastorale (cfr. p. 3), oltre la metà dell'opera è dedicata ad una sintesi dottrinale (origine e grazia del battesimo, condizioni di accesso ad esso). La seconda parte propriamente pastorale si occupa per lo più (pp. 137-190) delle questioni inerenti alla celebrazione, oppure alla ritualizzazione della « presentazione » (pp. 126-136). In una decina di pagine è contenuto lo svolgimento dedicato agli « inconvenienti del pedobattesimo generalizzato in genere (pp. 115-119) e nella « nuova situazione socio-culturale » in specie (pp. 119-125). Sotto questo secondo profilo oltre agli inconvenienti che riguardano i genitori (caricati di un compito eccessivo, in rapporto alle loro concrete possibilità) e il battezzato stesso (al quale non vengono offerti concretamente i requisiti educativi per una decisione di fede personale), sono accennati anche gli inconvenienti relativi all'immagine che assume la Chiesa, reclutando i suoi adepti in maniera tanto contestabile: « on ne doit pas s'étonner en effet du ridicule et du mépris croissant que elle suscite dans le monde » (p. 121).

(26) *L'avenir du baptême*, ed. du Châlet, Lyon 1970; ci riferiamo alla tr. it. *Il battesimo. Mediazione o scelta?*, Coines ed., Roma 1972; l'opera di Bourreau è rielaborazione in équipe di una pubblicazione già apparsa nel 1967 (cfr. Introduzione p. 11). Sottolinea l'analogia tra la proposta di Bourreau e quella di Von Allmen P. A. LIEGÈ, art. cit., p. 21. Manca un riferimento esplicito a Von Allmen nel testo; come manca in genere ogni riferimento a Barth, anche se l'immagine di battesimo emergente (simbolo), e la distinzione tra « essenza » e « sacramento » del battesimo (cfr. p. 142), fanno chiaramente trasparire un'ispirazione in tal senso.

occupazione di « moderazione » — il primo argomento concluderebbe alla negazione dell'opportunità, il secondo alla negazione della liceità del pedobattesimo.

L'argomentazione storico-sociale sottintende un ragionamento di questo tipo: la decisione futura del bambino nel senso della fede era moralmente certa, in forza della premessa ambientale, in una società cristiana quale quella tradizionale; oggi non lo è più; questo fatto appunto rende la scelta della fede per bambini, realizzata battezzandoli prima della loro consapevole scelta, una violenza alla loro libertà ⁽²⁷⁾.

L'argomentazione teologica è più radicale: il bambino, anche se ha certo un rapporto reale con la Chiesa attraverso la mediazione della « chiesa domestica », non ha con essa un rapporto attivo, deliberato, scelto. Ora il battesimo è professione di fede, è segno di un rapporto attivo e deliberato con la Chiesa ⁽²⁸⁾. Dunque, esso non deve essere amministrato ai bambini inconsapevoli. Ma — alla luce di questa argomentazione — neppure lo si doveva amministrare all'interno di una società cristiana, che rendeva moralmente certo il successivo consenso del battezzato.

Al di là del rifiuto del pedobattesimo Boureau, propone alcune positive linee della prassi ch'egli raccomanderebbe, e insieme dell'immagine « teologica » di battesimo ch'egli suppone. Il battesimo avverrebbe per « tappe », sarebbe dunque distribuito nel tempo, ma non in tutto il tempo che va dal primo rito di accoglienza al rito dell'acqua; la prima tappa sarebbe il rito d'ingresso al catecumenato, l'ultima tappa invece quella simultaneamente costituita da battesimo, confermazione, eucarestia. L'età a cui queste tappe dovrebbero corrispondere sono lasciate molto indeterminate (bambino, adolescente, giovane o adulto? cfr. p. 132). I criteri per determinarle sono d'altra parte anch'essi molto vaghi: Boureau ritiene che per l'ingresso al catecumenato sia richiesto che l'interessato possa scegliere, e così passi dallo stato di « evangelizzato » a quello di « catechizzato volontario e cosciente ».

Intorno al momento della nascita viceversa Boureau prevede una serie di « tappe » o di celebrazioni riguardanti i genitori e le altre persone interessate; celebrazioni intese ad approfondire e quindi consentire di vivere le dimensioni cristiane dell'evento della nascita. Questa esperienza cristiana di coloro che circondano il bambino è insieme anche tutto quello che la Chiesa può volere e realizzare per il bambino.

Il ministero cristiano dei genitori espressamente rivolto ai figli inizierebbe con l'evangelizzazione della prima infanzia, che copre lo spazio tra il primo schiudersi della coscienza e la prima scelta (ingresso nel catecumenato) di appartenenza alla Chiesa.

(27) Vedi pp. 32-34, 82 s e molti altri allusivi cenni. Notiamo che quest'argomentazione, qualora storicamente pertinente, proporrebbe gravi problemi circa la legittimità teologica della stessa prassi antica: non pare infatti che la fede possa senza problemi essere identificata ad una tradizione civile, che è moralmente certa del consenso individuale unicamente in forza della pressione sociale.

(28) Vedi specialmente pp. 65-67; questo tipo di argomentazione, oltre che più esplicito nello svolgimento, è anche il più frequentemente invocato; sicché è lecito supporre che la prima argomentazione permanga solo perché imposta dalla difesa della prassi tradizionale per altri tempi.

J. P. BONNARD

L'idea di un battesimo che si svolge attraverso un tempo disteso, « a tappe », conosce nella letteratura francese anche interpretazioni più radicali, le quali consentono di includervi ogni momento della crescita del bambino, o addirittura ogni tempo dell'età evolutiva, fino alla giovinezza compiuta.

La logica soggiacente a quest'idea del « battesimo a tappe », teoricamente incertissima, ci pare abbastanza facilmente decifrabile: è quella di realizzare praticamente l'istanza di una più stretta e consapevole connessione tra sacramento e processo della conversione e della fede, per natura sua disteso nel tempo ⁽²⁹⁾.

Il problema teologico di fondo che la proposta solleva, o meglio rende più urgente, è quello di una più precisa comprensione della natura del sacramento, e quindi del rapporto tra momento celebrativo del battesimo — tendenzialmente puntuale — e momento etico dello stesso. Ma questo problema teologico rimane troppo implicito e tendenzialmente eluso: le preoccupazioni pratiche — e cioè rispettivamente sociologiche, psicologiche, pedagogiche, pastorali — assumono una rilevanza dominante e tendenzialmente prevaricante.

Del tutto esplicita è la prospettazione « pratica » o « pastorale » della questione del pedobattesimo da parte di J. P. BONNARD ⁽³⁰⁾. La questione sarebbe quella posta da genitori credenti, formati nell'Azione Cattolica, che si domandano « s'ils peuvent devant Dieu e devant leurs consciences d'hommes du XX siècle, décider à eux seuls de l'entrée de leur enfants dans l'Eglise » (p. 435). Oppure è quella sollevata dai figli che a 15 o 20 anni rimproverano ai genitori d'averli battezzati, non di averli educati cristianamente; essi non s'appellano ad una impossibile libertà definita come indipendenza da ogni passata tradizione; ma avrebbero voluto un compimento personale, realizzato dalla loro decisione, del cammino iniziato per essi dall'educazione dei genitori. Bonnard qualifica il problema nuovo così prospettato come prima di tutto « culturale »: « à propos du baptême des enfants affleure en réalité un fait majeur de la culture actuelle, et qui est la mutation du *statut de l'enfant dans la société* » (*ibid.*). La qualità « culturale » del problema esigerebbe conseguentemente un suo affronto mediante un metodo corrispondente, che non sia puramente dogmatico, né puramente psicologico. Di questo metodo « socio-culturale » Bonnard non dà una precisa definizione teorica, né sa ricondurlo ad una prospettiva di riflessione teologico-pa-

(29) L'idea che fosse da riconoscere un aliquale carattere sacramentale anche ai riti preliminari del battesimo e distribuiti in un largo arco di tempo nel caso del battesimo degli adulti era già stata anticipata negli anni precedenti: cfr. le indicazioni di M. LEGRAIN, *Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal*, « Nouvelle Revue Théologique » 95 (1973) 43-59, 56, n. 89: ma si trattava allora soltanto del battesimo degli adulti convertiti.

(30) Questo è un pseudonimo come c'informa L. LIEGER, in « Gregorianum » 57 (1976) p. 642; l'articolo s'intitola *Le temps du baptême. Vers un catéchuménat des enfants*, « Etudes » 333 (1970) 431-442. Tr. it., *Il tempo del battesimo*, « Rivista di pastorale liturgica » (1971) 391-406. La proposta di Bonnard appare come un tentativo di legittimazione teorica dell'esperienza pastorale concretamente realizzata in Francia, nella diocesi di Arras innanzi tutto, e poi altrove.

tica. Semplicemente formula il problema concreto che lo interessa, nella nuova prospettiva: « La grace du Christ est-elle bien signifiée actuellement par le baptême administré à l'enfant sous la seule décision des parents? » (p. 436).

La risposta è negativa; la soluzione alternativa — che l'A. suppone già avanzata più o meno compiutamente da vari contributi (in realtà non tutti quelli indicati appaiono fedelmente interpretati dalla soluzione qui avanzata) — è quella di un battesimo *étalé*, disteso nel tempo. Quale tempo? « Au long des années de l'enfance » (p. 437), dice l'A.; ma poi precisa: « c'est seulement lorsqu' il se jugerait et qu'il serait reconnu capable d'engager son propre avenir, qu'il demanderait l'accomplissement baptismal » (*ibid*) — si deve ovviamente pensare ad un'età molto più che infantile (cfr. però p. 440, in cui l'A. sembra insinuare che quest'età potrebbe essere anche quella di 7 anni, ma con poca coerenza, a quanto ci sembra).

La proposta è intesa — come sottolinea Bonnard — non come rinvio del battesimo, ma come « substitution d'un processus de plusieurs années à l'acte instantané du baptême » (*ibid.*). L'articolo chiarisce la proposta rispondendo a possibili obiezioni, di carattere abbastanza approssimato ed empirico. Non affronta in alcun modo il problema teorico generale, che pare invece obiettivamente cruciale; come intendere il rapporto tra celebrazione del sacramento ed esperienza umana (etica) distesa nel tempo che — per così dire — « applica » il sacramento? Sembra soggiacente una orientazione a dissolvere semplicemente la distinzione tra i due momenti, e non semplicemente a istituire tra essi un rapporto. Non affronta poi in maniera esplicita e motivata il problema del significato ecclesiale del sacramento, e quindi del rapporto tra battesimo e figura storico-pratica della Chiesa. C'è però un accenno sporadico (p. 438) all'obiettivo di « restaurer une communauté chrétienne "confessante" », quale intendimento ecclesiale che giustificerebbe la riforma della prassi battesimale. Ma trattandosi solo di un cenno, non ne risulta chiaro né il senso né la fondazione (salvo il trasparente sapore barthiano, delimitato dall'uso delle virgolette).

L'articolo firmato J. P. Bonnard suscitò reazioni abbastanza vivaci; i teologi suoi censori immediatamente intervennero su organi di informazione quotidiana: H. FESQUET, A. HAMMAN, G. RENAUDIN scrissero su *Le Monde*, il card. J. DANIELOU su *La Croix* (³¹). Sicché il dibattito teologico assunse un'immediata eco d'opinione pubblica, con gli inconvenienti che questo fatto di solito comporta. Gli argomenti addotti contro la prassi dell'*étalement* del battesimo fanno riferimento esclusivo alla concezione dogmatica del battesimo e suppongono la prassi pedobattesimale come immediatamente imposta da tale concezione, e non come conseguente ad una scelta storica della Chiesa, la quale quindi avrebbe bisogno d'essere verificata epoca per epoca nella sua convenienza.

(31) Cfr. alcune indicazioni essenziali in D. GRASSO, *op. cit.*, pp. 204-208.

— J. MOINGT

La rivista *Etudes* pubblicava nel 1972 un contributo di J. MOINGT in tre parti⁽³²⁾, che svolgeva l'idea del battesimo « a tappe », ma dandole un'estensione cronologica e un'articolazione di dettagli tale, da farne una proposta di riforma pastorale assai più radicale di quella firmata da Bonnard.

