

PRASSI BATTESIMALE ED IMMAGINE DI CHIESA: ASCOLTO DELLA TRADIZIONE

Premessa

Il dibattito teologico contemporaneo sul pedobattesimo ha messo in luce quanto ampia ed articolata sia la problematica al riguardo. Essa include almeno due aspetti fondamentali: per un verso il problema sollevato dal pedobattesimo non è disgiungibile dal problema più ampio circa la natura e la struttura dell'intero processo di iniziazione cristiana di cui il pedobattesimo è parte. È questo l'aspetto teologico-teorico. Per un altro verso, ed è il secondo aspetto fondamentale, il problema del pedobattesimo non è disgiungibile dalla figura complessiva di chiesa che la prassi del pedobattesimo tende a riprodurre o/e dalla quale essa stessa dipende come una sua particolare espressione.

Ritroviamo qui, a proposito di pedobattesimo, una distinzione metodologica preziosa quando si voglia interrogare ed ascoltare la tradizione sacramentaria della chiesa: e cioè la distinzione abbastanza nitida teoricamente tra teologia dommatica e teologia pratica. La teologia dommatica si interroga sulle verità cristiane che una determinata prassi sacramentaria della chiesa contiene; la teologia pratica invece si interroga sulla prassi cristiana, su quello che la chiesa ha fatto in passato o dovrebbe fare al presente analizzato sotto il profilo della missione storica della chiesa in una determinata epoca.

Appare a questo punto evidente come la duplice prospettiva sopra ricordata del problema del pedobattesimo, quella teologico-domatica e quella teologico-pratica, debba congiuntamente comandare l'ascolto della tradizione e quindi la ricerca storica: comandare non tanto nel senso di chiedere alla storia la giustificazione di tesi già prestabilite a priori sul piano dommatico o di modelli a priori di prassi battesimale, ma nel senso di interrogare la storia seguendo prospettive e chiavi di lettura più adeguate: quelle appunto che raccolgono per un verso la storia dell'intero processo di iniziazione cristiana interrogandosi sulla natura e verità globale di tale prassi e per un altro verso pongono esplicita attenzione al rapporto tra prassi di iniziazione cristiana e missione storica della chiesa in una determinata epoca.

Dobbiamo tuttavia registrare un fatto: la letteratura dedicata allo studio positivo della iniziazione cristiana, anche quella più recente, facilmente appare catturata dalla prospettiva teologico dommatica (pole-

mica o apologetica nei confronti del pedobattesimo), scavalcando troppo precipitosamente la prospettiva teologico-pratica. Emblematico a questo proposito l'andamento del dibattito contemporaneo sul pedobattesimo, in particolare la polemica Barth-Schlier, che ancora recentemente trova eco nel saggio italiano di P. A. Gramaglia e nel dibattito da esso riacceso (1).

L'assunzione della prospettiva teologico-pratica appare invece scarsamente svolta nella attuale letteratura e giustifica perciò questo nostro tentativo di contributo.

A questo scopo ci sembra imprescindibile una ricerca storica sulla prassi di iniziazione cristiana nel primo millennio della chiesa in quanto questo periodo registra una variazione di prassi e un adattamento alle diverse epoche assai interessanti sotto il profilo teologico-pratico: e cioè sotto il profilo del compito di intendere la prassi di quei secoli come espressione di un progetto storico di chiesa, e non solo e non sempre di una teoria teologica relativa al battesimo. Nessuno nega tuttavia le difficoltà di una ricerca di questo genere. Oltre tutto occorre considerare come la tradizione battesimale di quei secoli che intendiamo privilegiare nella nostra ricerca non conoscesse la distinzione tra teologia pratica e teologia dommatica e si riferisse abbastanza ovviamente alla prassi sacramentaria via via vigente per parlare anche in linea dottrinale dei singoli sacramenti. Ciò non toglie che la distinzione tra interesse teologico-teorico e teologico-pratico, sotto il profilo formale sopra suggerito, sia possibile, anzi doverosa.

Dovendo infine coprire un arco assai ampio di ricerca storica quale si presenta la tradizione battesimale del primo millennio della chiesa e dovendo d'altra parte limitarsi qui ad un contributo necessariamente contenuto nelle sue proporzioni cercheremo di offrire qui più che altro alcune prospettive di ricerca ed insieme riflettere su alcuni dati significativi sia per la ricostruzione della prassi antica di iniziazione che per la determinazione storico-pratica della immagine di chiesa da essa espressa o riflessa (2).