Moingt afferma formalmente che il problema dell'iniziazione cristiana ha portata tale che « il y va de la figure et de l'avenir de l'Eglise tout entière » (p. 439); e aggiunge subito: « Cè n'est pas un simple problème de "théologie pastorale", de discipline et de pédagogie; toute la théologie y est intéressé ». Evidentemente l'autore ha una concezione restrittiva di « teologia pastorale », e manca della distinzione tra figura ideale o « teorica » di Chiesa e figura storico-pratica di essa. L'accenno alla relazione tra immagine di Chiesa « piccolo gregge di santi » e battesimo rinviato all'età adulta, tra immagine di « grande Chiesa, accogliente nei confronti della moltitudine, indulgente alla mediocrità » e battesimo ai bambini, è lasciato cadere come non pertinente (p. 441). A conclusione del terzo articolo sono dedicate due paginette alla descrizione della « nuova figura della Chiesa » che emergerebbe dalla adozione della prassi proposta (p. 762s): ma questa descrizione è più attenta alla soluzione di piccoli interrogativi intraecclesiali che all'apprezzamento complessivo di quanto questa nuova immagine gioverebbe alla perspicuità del segno che la Chiesa deve realizzare del vangelo all'interno dell'umanità contemporanea. L'articolazione di diversi *status* (specie la distinzione tra adulti confermati e adulti soltanto battezzati; lo stato visibilmente « catecumenale », *en cours d'initiation* degli adolescenti e dei giovani) corrisponderebbe più veridicamente ai diversi modi di appartenenza dei cristiani alla Chiesa oggi.

I sacramenti non sono stati istituiti semplicemente per essere distribuiti e ricevuti il più possibile, ma « pour accompagner, favoriser et développer la vie de foi » (p. 600). In questa prospettiva è scorto lo spazio per un'attiva e creatrice responsabilità storica della Chiesa:

C'est la responsabilité de l'Eglise d'organiser ses sacrements, aux prix d'incessantes innovations, de telle sorte qu'ils se constituent perpétuellement en véritable *vie sacramentelle*. Cela suppose qu'elle ne se préoccupe pas seulement des *actes* d'administration des sacrements, mais plus encore de leur *devenir* dans la vie de chrétiens en tenant compte des circonstances historiques de leur existence concrète. (p. 600).

Non si può ovviamente non convenire con queste esigenze, così genericamente formulate. Ma per concretarle occorrerebbe individuare con più precisione perché la Chiesa debba provvedere al « divenire nella vita » o alla « vera vita » cristiana — si pensa, com'è facile intuire, alla vita etica — attraverso i sacramenti, anziché attraverso la semplice istruzione ed educazione di atteggiamenti cristiani. Occorrerebbe in altri ter-

(32) *L'initiation chrétienne des jeunes*, I, *Pour une rénovation de la pastorale sacramentaire*, « *Etudes* », mars 1972, 437-454; II, *Du baptême précoce au baptême différé*, *ibid.*, avril 1972, 599-613; III, *Les seuils du devenir chrétien*, *ibid.*, mai 1972, 745-763.

mini esplicitare il nesso intrinseco tra vita etica e mediazione sacramentale, sicché i sacramenti non siano alla fine condannati a divenire, in una sorta di neo-illuminismo, semplici espedienti pedagogici per la formazione cristiana. È appunto questo il rischio della riflessione di Moingt, che troppo elusivamente accenna all'identità essenziale del sacramento.

Il rimedio che suggerisce Bonnard al distacco battesimo-vita è da Moingt giudicato insufficiente, sia perché concluso prima del compimento del processo antropologico di formazione del cristiano, sia perché ristretto alla considerazione del battesimo, anziché al complesso dell'iniziazione, includente eucarestia e confermazione. La soluzione proposta è dunque quella « *d'étaler ce complexe sacramentel dans la durée de la formation chrétienne, d'en faire un processus sacramentel, sacramentalment continu, dont les divers "moments" rituels correspondraient aux étapes de la formation, jusqu'à la pleine maturation du caractère chrétien* » (p. 445).

E abbozzata una giustificazione teorica dell'inclusione degli atti ecclesiali e degli atti del catecumenismo connessi alla catechesi, o alla formazione cristiana in genere, alla nozione di « sacramento », che viene così ad assumere la figura del *processus* anziché quella puntuale del « rito » (cfr. pp. 444s). Ma è una giustificazione speciosa: a partire dall'affermazione ovvia che il sacramento è atto della Chiesa e del cristiano — non solo di Dio — dall'affermazione quindi che quest'attività reciprocamente connessa di Chiesa e cristiano singolo si istituisce attraverso un processo temporalmente disteso, si conclude senz'altro all'affermazione che il processo è tutto sacramentale. Rimane la distinzione tra « rito » e resto dell'attività, come distinzione non chiarita e non fondata, ma tendenzialmente declinata a tutto svantaggio del rito.

Il dettagliato svolgimento della proposta avviene attraverso la problematica invocazione di una corrispondenza tra tappe « rituali » (come altro qualificarle?) del battesimo, dell'eucarestia, della penitenza, e della cresima, e tappe psico-sociali dell'evoluzione umana del cristiano (cfr. p. 451-454; e poi più diffusamente la terza parte dell'articolo, pp. 746-761).

Come più volte abbiamo sottolineato nella esposizione precedente, il difetto fondamentale della produzione teologico-pastorale francese relativa all'iniziazione cristiana è quello di non saper distinguere adeguatamente tra due ordini di problemi, che viceversa esigerebbero la preliminare chiarificazione teorica per essere pertinentemente affrontati senza continui e confondenti passaggi dall'uno all'altro. Il primo ordine di problemi è quello teologico-teorico della natura del sacramento; più precisamente, il punto da chiarire, mediante un sostanziale ripensamento delle concezioni correnti nella teologia manualistica, è quello del rapporto tra momento celebrativo e momento etico — o diciamo più precisamente, momento della consapevole espressione di una personale decisione di fede da parte del singolo — nel caso del battesimo. La istituzione di un rapporto intrinseco, non puramente canonico e neppure morale, tra i due momenti è operata dalla teologia francese attraverso l'appello ai testi neotestamentari e insieme attraverso l'appello ad una ge-

nerica plausibilità antropologica: non è credibile che il battesimo possa operare qualche cosa al di fuori di qualsiasi scelta eticamente pregna del soggetto o quanto meno dei genitori — i quali poi susciterebbero l'impegno etico del figlio. Ma il rapporto così istituito appare ancora troppo indeterminato: l'argomentazione biblica rischia di apparire « positivistica », quella antropologica rischia di smarrire il senso e la necessità del momento celebrativo. Proprio perché troppo indeterminato a livello teorico generale, il rapporto tra rito e scelta personale appare incapace di suggerire criteri sufficientemente univoci in rapporto alla prassi. È infatti la concezione teologico-teorica del sacramento che deve istituire lo spazio preciso e i criteri determinanti per l'affronto del problema teologico-pratico o pastorale.

Indubbiamente sotto questo profilo la recente discussione all'interno della teologia tedesca appare formalmente più precisa, anche se essa — non accompagnata da vivacità di esperienze pastorali paragonabili a quelle francesi — appare poi meno concludente sul piano delle valutazioni pratiche. Alla maggior sensibilità della riflessione teologica tedesca per gli aspetti teorici della problematica dell'iniziazione contribuisce il fatto ch'essa si produce nel solco della precedente discussione protestante, la quale appunto aveva fatto risalire la riflessione sul valore della prassi pedobattesimale fino alla questione teorica della natura sacramentale o meno del battesimo. A quella medesima sensibilità contribuisce poi la definizione teorica della figura epistemologica nuova della « teologia pratica », che appunto nei paesi di lingua tedesca soprattutto s'è affermata.

III - IL DIBATTITO PROTESTANTE

Il profilo propriamente teologico-pratico non è formalmente presente nel dibattito protestante; e sotto questo aspetto è un positivo guadagno della teologia cattolica l'aver, almeno intenzionalmente, formalizzato la connessione tra prassi battesimale e immagine storica della Chiesa. Tuttavia anche nel dibattito protestante è chiaramente percepibile il rilievo determinante che *in actu exercito* anche la problematica pastorale ha sulla riflessione dei teologi.

Fu un parroco della « chiesa confessante », A. HITZER, che nel 1941 chiese che fosse quanto meno consentito il battesimo agli adulti. Il parere di D. BONHOEFFER del 1942 ⁽³³⁾ risponde appunto al problema suscitato da Hitzer; e d'altra parte il parere di Bonhoeffer costituirà un punto di riferimento fondamentale per la discussione seguente. La tesi di Bonhoeffer è quella della legittimità del pedobattesimo, nel quale si manifesta il primato della grazia di Dio; e tuttavia egli denuncia lo « scherno » (*Verhöhnung*) che la *Volkskirche* porta al sacramento quando lo amministra indiscriminatamente ai bambini, senza per nulla con-

(33) *Zur Tauffrage. Ein Gutachten*, in D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, III, 1960, pp. 431-545. Cfr. per questa materia la sintesi di M. RASKE-P. LENGSELD, *Die Kindertaufe in Diskussion und Praxis bei Nichtkatholischen*, in W. KASPER, hrsg., *Christsein ohne Entscheidung*, Grünewald, Mainz 1970, pp. 21-54.

siderare la stretta relazione che sussiste tra battesimo e fede della comunità, e che dovrebbe conseguentemente imporre limiti e condizioni precise alla liceità del pedobattesimo.

Come nella situazione di missione il rapporto tra battesimo e fede è risolto mediante la predominanza del battesimo degli adulti, così nella situazione di chiesa-di-popolo è risolto mediante il battesimo ai bambini. Ambedue le possibilità sono affidate alla libertà e responsabilità della comunità, e vengono praticate distintamente in rapporto alla diversa condizione spirituale della comunità, alla sua fede ed alla sua situazione nel mondo ⁽³⁴⁾.

L'abuso è possibile non solo nel senso dell'indulgenza al pedobattesimo quando ne manchino le condizioni, e cioè quando non sussista una chiesa confessante adulta, ma anche nel senso di un'esclusione del pedobattesimo quando le condizioni vi siano: questa prassi rischierebbe di smentire la fede nella grazia battesimale fondata sulla sola parola di Cristo, e di trasformare il battesimo in opera umana.

Bonhoeffer ripudia poi la « tesi storico-speculativa » che collega pedobattesimo ed epoca costantiniana, così come ritorno al battesimo degli adulti e fine dell'epoca costantiniana. Ripudia pure, in base all'esperienza storica, l'idea che la prassi del battesimo agli adulti costituisca di per sé valido rimedio alla « mondanizzazione » della Chiesa. Dubita anche dell'autenticità cristiana dell'immagine di « comunità dei credenti separata dal mondo, pura, schietta, veritiera, capace di impegno e di lotta »: sospetta che quest'immagine sostituisca alla reale comunità di Dio un ideale umano di comunità; deve rimanere sempre ben chiaro il carattere aperto alla totalità degli uomini, al « mondo », della Chiesa.

Le indicazioni pratiche finalmente proposte per la situazione presente consistono innanzi tutto nella corretta istruzione sulla natura del battesimo e le diverse possibilità di amministrazione; non sarà consentito di rifiutare il battesimo ai bambini in base a presunti motivi biblici, ma neppure potrà essere impedito ai parroci di raccomandare il battesimo adulto in base a motivi di tal genere. Come si vede, si tratta di indicazioni minimali, che non si impegnano ad interpretare il concreto contesto storico-religioso e quindi a scegliere le linee pastorali privilegiate.

I presupposti ecclesiologici del « parere » di Bonhoeffer sulla questione del pedobattesimo vanno cercati nella sua precedente opera *Sanktorum Communio* ⁽³⁵⁾, la quale tracciava la distinzione tra tre momenti o aspetti della Chiesa: quello di *Freiwilligkeitskirche*, espresso dalla comunità unita nell'ascolto e nella libera fede alla parola; quello della « chiesa che battezza », che dunque estende il cerchio di sé anche ai bambini che non possono chiaramente volere, ma lo fa con la consapevolezza di poterli sostenere in questa libera scelta; quello della *bekennende Kirche*, che celebra l'Eucarestia e confessa la propria fede di fronte al mondo.

Il problema di coscienza dei parroci — concedere il pedobattesimo? esortare i fedeli al rinvio del battesimo all'età adulta? o addirittura rifiutare il pedobattesimo sempre? — contribuì in misura decisiva a te-

(34) *Op. cit.*, p. 448, tr. nostra.

(35) È la tesi di laurea redatta nel 1927, pubblicata nel 1930.

ner aperta la discussione in campo protestante tedesco. Gli interventi più clamorosi — per le tesi sostenute, ma insieme per l'autorevolezza teologica di chi le proponeva nel dibattito protestante furono indubbiamente quelli di K. BARTH (36). Già anteriormente agli anni della guerra egli s'era espresso sul battesimo, ma condividendo la concezione sacramentale, « causativa », « efficace » di esso come opera di Dio. In due interventi successivi, più diffusi, espressamente dedicati all'argomento, egli propose invece la concezione « cognitiva » del battesimo come opera umana, della comunità e rispettivamente del battezzato: nel 1943 con una conferenza intitolata a « La dottrina ecclesiastica del battesimo », e nel 1967 con l'ultimo volume della *Dogmatica ecclesiastica* dedicato al « Battesimo come fondamento della vita cristiana » (37). Anche tra questi due interventi interviene una mutazione di pensiero, abbastanza radicale, quanto meno quando ci si limiti a considerare la lettera della sua esposizione. Forse, andando oltre la lettera, la mutazione di pensiero è meno radicale di quanto appare a prima vista. Nell'intervento del 1943, Barth qualifica il battesimo come sacramento, ma condanna il pedobattesimo come « sacramento dimezzato » (38), come prassi ecclesiastica « sregolata »; mentre nell'intervento del 1967 del battesimo d'acqua, rigorosamente distinto dal battesimo di Spirito Santo, si dice che « di per sé non è affatto un mistero né un sacramento »; esplicita è l'opposizione alla tradizione ecclesiastico-teologica che viceversa intende il battesimo d'acqua come sacramento.