1. *La coesistenza e la correlazione di battesimo degli adulti e battesimo dei bambini*

Circa la prassi antica di iniziazione cristiana si sono andati moltiplicando gli studi di analisi e di ricerca storica in questi ultimi anni. Per soffermarci a quelli di carattere meno settoriale e più invece di carattere

(1) GRAMAGLIA P. A., *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*, Brescia 1973. Per il dibattito da esso riacceso cfr. il simposio su una prassi millenaria organizzato da « Studia Patavina » il 15-6-1974 su cui la rivista informa nel suo numero 3 (1974) 511-585 e così pure CAPRIOLI A., *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*: Sc. Catt. 6 (1974) 475-484.

(2) Si presuppone in questo articolo tutto un lavoro di analisi e di ricerca storica sulla prassi di iniziazione antica e sulla sua interpretazione esposto durante un corso interdisciplinare alla Facoltà dell'Italia settentrionale di Milano durante l'anno accademico 1977-78 che verrà prossimamente pubblicato. L'analisi e ricerca storica prendeva in considerazione la prassi di iniziazione cristiana nella chiesa del primo millennio e nei vari contesti ecclesiali locali (chiese delle origini, chiesa romana, chiesa africana, chiesa della Spagna e delle Gallie).

generale sull'intero arco del periodo storico che qui ci interessa dobbiamo ricordare gli studi di STENZEL A. ⁽³⁾, MAERTENS TH. ⁽⁴⁾, KRETSCHMAR G. ⁽⁵⁾. È possibile ricavare al nostro scopo due dati particolarmente significativi.

a. Un primo dato riguarda innanzitutto la *coesistenza* per così dire di due forme celebrative o perlomeno di due maniere di praticare il battesimo: quella implicante un catecumenato più o meno lungo tra la domanda del battesimo e l'atto battesimale vero e proprio, quest'ultimo normalmente collocato in data fissa, a Pasqua; e quella per così dire « abbreviata », che non implicava il catecumenato o comunque lo riduceva ad un rituale sommario e introduttivo all'atto battesimale vero e proprio che poteva avere luogo ogni giorno dell'anno, su richiesta del singolo convertito e particolarmente diffusa nel caso di necessità e pericolo di morte, ma anche per altre ragioni, come vedremo. Questa pluralità e coesistenza di prassi sembra già presente nelle comunità neotestamentarie, soprattutto se si pensa ai diversi contesti giudeo cristiano e pagano-cristiano in cui doveva venire praticato il battesimo. L'immagine universalista del battesimo emergente dai battesimi collettivi di Pentecoste (At. 2) estesi a credenti provenienti dalle diverse nazioni e quindi l'universalità della salvezza a cui il battesimo introduce cara alla teologia dell'autore degli Atti non deve necessariamente far pensare anche ad una uniformità della prassi battesimale nei vari contesti ecclesiali concreti. Scrive lo Schnackenburg: « I battesimi in massa che si ebbero nella prima festa cristiana di Pentecoste (At. 2,41), l'aggiungersi "quotidiano" di nuovi membri alla comunità (At. 2,47), lo sbrigativo battesimo del centurione pagano Cornelio e dei pagani che si trovano presso di lui (At. 10,44-48) ed altri singoli casi descritti negli Atti (cfr. At. 8,36-38; 9,18; 16,15.33; 18,8) inducono alla formazione di idee sbagliate. Anche nei passi citati si presuppone che i beneficiari del battesimo ricevessero la Parola (At. 2,41; 11,1; cfr. 18,14) cioè che avessero confidenza col messaggio cristiano e lo comprendessero nella fede... L'istituzione di un catecumenato deve aver avuto un avvio molto remoto » ⁽⁶⁾. Anche se resta vero quanto afferma Houssiau che parlando di catecumenato nel NT non si deve intendere una istruzione completa e sistematica sui contenuti dottrinali della fede data prima del battesimo. Tale insegnamento doveva piuttosto seguire al battesimo come compo-

(3) STENZEL A., *Die Taufe. Eine geschichtliche Erklärung der Taufliturgie*. Innsbruck 1958 (trad. ital. *Il Battesimo*. Alba 1962). Cfr. anche dello stesso autore: *Die Kindertaufe im Licht der Liturgie Geschichte*, in « Christsein ohne Entscheidung » (Mainz 1970) 96-107.