Se al di là delle variazioni innegabili nelle affermazioni esplicite di Barth, e al di là delle sue stesse dichiarazioni (39), formuliamo il sospetto che la mutazione di pensiero di Barth non sia così radicale, lo facciamo scorgendo nella negazione della natura sacramentale del battesimo una rigorizzazione conseguente della concezione di esso come « solo una immagine », che attesta il rinnovamento dell'uomo e il suo inserimen-

(36) Un elenco dei principali testi in cui Barth s'è espresso sul tema del battesimo lo si può vedere in M. RASKE-P. LENGSELD, *art. cit.*, p. 27, n. 24.

(37) *Die kirchliche Lehre von Taufe*, Zürich 1943 (citeremo della IV ed., Zürich 1953); *Die kirchliche Dogmatik IV/4, Fragment: die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, Zürich 1967, tr. franc. *Dogmatique IV/4*, t. 26, Genève 1969; indicazioni circa la letteratura sui due contributi di Barth può trovarsi in A. MODA, *Le baptême chrétien: sacrement ou action humaine*, « Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses » 54 (1974) 219-247; ci limitiamo qui a segnalare due volumi espressamente dedicati al tema: il primo di parte evangelica, il secondo di parte cattolica: E. JÜNGEL, *Il battesimo nel pensiero di K. Barth*, Torino 1971 (l'originale tedesco è del 1968; la tr. it. comprende un'introduzione di F. GIAMPICCOLI che riassume il contributo di Barth del 1967, cfr. pp. 5-68); R. SCHLÜTER, *K. Barths Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch*, Paderbon 1973.

(38) L'espressione *halbe Taufe* collega il pensiero di Barth a quello di SCHLEIERMACHER, del quale è citata l'affermazione: « Il pedobattesimo è battesimo completo solo quando si consideri come ultimo atto ancora ad esso appartenente la professione di fede che avviene dopo che è compiuta l'istruzione » (cfr. *Die kirchlichen Lehre von der Taufe*, cit. p. 34 s). Questa formula anticipa la nozione di battesimo a « tappe », che sarà tanto cara alla riflessione francese.

(39) « En égard aux démonstrations exégetiques contenues dans le livre de mon fils (si tratta di Markus Barth, *Die Taufe, ein Sakrament?* del 1951), j'ai été obligé finalement de renoncer moi-même à la conception sacramentelle du baptême que j'avais défendue encore en principe en 1943 », *Dogmatique IV*, 4, p. XII.

to in Gesù Cristo e nella sua Chiesa ⁽⁴⁰⁾. Questa concezione solo attestativa e cognitiva del battesimo è fondamentalmente quella di Calvino: Barth ha ragione nel rilevare l'incongruenza della irosa difesa che Calvino tenta del pedobattesimo contro gli anabattisti ⁽⁴¹⁾.

Barth non si limita a negare la qualità di « sacramento » al battesimo, ma nega più radicalmente che si dia qualsiasi « sacramento » nel senso teologico-ecclesiastico tradizionale di opera umana che è causa almeno strumentale della salvezza. Unico « mistero » o « sacramento » è la storia di Gesù Cristo, con la sua resurrezione e l'effusione del suo Spirito; a questo « sacramento » risponde il battesimo, come prima opera della fede, opera umana che confessa la conoscenza attiva della grazia di Dio che giustifica e santifica ⁽⁴²⁾. Ciò che è mutato dal 1943 al 1967 è più l'uso del termine « sacramento » che l'idea del battesimo: con quel termine Barth intende ora positivamente, in continuità intenzionale col Nuovo Testamento, il mistero della redenzione (*opus operatum*) in Gesù Cristo, e negativamente l'invenzione ecclesiastica di un gesto umano che avrebbe efficacia strumentale in ordine alla salvezza. Ma prima e poi Barth ha inteso il battesimo come opera della fede, che si professa e impegna la vita del credente nel senso della conversione e della appartenenza alla Chiesa.

Nel contributo del 1943, dopo aver definito essenza, forza e significato del battesimo, passa a considerare l'*Ordnung*, che è come dire le condizioni di una corretta prassi battesimale. Questo aspetto è associato al fatto che il battesimo, « a differenza rispetto alla sua essenza, forza e significato, è in ogni caso anche espressione di decisione e plasmazione umana, è determinato e dipendente dallo stato via via proprio della conoscenza e della capacità di decisione ecclesiastica » (p. 23s). Ma questo aspetto « pratico-umano » del battesimo, collegato con l'iniziativa che esso esige da parte della Chiesa per un lato e da parte del battezzando dall'altro, è trattato da Barth in prospettiva formalmente solo « discendente »: dall'essenza-forza-significato divini alla norma etica della prassi umana. Non emerge uno spazio logico per la considerazione della « cultura », della situazione storico-sociale, di ciò che in ogni caso è esterno all'evangelo. Il pedobattesimo in tale prospettiva è sempre e comunque un « mezzo sacramento »: l'analisi storica non può variare

(40) Espressamente l'essenza del battesimo è definita, già nel contributo del 1943, come *Abbild der Erneuerung des Menschen*, e quindi come *Abbild* dell'ordinazione dell'uomo a Gesù Cristo, all'alleanza di grazia in lui realizzata, alla comunione della sua Chiesa (è la prima delle cinque tesi in cui si articola l'opera, p. 3). L'*Abbild* possiede una forza perché è elemento della predicazione ecclesiale, e dunque partecipa della natura di questa, che è quella d'essere « libera parola e opera di Gesù Cristo stesso » (seconda tesi, p. 8). Il *significato* del battesimo è quello di costruire la Chiesa, e così rendere gloria a Dio, mediante la promessa (*Zusage*) della grazia rivolta con certezza divina ad un singolo uomo e mediante l'obbligazione (*Impflichtnahme*) espressa con autorità divina su questo uomo per il servizio della gratitudine (*Dankbarkeit*) richiesto anche a lui (tesi terza, p. 16). Tutti e tre questi elementi — che tracciano l'identità del battesimo come atto di Dio — convergono nel rappresentarlo come immagine che notifica.

(41) Cfr. *Dogmatique IV*, 4, pp. 177 s, 179, 181 ss.

(42) Cfr. *Dogmatique IV*, 4, p. 107. Insiste sulla continuità del pensiero di Barth nei due contributi anche A. MODA, *art. cit.*, pp. 225 s.

questo giudizio, ma solo suggerire le ragioni di questa prassi « disordinata », contraria oltre che ai principi del vangelo anche a quelli della Riforma, eppure tanto resistente anche negli scritti dei riformatori. In *Die kirkliche Lehre von der Taufe* Barth suggerisce, mediante interrogativi retorici (p. 39), il sospetto che l'attaccamento al pedobattesimo sia sintomo dell'attaccamento alla forma storica di *Volkskirche als Staatskirche und Massenkirche*: e cioè, ad una forma per la quale sostegno politico e consensi di massa costituiscono note qualificanti. Nella *Kirkliche Dogmatik* Barth esprime ancora una volta dubitativamente — come « ipotesi storica » — la tesi che il pedobattesimo abbia costituito la garanzia della continuità della Chiesa « divenuta ontologicamente una con il popolo, la società, lo Stato, l'impero romano, questa unità avendo poi trovato la sua forma più compiuta nel *Corpus Christianum* medievale con i suoi due regni diversi ma non separati » (43). La difesa teologica del pedobattesimo, anche e soprattutto nei padri della Riforma che per primi avrebbero potuto esserne i critici, appare a Barth come una *theologia ex eventu*, e cioè tutta comandata dalla decisione previa di giustificare la prassi corrente: *stat pro ratione voluntas* (44). Evidentemente Barth considera la fine di quella Chiesa *Corpus Christianum* non come disgrazia, ma come doveroso rinnovamento evangelico; e in questo quadro la cessazione del battesimo è da lui invocata anche come mezzo di riforma ecclesiale: « Come può la Chiesa affermare da diversi lati (e molto nettamente, in particolare, in occasione del Concilio Vaticano II) ch'essa deve tornare ad essere essenzialmente missionaria, e cioè una Chiesa non minore ma maggiore, fino a che essa s'ostina a continuare, contro ogni scienza e ogni coscienza migliore, nella dispensa del battesimo d'acqua con la stessa imprudente prodigalità di cui ha dato prova da tanti secoli? » (45). Ma il *verantwortliche Taufe* difeso da Barth intende essere espressione di fedeltà al Nuovo Testamento, e non all'« uomo moderno ».

La marginalità che deve essere riconosciuta dal punto di vista logico alla considerazione teologico-pratica nella riflessione di Barth sul pedobattesimo non esclude che per altro aspetto, quando si considerino le concrete preoccupazioni cristiane che hanno condotto Barth a riflettere e ad esprimersi sul pedobattesimo, possa essere riconosciuta alla motivazione pastorale un rilievo di primo piano. La condanna del pedobattesimo è una delle espressioni della protesta della « chiesa confessante » contro la « chiesa di popolo » (o di stato, di nazione) scesa a compromesso con il nazismo. Non mancano nel saggio del 1943 espressioni capaci di confermare questa tesi. È caratteristica costante del pensiero di Barth quella di una acuta e costante attenzione alla vicenda civile ed alla responsabilità ch'essa propone alla Chiesa, pur mancando in esso una riflessa teoria del discernimento teologico-pratico.

Più fondamentale però è — al di là del giudizio storico concreto — la connessione che Barth stabilisce tra concezione del battesimo e immagine teologica di Chiesa; è questa l'immagine di una Chiesa-even-

(43) *Dogmatique IV*, 4, p. 175.

(44) *Ibid.*, p. 188.

(45) *Ibid.*, p. XIII.

to, che si produce sempre da capo per opera attuale dello Spirito; a quell'opera risponderà poi (« etica », nella quale è incluso il battesimo) l'opera umana. Come si danno più battesimi dello Spirito, mentre unico è il battesimo d'acqua, così si danno più eventi fondatori della Chiesa, pur nell'identità di essa intesa come opera umana procedente dalla fede.

La mancanza in Barth di una espressa posizione del problema teologico-pratico ci pare non causale: essa è obiettivamente connessa all'estrinsecismo che in generale caratterizza il rapporto tra opera di Dio ed opera dell'uomo nel suo pensiero. L'affermazione nominale che l'opera dell'uomo — in particolare il battesimo d'acqua — è tutta e solo *Verantwort* al *Wort* di Dio non è suffragata da una riflessione antropologica capace di costituirne il senso. Vengono in tal senso a mancare i criteri di una qualsiasi attiva mediazione umana, e quindi anche culturalmente ed epocalmente connotata, della Parola di Dio nella concreta situazione storica.

La successiva discussione teologica sul battesimo in ambito protestante si rivolge in misura assolutamente privilegiata all'argomentazione storico-esegetica, riguardante per un verso il Nuovo Testamento, e subordinatamente il pensiero dei padri della riforma ⁽⁴⁶⁾. Decisamente marginali rimangono invece le considerazioni inerenti all'immagine della Chiesa in rapporto al mutevole suo rapporto con la società ambiente. L'accenno — per altro già esso marginale e logicamente non determinante in ordine alle tesi proposte — che Barth aveva fatto al rapporto tra pedobattesimo e chiesa costantiniana è respinto come distorto.

Così ad esempio O. CULLMANN accusa Barth di introdurre un elemento di distorsione nel dibattito, quando accusa i fautori del pedobattesimo di attaccamento alla chiesa « multitudinista » e avversione alla chiesa « confessante ». Fare intervenire questa alternativa vuol dire dare al problema intero una prospettiva che non è quella del Nuovo Testamento.

Ceci ne veut pas dire, du reste, que l'étude de l'essence et de la signification du baptême ne permettra pas de tirer des *conclusions* ecclésiologiques précises, mais celles-ci ne seront que le suites logiques de la doctrine établie préalablement ⁽⁴⁷⁾.

Barth non voleva però attribuire all'alternativa tra chiesa multitudinista e confessante il valore di criterio di discernimento per decidere della legittimità del pedobattesimo; esprimeva solo un « sospetto », che qui Cullmann rovescia a carico di lui: forse la sua tesi è pregiudicata dal « vivo interesse, certo legittimo » per una chiesa confessante. In definitiva mi pare che su questo punto Barth e Cullmann vadano formalmente d'accordo: dalla dottrina del battesimo si discende alla figura del-

(46) Cfr. ad esempio la rassegna di questo dibattito da parte del cattolico H. HUBERT, *Der Streit um die Kindertaufe. Eine Darstellung der von K. Barth 1943 ausgelösten Diskussion um die Kindertaufe und ihrer Bedeutung für die heutige Tauffrage*, H. und P. Lang, Bern-Frankfurt a. M., 1972.

(47) O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 23.

la Chiesa; mentre invece non si possono trovare criteri per la prassi battesimale a partire da considerazioni ecclesiologiche.

La discussione sul pedobattesimo è stata vivace negli ultimi decenni anche presso la chiesa battista ed anglicana, e appare qui sollecitata da preoccupazioni meno spiccatamente dogmatiche e più attinenti alla concreta opportunità storica ⁽⁴⁸⁾.

Per quanto attiene alla teologia battista è da rilevare la predominanza della preoccupazione ecumenica: ossia, la preoccupazione di eliminare un fattore così cruento di divisione, rispetto alle altre chiese, come quello costituito dalla tradizionale prassi battista di ribattezzare i cristiani che si convertono adulti a quella chiesa. Le motivazioni invocate per non ripetere il battesimo sono per un lato la riconosciuta unicità che il battesimo per sua natura deve avere secondo il Nuovo Testamento, per altro lato il riconoscimento dell'autenticità cristiana del battesimo amministrato anche nelle altre chiese. Certamente rimane prassi ottimale per i battisti quella del battesimo adulto; ma alcuni teologi riconoscono l'opportunità di un « rito di iniziazione nella società cristiana » per i bambini, a significare espressamente come fin dall'inizio della vita possa aver luogo un'incoativa e imperfetta appartenenza alla chiesa ⁽⁴⁹⁾.

Nella chiesa anglicana viceversa prevale, per quanto attiene alla riflessione battesimale, una preoccupazione pastorale intraecclesiale: la percentuale estremamente ridotta (inferiore al 15%) dei battezzati che tengono fede nella vita adulta al loro battesimo ha convinto molti all'opportunità di abolire il pedobattesimo, o almeno di riservarlo a casi in cui sussistono precise garanzie di educazione cristiana. In ogni caso la teologia anglicana sottolinea con insistenza la stretta coesione di tutto il processo di iniziazione cristiana, eventualmente già inaugurato da un rito di benedizione e ammissione al catecumenato da amministrarsi ai bambini al posto del battesimo rinviato ad età consapevole.

IV - IL DIBATTITO CATTOLICO TEDESCO

L'interesse della teologia cattolica tedesca per il tema del pedobattesimo si riaccende con particolare evidenza verso la fine degli anni '60.

Evento determinante in proposito fu l'avvio di un sinodo pastorale generale della chiesa della Germania occidentale; la dieta cattolica tenuta ad Essen nell'estate del 1968 ne lanciò l'idea, la conferenza episcopale tedesca ne decise la convocazione nel febbraio successivo. Per la sua intrinseca natura, questo sinodo polarizzò l'attenzione dell'opinione

(48) Deriviamo le poche informazioni che seguono da M. HURLEY, *Che cosa possono imparare i cattolici dalla controversia sul battesimo ai bambini?* « Concilium » 1967, n. 4, pp. 29-36.

(49) Utile per una informazione complessiva circa la discussione in area battista e per la conoscenza degli indirizzi accennati è soprattutto G. R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism today and tomorrow*, London 1966, che riproduce anche la relazione ufficiale che l'A. tenne all'11° Congresso dell'alleanza mondiale battista nel 1965.

pubblica cattolica (e specialmente della teologia) intorno all'immagine storica della Chiesa. Fu quindi ripetutamente proposta la diagnosi « del passaggio da una Chiesa che si identifica o per lo meno è coestensiva con la società civile (*Volkskirche*), essendo parte costitutiva di essa, a una Chiesa fondata su un'adesione libera e personale (*Freiwilligkeitskirche*) » ⁽⁵⁰⁾. Questa diagnosi mostra già sotto il profilo lessicale la sua tributarietà nei confronti di quella che aveva suggerito a K. Barth già venticinque anni prima la contestazione della prassi pedobattesimale.

Che la riflessione della teologia cattolica tedesca sul pedobattesimo proceda dallo *status quaestionis* imposto dal dibattito protestante trova conferma in un seminario tenuto presso l'Università di Monaco, sotto la direzione di Scheffczyk, nell'anno accademico 1966-1967. Da esso prende origine il contributo di H. HUBERT, *Der Streit um die Kindertaufe* ⁽⁵¹⁾ che ha come sottotitolo: « Un'esposizione della discussione sul pedobattesimo aperta da K. Barth nel 1943 e del suo significato per l'attuale questione battesimale ». Tale contributo, terminato nel 1969, fu edito per altro soltanto nel 1972. Trattandosi di una recensione critica del dibattito non cattolico, lo studio di Hubert si occupa dei due versanti caratteristici di quel dibattito: l'interpretazione dei testi neotestamentari e l'interpretazione della dottrina dei Riformatori; mentre solo marginale è il cenno conclusivo (cap. V, in specie nn. 2-3, pp. 178-190) alla rilevanza del medesimo dibattito in ordine alla questione pastorale e alla teologia della Chiesa proposta dal Concilio Vaticano II.

1. La questione *Volskirche-Gemeindekirche*

La prospettazione del problema battesimale in termini di immagine complessiva di Chiesa trova nella teologia tedesca la via già aperta, nel senso che appunto questo è il tema centrale della riflessione pastorale inaugurata da K. RAHNER a partire dagli anni '50. Ricorderemo qui soltanto il famoso articolo del 1954 ⁽⁵²⁾ nel quale la « situazione di diaspore » del cristiano nella società contemporanea è intesa teologicamente quale situazione necessaria sotto il profilo storico-salvifico, tale dunque da imporre come compito una corrispondente forma della Chiesa e del rapporto Chiesa-società. L'attenzione all'individuo ed alla necessità di promuovere la sua autonomia deriva conseguentemente da quella diagnosi storico-teologica, e determina una qualità nuova della pastorale nell'attuale contesto socio-culturale ⁽⁵³⁾.

Largamente tributari nei confronti dell'analisi teologico-pratica inau-

(50) Così si esprime G. B. SALA, *Il pedobattesimo: una prassi antica e un problema moderno*, « *Renovatio* » 9 (1974) 9-35, 9.

(51) Cit. sopra alla nota n. 46.

(52) *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, primo della raccolta *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1959, tr. it. *Missione e grazia*, Paoline, Roma 1964, pp. 11-67.

(53) Sul tema dell'individuo nella Chiesa Rahner è tornato a più riprese; cfr. in particolare *Pericoli nel cattolicesimo d'oggi* (1950), Paoline, Roma 1964, pp. 11-48; *Missione e grazia*, o.c., pp. 129-220: espressamente viene qui mostrata la connessione tra questa polarizzazione privilegiata della missione pastorale verso l'individuo e l'immagine complessiva di Chiesa, intesa come comunità « pneumatica » formata dai singoli (vedi in specie pp. 158-170).

gurata da Rahner sono i numerosi contributi apparsi a partire dalla seconda metà degli anni '60, nei quali la proposta circa l'immagine storico-pratica della Chiesa del futuro si riassume nella parola chiave *Gemeindekirche*, a cui è contrapposta l'antica *Volkskirche* ⁽⁵⁴⁾. L'idea di « chiesa di comunità » ha di fatto una insistente presenza nel dibattito sinodale tedesco.

Rahner esprime personalmente il proprio contributo al dibattito del sinodo nazionale tedesco in un saggio ⁽⁵⁵⁾ nel quale ancora una volta la situazione presente della Chiesa è qualificata come

« situazione di trapasso da una *chiesa di popolo* corrispondente alla società e alla cultura profane omogenee di un tempo; ad una *chiesa quale comunità* di credenti, che in una decisione di fede personale e libera si permettono anche di scostarsi criticamente dall'opinione e dal modo di sentire comune del loro ambiente sociale » (p. 31, sottolineatura nostra).

Tra gli aspetti caratteristici di questa situazione Rahner vede anche la possibilità concreta

« che non faccia più parte della normalità e del perbenismo borghese l'essere cristiano battezzato, il pagare le tasse della chiesa, il far istruire in una confessione religiosa i propri figli e l'annunciare religiosamente le nozze e i funerali... » (p. 39).

Appare un poco sorprendente che, sullo sfondo di tale diagnosi del presente, Rahner disegnando la figura del futuro nessuna considerazione dedichi al tema del battesimo.

L'antitesi *Volkskirche-Entscheidungskirche* (o altri termini equivalenti) assume in Germania un rilievo tutto particolare, anche a motivo dell'obiettivo maggior compromissione istituzionale che le chiese hanno con l'ordinamento politico in quel paese: si pensi in particolare alla tassa per il culto. Questo fatto rende comprensibile, anche se non giu-

(54) Citiamo soltanto alcuni di questi contributi: F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965; N. GREINACHER, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz 1966; idem, *Die Gemeindekirche als Sozialform der Zukunft*, in *Kirche in der Stadt*, I, Wien-Friburg-Basel 1967; H. FISCHER-N. GREINACHER-F. KLOSTERMANN, *Die Gemeinde*, Mainz 1970; N. GREINACHER, *Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen*, « Theologia Practica » 9 (1974) 240-253. Nell'*Handbuch der Pastoraltheologie*, 4 voll., Freiburg-Basel-Wien 1964-1969, curato da F. W. ARNOLD e dallo stesso RAHNER (di fatto ispirato nelle sue linee programmatiche specie da questo ultimo), l'idea della *Gemeindekirche* appare soprattutto nei contributi di N. GREINACHER vol. I, pp. 463 ss; K. RAHNER, GREINACHER, vol. II/1, pp. 230 ss; F. KLOSTERMANN, vol. III, pp. 17-58 (ma in quest'ultimo contributo il termine *Gemeinde* ha senso più indeterminato e non riferito ad una forma storica della Chiesa). Con preminente riferimento a Greinacher, Rahner e Klostermann, ha formulato una serie di *Kritische Thesen zur « Gemeinde-Kirche »*, H. SCHILLING, in « Diakonia » 6 (1975) 78-99; al progetto pastorale della *Gemeindekirche* egli contrappone quello di una *reformierte Volkskirche*; la critica di Schilling per altro pare ai suoi interlocutori impertinente e falsata da un'inesatta comprensione delle rispettive tesi: cfr. N. GREINACHER, *Reformierte Volkskirche oder Gemeinde-Kirche?*, « Diakonia » 6 (1975) 106-110, e la serie di interventi sulla questione da parte dei vescovi, parroci e teologi, pubblicata nella medesima rivista in due puntate: 6 (1975) 11-120, 192-206.

(55) *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance*, Queriniana, Brescia 1973.

stificabile, la singolarissima virulenza che proprio verso la fine degli anni '60 — nel più generale clima di rivolta anti-istituzionale — assunse la denuncia della *Volkskirche* anche da parte di cattolici ⁽⁵⁶⁾.

La conferenza episcopale tedesca approvò nella sua assemblea del 24 settembre 1970 a Fulda un'istruzione pastorale ⁽⁵⁷⁾, nella quale veniva disposta l'introduzione di un colloquio sul battesimo con i genitori prima dell'amministrazione di esso al bambino. Il colloquio non è tassativamente prescritto, se non nel caso in cui « entrambi i genitori notoriamente non solo hanno rinunciato alla prassi religiosa, ma sono da considerare increduli » (n. 8). In tale eventualità il rifiuto del colloquio da parte dei genitori giustifica in un primo momento il rinvio del battesimo, e quindi la sua eventuale concessione qualora un'altra persona con il consenso dei genitori assuma l'impegno di provvedere all'educazione religiosa del bambino. Abbastanza trasparente è il riferimento dell'istruzione tedesca al precedente (1965) documento dei Vescovi francesi (cfr. n. 4: « l'esperienza di altri paesi ha mostrato... »).

È da collegare a questa istruzione una delle pubblicazioni più note e più frequentemente citate della teologia cattolica tedesca sul tema della pastorale battesimale: alludiamo all'opera collettiva *Diskussion um die Taufe*, a cura di W. MOLINSKI ⁽⁵⁸⁾, che accanto a pochi studi introduttivi pubblica « strumenti di lavoro per una rinnovata prassi del battesimo ai bambini » — come espressamente indica il sottotitolo. Gli « strumenti di lavoro » sono, oltre all'istruzione dei Vescovi tedeschi, quella dei Vescovi francesi del 1965, una breve antologia di testi « classici » sul battesimo (antichi e moderni, cattolici e protestanti), modelli di formulari per il dialogo coi genitori e formule liturgiche.

Il carattere « pastorale » dell'opera curata da W. MOLINSKI risulta con tutta evidenza dal suo contributo introduttivo: *Taufunterweisung im Dienst der Pastoral*, e in particolare dal paragrafo che descrive i fini perseguiti dal libro, qualificato come *Werkbuch* (pp. 10-12). Ma, appunto, il libro è « pastorale » nel senso d'essere concepito per il servizio dei pastori e della riforma che essi debbono realizzare della prassi battesimale; non invece nel senso di essere concepito come riflessione teologico-pratica.

Sia nella descrizione della pastorale battesimale passata che nella prospettazione della riforma Molinski si esprime in termini critici nei confronti di *eine blosse Volkskirche*; l'alternativa perseguita non è però qualificata come *Entscheidungskirche* o come *bekennende Kirche*, ma piuttosto come *volkstümliche Gemeindekirche* (p. 9). Il carattere « popolare » della comunità ecclesiale è inteso come esclusivo di un eventuale carattere aristocratico e minoritario della medesima.

Il problema del trapasso epocale da un'immagine complessiva di Chiesa ad un'altra è lo sfondo in rapporto al quale la questione del pedobattesimo è affrontata anche nell'altra opera più illustre, che contri-

(56) Va in tal senso ricordata in particolare l'opera curata da B. VAN ONNA ed M. STANKOWSKI, *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchengesellschaft*, Frankfurt a.m. 1969; Van Onna giunge a condannare la prassi del pedobattesimo come « cristianizzazione coatta anticonstituzionale » (p. 32).

(57) Il testo è pubblicato nell'opera indicata alla nota seguente, pp. 183-185.

(58) Pfeiffer, München 1971.

bui a rendere vivace il dibattito cattolico tedesco negli anni '70: *Christsein ohne Entscheidung, oder Soll die Kirche Kinder taufen?* ⁽⁵⁹⁾. Il curatore W. KASPER lo dichiara espressamente nella prefazione:

La situazione del cristianesimo è soggetta nel momento presente ad un mutamento molto rapido. La forma *volkskirkliche* fin qui prevalente del cristianesimo è entrata in una crisi di cui non è ancora certo l'esito. Il battesimo dei bambini è uno dei tratti essenziali di quella forma epocale. Quello che sotto il profilo dogmatico rappresenta un problema marginale diventa così una questione centrale per il futuro della Chiesa (p. 7).

I singoli contributi dettaglieranno e preciseranno, in qualche misura forse si deve dire correggeranno, queste sommarie affermazioni: nel complesso esse rappresentano tuttavia fedelmente l'ottica che li accomuna e che suggerisce le indicazioni pastorali, di taglio decisamente critico nei confronti della prassi ancora corrente. Il volume suscitò comprensibilmente parecchie reazioni e censure.

Per la presente recensione del dibattito teologico sull'iniziazione cristiana nell'area del cattolicesimo tedesco abbiamo preferito concentrare la nostra attenzione su pochi contributi più significativi (Lehmann, Kasper, Schoonenberg, Ratzinger) o in ogni caso rappresentativi di orientamenti più diffusi della teologia di quel paese (Lotz, Fischer, Sala). Come risulterà dall'esposizione, i contributi di Kasper e Schoonenberg — seppure generalmente contestati quanto alla loro pertinenza pastorale e anche teologico-dogmatica — polarizzano il dibattito, imponendo ad esso una problematica comunque ineludibile: come intendere la natura e la legittimità del pedobattesimo sotto il profilo dei suoi presupposti antropologici, perché risultino insieme i criteri ai quali informare una responsabile prassi battesimale? ⁽⁶⁰⁾.

(59) Grünewald, Mainz 1970. Citeremo traducendo il testo ed indicando le corrispondenti pagine del volume tedesco. I singoli contributi trattano il tema sotto il profilo delle diverse competenze: Nuovo Testamento (H. LEROY), Storia dei dogmi (W. BREUNUNG), Storia della liturgia (A. STENZEL), Sociologia religiosa (P. M. ZULEHNER), Diritto canonico (J. NEUMANN), Diritto ecclesiastico (A. HOLTERBACH). Un apposito contributo di M. RASKE-P. LENGSELD (pp. 21-54), è dedicato alla rassegna della prassi e della discussione sul battesimo nelle chiese non cattoliche, tentando di individuarvi sinteticamente gli argomenti caratteristici pro e contro il pedobattesimo, così come i problemi che tali argomenti suscitano nei confronti della teologia cattolica. La dipendenza dell'opera tutta dal precedente dibattito protestante risulta per altro da molti altri indizi, oltre che dall'articolo espressamente dedicato al tema. In particolare vedremo come tale dipendenza sia esplicita nei due contributi di più immediato rilievo teorico, e cioè quelli di P. SCHOONENBERG e W. KASPER. L'articolo di carattere più immediatamente pastorale (A. EXELER-D. ZIMMERMANN, *Zur Praxis der Kindertaufe. Pastorale Überlegungen und Arbeitshilfen* (pp. 160-187), appare viceversa decisamente dipendente dalle linee di rinnovamento della prassi battesimale elaborata in Francia negli anni '60; manca un esplicito raccordo alla problematica discussa nelle chiese protestanti, così come alla prospettiva che dell'argomento pastorale viene tentata nello stesso volume dai « dogmatici ».

(60) Accanto a questi contributi teoricamente impegnati, è da registrare in Germania negli ultimi dieci anni la produzione di contributi « pastorali », specie dedicati al tema del dialogo coi genitori, largamente ispirati ai precedenti orientamenti pastorali francesi: cfr. per esempio J. MÜLLER, *Tautgespräche in der Gemeinde...*, « Diakonia » 7 (1976) 332-337, e letteratura ivi indicata.

2. K. Lehmann

L'emergenza dell'aspetto teologico-pratico non è ancora esplicita nel contributo che K. LEHMANN dedica al problema del pedobattesimo nel 1970 ⁽⁶¹⁾; e tuttavia la sua riflessione appare obiettivamente idonea ad offrirne gli estremi. È abbastanza trasparente il confronto polemico con la concezione del battesimo proprio di Barth, ma fatta risalire già a Schleiermacher. Il nocciolo di questa concezione è scorto da Lehmann nella dissociazione tra fede e battesimo d'acqua, e quindi nella fondamentale estraneità del secondo rispetto alla conversione e alla salvezza dell'uomo — bambino o adulto che sia; esso potrà essere appoggiato solo al precetto positivo (*necessitas praecepti*, e non *necessitas medii*, secondo l'esplicita formula difesa da Barth).

Ma di questa dissociazione non appare assolutamente alcuna traccia nel Nuovo Testamento; in questa affermazione Lehmann può contare certamente sul consenso della generalità degli esegeti. La dissociazione è effettivamente conseguente alla generalizzazione del pedobattesimo e al calco dell'idea di sacramento su di questo. L'obiettivo di Lehmann è dunque quello di comprendere riflessamente l'unità tra fede e sacramento, prima nel caso del battesimo agli adulti, e quindi — a procedere da quello — nel caso del pedobattesimo.

Per la verità l'argomentazione prodotta a proposito del battesimo degli adulti appare estremamente rarefatta e affrettata (cfr. pp. 254s); ma è sufficiente per riconoscervi un rimando, solo implicito, alla teologia sacramentaria di Rahner:

« Perché la salvezza cristiana possa attingere l'uomo fino nella sua esistenza storico-corporea, si richiede una mediazione capace di rapportarlo al mondo che lo circonda e alle cose che lo interessano » (p. 254).

A partire dalla considerazione genericissima del carattere « storico-corporeo » della salvezza, Lehmann abbozza un più puntuale cenno alla « posizionalità » tipica del decidersi umano (« agire significa tagliare tutti i ponti alle nostre spalle », secondo M. Blondel, cit. a p. 255), e che si esprime nel caso della decisione della fede appunto nel battesimo. La « posizionalità » del battesimo smentirebbe la concezione puramente « cognitiva » e non « causativa », propria della teologia liberale e barthiana del battesimo.

L'applicazione di questa considerazione al caso del pedobattesimo esige conseguentemente una preliminare riflessione antropologica circa l'umanità del bambino: non ci si può limitare alla constatazione del fatto che al bambino non è possibile la decisione della fede così come essa si configura per l'adulto; occorre intendere l'infanzia come « una propria forma storica dell'esistenza umana » (p. 257), per scorgere di conseguenza anche il suo rapporto alla fede cristiana. In rapporto a questo compito Lehmann richiama anzitutto la letteratura da lui considerata più significativa per una « metafisica dell'infanzia » (G. Siewerth,

(61) *Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der Katholischer Tauftheologie*, in W. MOLINSKI (hrsg), op. cit., pp. 104-137; tr. it. in K. LEHMANN, *Presenza della fede*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 241-275.

W. Behler, J. Rausch), così come per una precisazione del rapporto bambino-fede (H. P. Bastian, M. Lengfeld), deducendone alcune acquisizioni fondamentali.

La nuova antropologia infantile vede

« con maggior chiarezza che in passato come ogni io umano, fin dai primi giorni di vita, esiste soltanto nel continuo scambio con il suo mondo e nel costante confronto con il suo prossimo; come sia proprio questo rapporto vicendevole a sprigionare la sua forza vitale, o ad inaridirla forse definitivamente, a motivo dell'ostilità riservata-gli dall'ambiente » (p. 259).

In particolare, questo rapporto del bambino con il mondo è mediato prima che da ogni altra persona dalla madre, che suscita in lui la « fiducia originaria », è mediato in generale dalla famiglia, al cui interno il bambino

« basandosi su una fiducia di fondo, impara a capire come sia possibile vivere in *questo* mondo, nella misura in cui la realtàmondana gli si presenta nella sua funzione protettiva e rassicurante » (p. 260).

La generale riflessione antropologica prepara la preveribile applicazione cristiana:

« Un bambino che di fatto viva nella sfera di una fede cristiana concretamente testimoniata, che faccia esperienza di una fedeltà attinta alle sorgenti inesauribili dell'amore cristiano, incomincia a sperare, ad intravedere il senso della vita, e quindi può essere già qualificato, *in certo qual modo*, come un "credente", poiché esiste nel raggio di protezione e forza di questa fede » (pp. 261 s).

Questa alquale fede, che qualifica il contesto esistenziale del bambino e il suo modo di schiudersi al senso della vita, vale per Lehmann a togliere l'obiezione nei confronti del pedobattesimo quasi esso totalmente prescindesse dalla fede; ma non vale a rendere obbligatorio il battesimo: al contrario, alla luce delle medesime considerazioni, Lehmann spiega il fatto che S. Paolo (1 Cor. 7,14) potesse considerare « santi » i figli di un genitore cristiano, anche a prescindere dal loro battesimo. In tal senso, la riflessione di Lehmann non arriva a porre espressamente il problema teologico-pratico — pur anticipando egli immotivatamente la soluzione pratica favorevole al pedobattesimo. Ne pone tuttavia le premesse.

L'approfondimento della sua riflessione in senso teologico-pratico esigerebbe che fosse ulteriormente chiarita la differenza e la connessione tra fede connotante il contesto esistenziale dell'umanizzazione del bambino e fede intesa come sua personale decisione: fosse dunque chiarito il rapporto tra educazione cristiana e fede, tra educazione tramite la complessiva socializzazione e educazione tramite il più prossimo contesto familiare. Si arriverebbe per tale via a proporre il più comprensivo problema dell'immagine storica della Chiesa, la quale si definisce attraverso il rapporto al complesso della società, e della quale è elemento integrante anche la prassi relativa al battesimo o non battesimo dei bambini.

Rimanendo viva l'obiezione dogmatica nei confronti del pedobattesimo, si comprende come l'impegno della teologia cattolica tutta si con-

centri nel superamento di quell'obiezione, tolta la quale precipitosamente si conclude alla opportunità del pedobattesimo, prescindendo dalla distinta argomentazione teologico-pratica.

3. W. Kasper

La prospettazione del problema del pedobattesimo in termini teologico-pratici è esplicita nel contributo di W. KASPER all'opera collettiva *Christsein ohne Entscheidung* ⁽⁶²⁾. Per tale prospettazione Kasper procede dal luogo comune che vede nel pedobattesimo l'espressione privilegiata della chiesa costantiniana:

L'affermazione della prassi pedobattesimale può essere considerata come vero e proprio preludio (*Auftakt*) dell'era costantiniana ⁽⁶³⁾.

Se il giudizio circa il definitivo tramonto della *Volkskirche* è formulato in termini alquanto drastici e indifferenziati, più prudente appare invece Kasper nell'accogliere l'alternativa della *Freiwilligkeitskirche* o di « un puro cristianesimo della decisione » (*Entscheidungschristentum*, p. 130). La libertà infatti non può semplicemente sostituirsi all'« istituzione », ma deve piuttosto rapportarsi ad essa, in modo che tenga conto del generale mutamento civile e culturale, perché si giunga alla « forma epocale della chiesa del futuro » (p. 130).

Ma in realtà ciò che è in gioco — come appare con chiarezza dal contesto dell'esposizione di Kasper — non è semplicemente la forma epocale del rapporto libertà-istituzione nell'applicazione specifica al rapporto fede (libertà)-battesimo (istituzione). Ma è piuttosto la stessa idea rispettivamente di libertà e istituzione, nonché di fede e battesimo. La caducità delle antiche forme in cui tutte queste realtà storicamente si concretavano determina insieme la caducità della loro comprensione; o meglio, determina l'insorgenza di problemi (teorici, di principio) precedentemente non formulati. Per venire al tema specifico, Kasper si dichiara pienamente consenziente con la confutazione che H. Schlier ha opposto alla concezione barthiana del battesimo quale atto dell'obbedienza umana alla salvezza di Dio: certamente, il battesimo opera *kau-sativ* e non semplicemente *kognitiv*, *ex opere operato* (*quod operatus est Christus*) e non semplicemente come espressione della fede umana. Ma questo consenso lascia impregiudicato il problema di comprendere positivamente il rapporto tra opera di Dio e opera umana, allontanando in particolare l'idea che la prima sia tanto più evidente quanto minore è lo spazio accordato alla seconda — come invece può indurre a pensare la prassi pedobattesimale (e di fatto da molti teologi è stato pensato). Questa concezione dell'opera di Dio come alternativa all'opera umana suscita le obiezioni dell'ateismo moderno, da Feuerbach a Bloch: un esempio di come le istanze emergenti dalla cultura dell'epoca problematizzino l'antica comprensione delle realtà cristiane, e non solo

(62) *Glaube und Taufe*, op. cit., pp. 129-159.

(63) p. 129, Kasper si avvale per questo giudizio anche del giudizio analogo che H. V. VON BALTHASAR aveva espresso in *Sponsa Verbi* (cfr. tr. it. Morcelliana, Brescia 1972, pp. 15 s). Naturalmente sono ricordati anche i giudizi in materia di K. Barth.

l'antica prassi ecclesiale. In definitiva — al di là dei problemi « positivi », dell'accertamento delle testimonianze della Scrittura e della Tradizione — il problema teorico più radicale posto oggi secondo Kasper dalla prassi pedobattesimale è quello della necessità per la salvezza (*Heilsnotwendigkeit*) non solo del battesimo, ma della stessa fede cristiana esplicita (p. 135); questa necessità infatti non appare più come ovvia. E d'altra parte, la fondazione esplicita di questa necessità consente a Kasper di porre simultaneamente i principi della connessione o coappartenenza reciproca di fede e battesimo. La fondazione in questione è realizzata da Kasper secondo un procedimento logico, i cui momenti salienti possono essere così riassunti. Inizialmente vengono abbozzate le linee di una filosofia fondamentale della « fede », intesa in maniera ancora indeterminata, quale risposta alla domanda di senso dell'esistenza (rapporto della totalità alla « salvezza » dell'uomo); della « fede » così intesa è affermato che non può prodursi se non con riferimento ad una tradizione e ad un contesto sociale: le « forme esterne » non sono solo espressione dell'atto personale di fede, ma questo è « dalla mediazione esterna addirittura possibilitato e sostenuto » (*ermöglicht und getragen*, p. 137). La « fede biblica specifica » è definita quindi per rapporto a questa « fede genericamente umana »; e precisamente è definita come « quel progetto totale dell'uomo, nel quale egli sopporta la impossibilità di attingere al fondo (*Unergründlichkeit*) della vita, in quanto accetta e acconsente al buio mistero della sua esistenza e del suo mondo esattamente nella sua alterità ed estraneità, invece di protestare e dubitare »; e questo può avvenire perché quell'impossibilità è intesa « come l'altro lato dell'impossibilità di attingere il fondo di un amore a noi rivolto per pura libertà, di un amore che chiamiamo Dio » (p. 137). La fede i cui contenuti sono così tratteggiati è una possibilità di esistenza dischiusa da Gesù Cristo: sicché Kasper può dire che la fede cristiana, in quanto « contenutisticamente determinata », è determinata da Gesù Cristo, e quindi dall'irrinunciabile tradizione storica che a Lui ci lega: questo è l'« elemento istituzionale » o l'« essenziale forma ecclesiale » della fede (p. 138).

Che poi questa mediazione storica ed ecclesiale della fede cristiana debba assumere esattamente la forma del battesimo di acqua, è per Kasper un fatto che solo storicamente può essere fondato, e cioè con riferimento all'effettiva coscienza della Chiesa primitiva, coscienza nella quale si esprimerebbe la consapevolezza che il battesimo risponde ad un esplicito comandamento del Signore risorto. « Questa legittimazione della prassi della Chiesa primitiva non può essere evidentemente provata più di quanto possa esserlo l'annuncio protocristiano della risurrezione attraverso l'appello alle apparizioni del Risorto » (pp. 141s). E tuttavia il fallimento d'ogni altro tentativo — storico-religionista — di spiegare l'origine del battesimo cristiano convince alla fine della verità di quella spiegazione che la stessa Chiesa primitiva offre alla sua prassi. In ogni caso Kasper, pur rimandando alla semplice effettualità storica la giustificazione del concreto segno del battesimo, sottolinea il significato formale di esso facendo riferimento alla sua riflessione filosofico-religiosa fondamentale: « Soltanto nella misura in cui il battesimo d'acqua è il modo

storico per accogliere in forma univoca nella fede la storia del Cristo corporalmente afferrabile come mia storia, esso è anche la forma intrinsecamente (*von der Sache her*) necessaria, secondo cui la fede in Cristo deve articolarsi » (p. 141). Alla luce di questa intrinseca unità tra fede e battesimo, Kasper ritiene di dover sfumare — o addirittura togliere — la distinzione *necessitas medii - necessitas praecepti*: la necessità della *fides explicita* per la salvezza è necessità condizionata dall'effettivo prodursi di un univoco annuncio cristiano del singolo, e in tal senso è necessità condizionata alla percezione di essa come *praeceptus*; la stessa cosa deve dirsi del battesimo.

Da questa interpretazione della necessità del battesimo, come necessità indotta da un comandamento (*Gebot*) notificato simultaneamente all'offerta (*Angebot*) della salvezza mediante l'annuncio, Kasper può concludere che tale necessità per sé sola non impone il battesimo dei bambini: « Il comando di battezzare è un appello rivolto alla libertà dell'uomo, sicché non si può da esso *solo* dedurre l'obbligo di battezzare i bambini inconsapevoli » (p. 142).

Viceversa nella storia della Chiesa sarebbe stata proprio l'effettiva diffusione generalizzata del pedobattesimo ad indurre la tendenza a distinguere e quasi contrapporre due vie di salvezza (il battesimo sacramentale e il battesimo di desiderio), e comunque due momenti nella via ecclesiale di salvezza (l'*opus operatus* e la *fides*): dualismi tutti questi che dissolvono l'intrinseca unità di fede e battesimo ⁽⁶⁴⁾.

Al termine del suo contributo Kasper riprende « speculativamente » l'avvio alla comprensione (*Verständnisansatz*) che ha tentato attraverso la mediazione di una riflessione filosofico-antropologica sulla fede. La ripresa mira ad esplicitare la figura della reciproca corrispondenza tra spirito e corpo, tra individuo e società, che è insieme un dato trascendentale dell'esistenza umana e una speranza inadempita (il riferimento d'obbligo è quello a M. Bloch). Reciproca corrispondenza vuol dire che l'« espressione » corporale e sociale dell'uomo non è solo successiva all'« interiore », ma tale da costituire l'« interiore »; sicché per tale via l'individuo è costituito nella sua interiorità anche dalla relazione *mit-menschliche*. Ma tale corrispondenza appare solo come istanza incompiuta nella concreta esperienza umana. Nell'esistenza cristiana l'istanza si trova realizzata attraverso la unità di fede (« interiore ») e « battesimo » (istituzione ecclesiale): ma si trova realizzata solo in maniera anticipatoria, rimandando al compimento escatologico.

Questo plesso di considerazioni consente di rendere ragione del rilievo che la Chiesa — e rispettivamente la famiglia, il contesto umano più prossimo entro il quale si costituisce la soggettività del bambino — assume quale comunità che « ci determina in ciò che *siamo*, e cioè credenti » (p. 155). Ma insieme « non può essere taciuto che il battesimo ai bambini... manca di qualcosa della pienezza del segno. In esso l'uni-

(64) Questo tema dell'unità tra fede e battesimo è sviluppato da Kasper (con riferimento alla letteratura cattolica e protestante più significativa) mostrando la sua idoneità a rendere ragione dei molteplici e a prima vista contrastanti modi secondo i quali gli scritti del NT, e in specie paolini, parlano del rapporto fede-battesimo: la fede introduce al battesimo, il battesimo (« illuminazione ») dona la fede, il battesimo introduce permanentemente alla fede; cfr. pp. 149-152.

tà della fede personale e comunitaria, della realizzazione interna ed esterna, che è indizio del compimento escatologico, non è ancora "riuscito" (*geglückt*) nel modo che sarebbe adeguato alla realizzazione del sacramento. Il battesimo ai bambini è perciò in modo particolare espressione del carattere viatorio dell'essere cristiani e della Chiesa » (p. 156). L'incompiutezza qui denunciata non è valutata come obiezione al pedobattesimo, perch'essa è intesa come obiettivamente corrispondente alla situazione umana del bambino: anche Kasper si appella a questo proposito alla « moderna antropologia del bambino », e in particolare agli studi di M. J. LANGEVELD: essa consentirebbe di riconoscere anche nel caso del battesimo quell'iniziale unità di interiore ed esteriore che è caratteristica in generale del rapporto fede-sacramento. Ma proprio perché si tratta di un'« inizio » della cui pertinenza si può giudicare solo in rapporto a ciò che segue, la decisione per o contro il pedobattesimo non può essere presa una volta per tutte, ma ogni volta con attenzione alla « situazione storica, umana, ecclesiale e insieme sociale » (p. 156).

Tra questo accenno, estremamente indeterminato e generico, alla necessità di una considerazione teologico-pratica e le conseguenze conclusive indicate da Kasper ci pare di dover riconoscere un vuoto non colmato. Le conseguenze in questione sono tre.

« Battesimo e catecumenato si appartengono reciprocamente in maniera ecclesiale. Non può esserci battesimo senza catecumenato precedente o seguente... Battesimo e catecumenato sono un processo che dura tutta la vita (*lebenslänglicher*) e un compito permanente » (p. 157).

Ritroviamo dunque anche in Kasper l'*inconveniens* comune di molti tentativi teologici di questi anni; per rendere ragione del pedobattesimo come sacramento della fede, lo si connette al processo disteso dell'educazione alla fede; ma si giunge poi per tale via ad un battesimo che non è mai terminato. Ora certamente la vita nuova a cui il battesimo dà inizio non è nella vita presente mai terminata: ma l'inizio (o l'iniziazione) come concepito della tradizione cristiana, in particolare nei secoli classici della prassi catecumenale, è certamente capace di un termine; il battesimo è decisione, è taglio della vita, è evento puntuale, oltre e prima che inizio di un processo.

La seconda conseguenza riguarda espressamente il pedobattesimo: dall'interdipendenza fra fede e battesimo, e dal carattere aperto, pluristratificato, disteso nel tempo, di tale interdipendenza, « non si può dedurre nessun rifiuto di *principio* nei confronti del battesimo dei minori » (*ibid.*). E tuttavia tale battesimo è giudicato come *einen dogmatischen Grenzfall*, e cioè come caso che — dal punto di vista dogmatico — è da valutarsi come caso limite. In ogni caso esso non dovrebbe essere la norma generale e indiscussa, ma dovrebbe essere una scelta da operarsi solo in connessione ad un'analisi concreta dei modi in cui si prospetta la connessione distesa nel tempo tra fede e sacramento. Circa i criteri secondo cui possa strutturarsi questo giudizio pratico non vediamo indicazioni chiare in Kasper. Interessante è invece l'affermazione che « la teologia sistematica sente una certa simpatia » per una delle pras-

si possibili: quella che prevede « il rinvio del battesimo fino ad un'età, nella quale è già possibile un atto di fede conforme alla condizione del bambino » (p. 157).

La terza conseguenza è quella che sottolinea il simultaneo carattere di « istituzione pubblica » e di « spontaneità » (*Freiwilligkeit*) che è proprio di una Chiesa, alla quale si appartenga mediante la fede e il sacramento insieme. Di questa immagine della Chiesa quale « istituzione di libertà » — trasparente il riferimento a Metz, per altro espressamente citato (p. 159) — Kasper sottolinea la particolare necessità di un'epoca qual'è quella presente, nella quale « la libertà individuale è minacciata in misura spaventosa da istituzioni anonime e strapotenti » (p. 158). Le conseguenze « concrete » di quest'immagine non sono indicate, anzi, addirittura sono dichiarate « tanto poco anticipabili quanto il futuro della storia in genere » (p. 159). Essa però offre un « criterio euristico » per un ordinamento pastorale concreto, che solo attraverso il piccolo e faticoso lavoro quotidiano può essere progressivamente trovato.

Nel complesso ci sembra di poter riconoscere come merito del contributo di Kasper quello di aver tracciato le linee schematiche di una possibile teologia del battesimo, la quale non elude l'essenziale passaggio attraverso una riflessione antropologica. A questa riflessione è chiesto in particolare di chiarire le strutture fondamentali della fede quale modalità incancellabile dell'esistenza umana; la struttura quindi della religione, e addirittura il necessario riferimento della religione ad un evento storico, ad un « kerygma ». Quanto al merito della riflessione antropologica concretamente svolta da Kasper, se ne può rilevare per un lato l'estrema laconicità, e per l'altro il decisivo debito nei confronti del pensiero di Rahner — al quale quindi occorre rivolgersi per conoscere i meriti e i problemi aperti dalla filosofia religiosa sottesa al contributo ⁽⁶⁵⁾.

La tesi centrale della teologia del battesimo proposta è quella che fa del battesimo stesso una determinazione intrinseca, strutturalmente necessaria (salva la sua concreta configurazione dipendente dall'*Einmaligkeit* di Gesù Cristo), della fede cristiana. Il carattere solo allusivo della fondazione teoretica di questa tesi fa sì che risulti difficile derivarne le conseguenze in ordine ad una riflessione teologico-pratica: riflessione per la quale pure è formalmente previsto lo spazio.

4. P. Schoonenberg

Il contributo di P. SCHOONENBERG, *Theologische Fragen zur Kindertaufe*, affronta in maniera più immediata, almeno nelle intenzioni formalmente dichiarate, le questioni di carattere pastorale obiettivamente poste dalla prassi del pedobattesimo. Il problema avanzato è quello dei vantaggi e degli svantaggi rispettivi di due « ideali »: quello del pedo-

(65) Per una panoramica recensione delle critiche rivolte alla complessiva impostazione filosofico-trascendentale dell'antropologia (e quindi della filosofia religiosa, e della stessa teologia informata alla « svolta antropologica ») di Rahner si veda P. EICHER, *Die Anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag, Freiburg, 1970, pp. 92-110, e per il giudizio sintetico dell'autore, pp. 411-415.

battesimo seguito da una corrispondente educazione cristiana, e quello di un'educazione cristiana, comunque imprescindibile, al cui termine soltanto si pone il battesimo come libera e consapevole scelta ⁽⁶⁶⁾. Di fatto però la rassegna della discussione precedente, protestante e cattolica, costringe Schoonenberg a dedicare la metà dell'articolo ad una ripresa degli argomenti propriamente dogmatici, che presumerebbero di risolvere la questione pastorale a priori — e cioè a prescindere da ogni valutazione di opportunità storico-concreta.

Contro il grande argomento « cattolico » in favore del pedobattesimo, quello del peccato originale, Schoonenberg si appella alla sua nota tesi, che fa del peccato originale « non uno stato di peccato paragonabile a quello insorto a seguito di precedenti peccati della persona stessa, ma uno stato nel quale la persona è sottoposta all'influsso di peccati di altre persone, dal passato, nel presente e per il futuro » (p. 128). Ora il rimedio a tale stato non è il solo battesimo, ma più comprensivamente l'accoglienza nella Chiesa; sia per l'aspetto del « perdono » che per quello della « grazia », il battesimo dei bambini è giudicato come non concluso, ma intrinsecamente connesso a questo più disteso processo di accoglienza nella Chiesa, il quale non potrà compiersi senza la partecipazione libera dell'interessato.

Contro l'argomento privilegiato da certa teologia evangelica in favore del pedobattesimo, e cioè quello ch'esso sarebbe più esplicito segno della *gratia praeveniens* di Dio che perdona, Schoonenberg ripropone la riflessione già da lui svolta sulla necessità di superare il modello « concorrenziale » nel pensare i rapporti Dio-uomo.

L'argomento centrale che dev'essere chiarito, per guadagnare i criteri di giudizio utili a risolvere la questione pastorale, è per Schoonenberg quello del rapporto tra Chiesa e battezzando, tra fede ecclesiale e bambino ancora non capace di fede propria. Vengono richiamate le solite considerazioni che inducono a pensare la fede della Chiesa non come « sostitutiva », e neppure solo come « rappresentante » la fede del bambino; ma in qualche misura e modo istitutiva della fede nel bambino ⁽⁶⁷⁾. Si tratta però secondo l'autore di una misura « minima »; in tal senso egli ritiene di poter sottoscrivere la tesi del primo Barth (1943), per il quale il pedobattesimo è un « mezzo sacramento » (p. 125). Sacramento « intero », e cioè forma paradigmatica alla quale occorre riferirsi per intenderne il senso, è il battesimo degli adulti; solo con riferimento ad esso potrà essere scorta la possibilità di principio e valutata la opportunità di fatto dello stesso battesimo ai bambini. Senza indicare in maniera esplicita e convincente le indicazioni necessarie di que-

(66) *Christsein ohne Entscheidung*, op. cit., pp. 108-128. Cfr. pp. 109-111: per altro nel primo paragrafo Schoonenberg aveva insinuato, in termini alquanto ambigui e sfuggenti, la dipendenza della stessa teologia (teorica) dalla prassi, specie per quanto riguarda l'argomento dei sacramenti: « Quando il teologo parla dei sacramenti, egli riflette soltanto su di una prassi già formata o in via di formazione » (p. 109).

(67) A proposito dell'« antropologia del bambino » a cui occorre in questo contesto fare riferimento, Schoonenberg ricorda in nota un'opera di A. Portmann. Sarebbe necessaria una rassegna critica dei molti studi sull'umanità del bambino, che i teologi tedeschi alternativamente ricordano a conforto delle loro tesi, senza mai tentarne un'esposizione ed una valutazione approfondita.

sto giudizio, Schoonenberg ritiene che: « il pedobattesimo è legato ad una Chiesa quale si incontra in una società umana nella quale è per lo più il padre che prende decisioni per il figlio nelle situazioni umane più importanti; il battesimo degli adulti viceversa è legato ad una Chiesa quale si incontra in una società in cui i genitori e l'ambiente complessivo possono al massimo offrire i valori in maniera tale che ciascuno possa decidere poi personalmente nei loro confronti » (p. 126). Ora secondo Schoonenberg, non solo accade che la società di fatto si sviluppi nel senso che va dal primo al secondo modello, ma tale sviluppo s'è prodotto anche per influsso della Chiesa, e merita di sua natura l'approvazione e l'impegno conseguente della Chiesa.

Pur giudicando per il presente come più conveniente la libertà di scelta dei genitori, e quindi la pluralità delle prassi battesimali, Schoonenberg auspica chiaramente un futuro nel quale norma generale sarà quella del battesimo adulto.

La proposta pratica di Schoonenberg e le sue giustificazioni appaiono avanzate in maniera troppo sommaria, e lasciano aperti molti interrogativi. L'autodeterminazione dei figli è solo un guadagno della società moderna, o non è anche un aspetto della relativa impotenza dell'educazione familiare rispetto alla pressione dell'ambiente civile? In tal caso, non dovrebbe la Chiesa per certo aspetto opporsi ad un tale sviluppo? Ed è giustificata tale immediata trasposizione dei modelli civili di trasmissione dei « valori » ai modelli ecclesiali di trasmissione della fede? Quale giustificazioni potrebbero addursi per negare al bambino — già consapevole e pure non adulto ed autonomo — la possibilità di una piena partecipazione alla vita ecclesiale?

Ci pare troppo evidente la lacunosità della proposta di Schoonenberg, pure a prescindere da ogni valutazione di merito sulle tesi dogmatiche che la sottendono.

5. Critiche a « Christsein ohne Entscheidung »

J. Lotz in un articolo dedicato alla questione del pedobattesimo ⁽⁶⁸⁾ intende confutare la tesi di coloro che ripudiano il pedobattesimo in nome del requisito della « decisione personale » quale condizione di un battesimo vero. L'unica opera citata in questo senso è appunto quella curata da W. Kasper e da noi esaminata: appare chiaro ch'essa è citata a sproposito.

Ma indipendentemente da questo equivoco obiettivo polemico l'articolo di Lotz appare poco convincente.

Per la massima estensione esso è dedicato allo sviluppo dei presupposti antropologico-filosofici che rendono comprensibile e legittima l'educazione cristiana ed in genere l'anticipazione delle decisioni del figlio da parte dei genitori e degli educatori in genere: termini di questa argomentazione quelli « esistenzialistici » (Kierkegaard e Heidegger vengono ripetutamente citati), che mostrano come la « decisione personale » umana supponga sempre elementi non-personali, e più precisamente pre-

(68) *Zur Frage der Kindertaufe*, « Trierer Theologische Zeitschrift » 80 (1971) 110-121.

personali, che la libertà assume come propri. La condizionatezza, e quindi anche la « limitatezza », della libertà umana è strutturale. Ma il passaggio al tema del battesimo appare non convincente: esso è effettuato infatti semplicemente assimilando la « nuova nascita » battesimale alla prima « nascita » umana, che è per eccellenza decisione dei genitori per i figli:

« In generale i sacramenti sono ordinati ai fondamentali dati di fatto dell'esistenza umana come nascita, nozze e morte. In corrispondenza a ciò non solo la nascita, ma anche la ri-nascita è realizzata per il bambino pre-personalmente, i genitori dispongono insieme dell'ingresso dei figli nella vita umana così come nella vita divina ». (p. 119)

Come possa tenere questa posizione appare poco perspicuo, soprattutto alla luce della sua successiva ammissione:

« ... sebbene le più recenti concezioni del peccato ereditario mostrino con diritto che esso diventa virulento a danno del singolo solo in forza delle decisioni proprie dell'uomo ». (*ibid.*, è citato in nota K. H. WEGER)

Corrispondentemente alla concezione piuttosto meccanica e non personalistica della giustificazione del battesimo sopra indicata, Lotz ritiene che occorra « osare » il battesimo anche senza la certezza della successiva educazione cristiana (e certo su questo si può consentire, che « certezza » assoluta mai può darsi), appellandosi al motivo che il battesimo realizza quella orientazione del figlio a Dio, « nella sua profondità più interiore », che pone le premesse per la successiva educazione cristiana. All'accusa di « feticismo » risponde in nota (p. 120) con l'argomento che « già la vita spirituale in genere non consiste solo negli atti ».

Ma, ripetiamo, tutto questo dice troppo (nel senso di supporre troppo pacificamente l'« efficacia » del battesimo a prescindere da qualsiasi *opus operantis*) e troppo poco (nel senso che la possibilità/necessità del « pre-personale » non può essere immediatamente argomento positivo per l'opportunità del pedobattesimo; se mai si toglie così un'obiezione).

La recensione del volume curato da Kasper che segue immediatamente sullo stesso numero della rivista a firma di B. FISCHER (pp. 122-125) è certo molto più cauta e differenziata della generica insinuazione di Lotz: espressamente Fischer riconosce che le posizioni dei singoli collaboratori del volume sono diverse e che comunque non si tratta in nessun caso dell'antico argomento « illuministico » che chiede la decisione personale in ogni caso quale condizione di legittimità del battesimo.

Tuttavia il recensore constata l'opportunità dell'indicazione pratico-pastorale emergente dai due contributi (innominati) di Schoonenberg e Kasper:

Una coesistenza, che sempre più si allarghi, di battezzati e bambini « della decisione » non battezzati all'interno di una comunità locale, magari all'interno di una medesima famiglia (la quale sia stata guadagnata all'ideologia della decisione dopo il battesimo del primo bambino) rappresenterebbe un insopportabile appesantimento della vita comunitaria e familiare. Rapidamente si verrebbe ad una discri-

minazione tra genitori « non illuminati », che fanno battezzare « ancora » i loro bambini, e genitori « illuminati », che non lo fanno più. (p. 124)

Distinguiamo in queste affermazioni la pertinenza del rilievo propriamente pratico-pastorale, del rilievo cioè che sottolinea la difficoltà a sostenere e a giustificare presso i bambini la loro condizione diversa in rapporto al battesimo, dalla descrizione tendenziosa (*Entscheidungsideologie*) dalla tesi confutata. Tale tendenziosità, che riconduca praticamente le tesi di Schoonenberg e Kasper alle tesi di coloro che negano la legittimità di una pre-decisione dei genitori per i figli, riappare subito dopo. Pur riconoscendo che questi autori affermano in ogni caso — sia che si scelga il battesimo alla nascita, sia che lo si rimandi a poi — la necessità dell'educazione, Fischer aggiunge:

Ma l'obiezione di « manipolazione » alla quale gli autori nominati intendono sottrarsi con la loro tesi favorevole alla libera determinazione dei genitori, non vale per l'una soluzione come per l'altra? Mentre il diciottenne nell'un caso accusa: Perché mi avete fatto battezzare da bambino?, l'altro dice: Perché mi avete riempito continuamente le orecchie con la faccenda del battesimo? (p. 124)

La prassi del rinvio è quindi ripudiata con l'espressione già usata da Barth per il pedobattesimo: *tief unordentliche Praxis* (p. 125), mentre è raccomandato al Sinodo tedesco di scegliere la via del « pedobattesimo selettivo », secondo il criterio della garanzia in ordine alla futura educazione dei figli.

L'articolo di G. B. SALA che già abbiamo citato ⁽⁶⁹⁾ approfondisce due punti essenziali del dibattito sul pedobattesimo: il primo teorico — e tipicamente « cattolico » — riguarda i presupposti filosofico-antropologici generali che consentono la giustificazione di principio del pedobattesimo; il secondo invece riguarda la questione più propriamente teologica, e teologico-pratica, della concreta prassi battesimale della Chiesa attraverso i secoli.

I presupposti filosofico-antropologici della pensabilità del pedobattesimo come scelta non oppressiva della libertà sono gli stessi che legittimano in generale l'educazione, e cioè il complesso di scelte umane adulte che anticipano e suscitano — o quanto meno incrementano le possibilità de — la scelta personale del minore. Queste condizioni sono esposte da Sala riprendendo i correnti termini dell'analisi esistenzialista (J. Lotz in specie): la libertà umana non è « assoluta », ma possibilità e misurata da presupposti (pre-personali) d'ordine materiale e culturale. Per quanto riguarda i presupposti di carattere culturale, occorrerà preoccuparsi che il pre-personale sia solo non (ancora) — personale e non anti-personale; ma non è pensabile l'obiettivo del totale de-condizionamento culturale dell'essere essenzialmente culturale che è l'uomo (p. 13).

Ulteriormente, Sala introduce — connettendosi alla riflessione più recente di B. Lonergan — un abbozzo di analisi delle differenziazioni degli « schemi di coscienza » nel variare delle culture. La nozione di « schema di coscienza » è molto indeterminata in Sala: essa indica

(69) Cfr. sopra n. 50.

« strutture » invarianti, proprie degli individui o delle culture (è questo un primo aspetto di genericità della nozione), che organizzano coerentemente gli atti coscienziali singoli e permettono quindi la continuità storico-spirituale.

La nozione è impiegata da Sala però solo per distinguere due « schemi » culturali, quanto mai comprensivi e ancora una volta generici, come lo schema di coscienza « individuale » e quello « collettivo » o « comunitario » (corrispondenti alle due fasi definite dall'*Achsenzeit* di K. Jaspers). Lo schema collettivo è quello dei « primitivi ». Ora la cultura giudeo-ellenistica conosceva una presenza e un'incidenza dello schema « collettivo » molto maggiore a quella attuale — pur non essendo cultura « primitiva ». Questo consentirebbe di comprendere i battesimi generali dell'*oikos* negli Atti (p. 17), come quelli collettivi dei Franchi di Clodoveo (p. 19).

Notiamo come sia indubbiamente plausibile l'associazione del pedobattesimo (o dei battesimi di massa agli adulti) alla cultura « corporativa » dei tempi: ma riconoscere quest'associazione non può *ipso facto* significare legittimarla sotto il profilo cristiano: se è vero che dall'inizio della sua storia il cristianesimo si propose come religione sorprendentemente *non* connessa ad una cultura, ad un'appartenenza civile determinata, non si può senz'altro inferire dalla cultura « corporativa » dell'epoca la legittimità del pedobattesimo.

Nella seconda parte dell'articolo dedicato alla questione teologica, Sala utilizza le precedenti acquisizioni filosofico-antropologiche per giustificare i dati della tradizione pratica cristiana (che per lui sono quelli scaturiti dagli studi di J. Jeremias). Ma venendo poi al tempo presente — inconsequentemente rispetto alla premessa — non considera in nessun modo la variazione di « schema di coscienza » prodottasi con l'epoca moderna, e giustifica il pedobattesimo anche per l'oggi in base a considerazioni propriamente teologici:

Il fatto che la conversione e il battesimo di un adulto nella Chiesa primitiva si prolungavano nel battesimo dei bambini ci attesta, al di là di fattori culturali propri dell'epoca, la consapevolezza che i primi fedeli avevano del carattere non meramente individuale della salvezza cristiana. (p. 34)

Ma in base a che cosa si afferma che quel fatto attesta proprio questo anziché altro?

Gli argomenti usati da Sala contro i fautori del battesimo rimandato all'età adulta — o i presunti fautori di tale tesi (si tratta degli autori di *Christsein ohne Entscheidung*) — ripropongono quelli di B. Fischer, già da noi esaminati.

6. J. Ratzinger

Abbiamo visto sia in Lehmann che in Kasper — in misura minore anche in Schoonenberg, che per altro appare più impegnato sul fronte interconfessionale — la preoccupazione di svolgere un'argomentazione filosofico-antropologica capace di conferire plausibilità all'idea di una

fede già presente, incoativamente, nel bambino, e non semplicemente attribuita giuridicamente (*fides aliena*) a lui.

Ma insieme questi autori sottolineano come la fede del bambino sia solo un « grado minimo » di essa. La fede ha gradi, conosce un processo, mai compiuto certo, ma nel quale pure si suppone possibile individuare momenti qualificati distinti: come l'*initium* e quella maturazione per la quale essa è capace di esprimersi come decisione personale.

L'idea di itinerario, di processo di conversione, di battesimo come « via » e non come atto puntuale, conosce sviluppi più espliciti nella direzione dei suoi fondamenti ecclesiali nell'articolo di J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa* ⁽⁷⁰⁾, mediante la definizione della idea di « catecumenato » quale momento costitutivo del battesimo.

L'argomentare di J. Ratzinger — rapido e solo allusivo, come può consentirlo la forma dell'articolo — procede all'assunzione che la forma dialogica della professione di fede battesimale (secondo la *Traditio apostolica*, e in generale comune fino al IV o V secolo) manifesti un aspetto essenziale del battesimo: tale aspetto è quello per cui la fede è appresa, ma insieme è professata come decisione personale.

La professione personale di una fede appresa — che conosce dunque un soggetto ecclesiale precedente il soggetto personale — suppone « un lungo processo di apprendimento », che non è da intendere solo intellettualisticamente, ma esistenzialmente:

Non basta studiare (la formula di fede battesimale) e capirla come un testo, essa deve anche essere esercitata come espressione di una linea esistenziale. I due aspetti si condizionano a vicenda: la parola mostra il proprio significato solo nella misura in cui si segue la via a cui si crede e viceversa la via si manifesta solo a partire dalla parola. Ciò significa che, tramite la professione battesimale, l'intero catecumenato si inserisce nel battesimo; ed essendo la professione di fede elemento essenziale di questo sacramento, anche il catecumenato diventa una parte. (pp. 30 s)

Ratzinger trova una conferma di questa tesi nel fatto che, a livello rituale, anche nella forma del pedobattesimo si volle integrare tutti gli elementi caratteristici del catecumenato antico.

La separazione tra rito e processo esistenziale di conversione

« ha avuto anche qui un effetto disastroso: ha condotto alla ritualizzazione del sacramento e alla dottrinalizzazione della parola, mascherando così un'unità che fa parte delle realtà fondamentali del cristiano ». (p. 31)

Il trascendimento del battesimo, del momento rituale-celebrativo, al momento complessivo del catecumenato realizza il trapasso dell'idea di battesimo a quella più comprensiva di « iniziazione cristiana », nel nostro vocabolario.

Il carattere ecclesiale del processo di conversione cristiana, e al di là del soggetto-chiesa l'iniziativa divina di tale processo, l'iniziativa divina che produce il soggetto chiesa, giustifica ed esige la « anticipazione » delle decisioni future del bambino da parte dei genitori che ne hanno la « rappresentanza »; decidendo per la vita del bambino i genitori han-

(70) « Communio » 27 (1976) 22-39.

no l'onere di decidere anche per un senso della vita del bambino che la giustifichi come un dono e non come un onere. Tale « pre-decisione » non è arbitrio, proprio perché è fede, è risposta all'iniziativa di Dio.

Ratzinger risuscita le formule antibarthiane di Schlink e di De Ru, che per altro non sono qui ricordati:

Il fatto che con il battesimo avviene in noi qualcosa di obiettivo, al di là delle nostre decisioni e dei nostri desideri, risulta *particolarmente chiaro* nel caso dei bambini (p. 37, sottolineatura nostra).

Sicché è supposto che la scelta del pedobattesimo sia la scelta ovvia e incontestabile, quando si comprende il senso del battesimo:

La controversia sorta intorno al battesimo dei bambini è un sintomo di come noi oggi abbiamo perso di vista l'essenza della fede, del battesimo e della appartenenza alla Chiesa. (p. 39)

In realtà queste affermazioni sono affette da un vizio logico. Esse valgono se riferite all'ovvietà della pre-decisione della fede dei genitori, e quindi dell'educazione cristiana ed ecclesiale dei figli: ma non valgono in alcun modo immediatamente se riferite alla celebrazione puntuale del sacramento. Non è detta una parola a giustificazione del fatto che questa celebrazione — rinviante e integrante in sé l'intero processo catecumenale — *possa* essere indifferentemente realizzata *prima* di quel catecumenato, o addirittura *debba* essere anticipata.

Questa omissione di Ratzinger gli impedisce conseguentemente di scorgere e prospettare lo stesso problema pratico-pastorale connesso, e che deve trovare in un riferimento alla complessiva figura storica della Chiesa, i criteri per la propria soluzione.

* * *

L'intento del nostro articolo non era quello di redigere un bilancio dei risultati raggiunti dal dibattito teologico-pratico sull'iniziazione cristiana; ma piuttosto quello di informare semplicemente su quel dibattito individuandone i problemi emergenti. Li ricordiamo qui sommariamente.

La prassi del battesimo ai bambini suscita oggi, nei paesi di tradizione cristiana, evidenti difficoltà, che ogni pastore ed ogni cristiano percepisce, seppure in maniera confusa ed indistinta.

Non convincente è la « teoria » — o l'insegnamento catechistico — in base alla quale il battesimo ai bambini tradizionalmente veniva giustificato, ed anzi imposto come dovere ai genitori cristiani. Si diceva: il bambino nasce in stato di peccato, tale da escludere dalla beatitudine eterna; a tale stato non può essere dato alcun altro rimedio che quello del battesimo; soprattutto in ordine alla eventualità di una morte precoce del bambino il battesimo appare dunque un obbligo imprescindibile. La fede personale e gli impegni etici conseguenti, normalmente richiesti quali condizioni previe del battesimo di un adulto, sono suppliti dalla fede della Chiesa. Non convincente di questa « teoria » è sia l'implicita ammissione che qualcuno possa essere escluso dalla possibilità della salvezza senza sua personale scelta, sia il carattere almeno appa-

rentemente estrinseco e giuridico dell'imputazione al singolo della fede della Chiesa.

Clamorosamente evidenti sono d'altro lato gli inconvenienti della situazione pratica generata dalla prassi tradizionale, nel contesto della mutata società: inconvenienti per quanto riguarda il rapporto che viene a determinarsi tra battezzati non credenti (sempre più numerosi) e Chiesa, tra essi e il messaggio cristiano in genere; inconvenienti anche per quanto riguarda l'immagine complessiva che la Chiesa dà di se stessa nell'attuale società.

Per tutti questi motivi — ed anche a motivo del credito che una parte della teologia protestante ha accordato alla critica del pedobattesimo — i dubbi nei confronti della legittimità di principio del battesimo ai bambini hanno acquistato una plausibilità socio-culturale di tale consistenza, da determinare presso alcuni teologi la persuasione che appunto la questione della legittimità di principio costituisca l'argomento di massimo impegno da parte della riflessione credente. Con questa persuasione si può anche convenire. Tuttavia, anche ammesso che l'impegno massimo e logicamente previo della teologia contemporanea a proposito dell'argomento battesimale debba andare in quel senso, non se ne può precipitosamente concludere che la soluzione dei dubbi di principio circa la legittimità del pedobattesimo possa senz'altro autorizzare la conferma della prassi tradizionale. Al contrario, la chiarificazione teorica circa la natura del sacramento, evidentemente imposta dal compito di togliere quei dubbi, dovrebbe per se stessa condurre ad una riflessione sul rapporto tra fede della Chiesa e fede personale, tra sacramento e impegno etico, tra Chiesa e situazione antropologica del bambino; questa riflessione d'altra parte dovrebbe offrire i criteri di giudizio in base ai quali valutare l'opportunità o rispettivamente la non opportunità del battesimo ai bambini.

Di fatto accade che la teologia più recente affronti questi temi, ma ancora in termini estremamente formali ed indeterminati: tali da consentire forse la confutazione delle obiezioni di principio nei confronti del pedobattesimo, ma non sufficienti a consentire il passaggio alla considerazione teologico-pratica, attenta alla concreta situazione nella quale deve realizzarsi la missione evangelizzatrice della Chiesa. Sicché permane una certa distanza tra riflessione teologica teoricamente impegnata e riflessione pastorale.

Da un approfondimento dunque della teologia del battesimo occorre attendere i suggerimenti che consentiranno di impostare in maniera meno arbitraria e sfuggente le stesse questioni pratiche dell'iniziazione cristiana nella nuova epoca che stiamo vivendo.

GIUSEPPE ANGELINI

Facoltà Teologica Italia Settentrionale - Milano