(4) MAERTENS TH. *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*. Bruges 1962.

(5) KRETSCHMAR G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in « Liturgia » V (Kassel-Wilhelmshöhe 1970) 1-348. Un breve ma sintetico studio dello stesso autore è: *Taufbrauch und Tauftheologie in der alten Christenheit*, in MOLINSKI W., *Diskussion um die Taufe*. München 1971, 37-76.

(6) Questa tesi di SCHNACKENBURG R. è espressa in un recente contributo dell'autore al dibattito sul pedobattesimo in campo tedesco, a cura di MOLINSKI W., *Diskussion um die Taufe*. München 1971, 15-36 (trad. ital. in « La vita cristiana ». Egesis in progresso e mutamento, 365-385). Favorevole a questa tesi era già il MAERTENS, o.c., 51 s. Lo STE ZEL invece, o.c. 48, si dimostra più cauto.

nente essenziale dell'intera vita cristiana ⁽⁷⁾. L'attitudine iniziale richiesta per accedere al battesimo da parte del candidato è piuttosto una fede ed una conversione iniziale: certamente una fede ed una conversione esplicita, non clandestina, accertata anche esternamente ma non necessariamente anche una fede dottrinale completa ed una pratica dei comandamenti che sono invece il frutto del continuo insegnamento della chiesa e dell'azione interiore dello spirito lungo l'intera vita cristiana ⁽⁸⁾.

La coesistenza di due forme celebrative è esplicitamente testimoniata da Tertulliano. Prassi normale è quella del battesimo celebrato una volta all'anno durante la veglia pasquale o nel tempo pasquale successivo. Tertulliano insiste su questa data anche se conosce e non condanna altre prassi di battesimo in qualsiasi giorno ed ora dell'anno in quanto — come egli afferma — la data di Pasqua interessa la solennità non per sé la grazia ⁽⁹⁾. Questa distinzione « solennitas-gratia » con tutta probabilità doveva costituire la risposta all'interrogativo circa il valore di un battesimo dato d'urgenza al di fuori del normale contesto di catecumenato. Ciò lascia supporre che la « solennitas » del battesimo a Pasqua non fosse solo una questione di date ma di struttura stessa della disciplina battesimale. Battesimo « solenne » era il battesimo collocato a Pasqua al termine del processo catecumenale che forse per la prima volta in Tertulliano appare già organizzato ⁽¹⁰⁾.

b. Il secondo dato riguarda la *correlazione* tra battesimo degli adulti e battesimo dei bambini: la dipendenza cioè del pedobattesimo, sotto il profilo della sua struttura celebrativa concreta, dalla prassi rituale degli adulti, sia pure con possibilità di variazioni ed adattamenti particolari. Normale quindi, nel senso di « normativo » anche nel caso di bambini, il ricorso al battesimo nella sua forma « solenne », eccetto ovviamente il caso di necessità e di pericolo di morte.

Questo secondo dato si profila come estremamente interessante e non sempre tenuto nella dovuta considerazione nell'attuale dibattito. È il caso ad esempio dello Stenzel il quale, nell'intento di ricostruire già prima del concilio e della attuale riforma liturgica il battesimo degli adulti nella sua struttura ed articolazione antica recuperando il catecumenato per gradi, disteso nel tempo, concludeva che per il battesimo dei bambini invece non ci fossero ragioni storiche per fare diverso: l'ordo battesimale concepito come un ordo continuo, eseguito senza interruzione, poteva sostanzialmente rimanere. Stenzel proponeva solo qualche modifica nelle interrogaciones fidei e rinunce che si rivolgevano direttamente ai bambini come se fossero in grado di rispondere lasciando cadere questa inutile « fictio » e indirizzandole invece ai genitori e

(7) HOUSSIAU A., *Indications bibliques sur la pastorale de baptême*: Maison-Dieu 110 (1972) 7-15 (è il contributo richiesto all'esegeta dall'episcopato francese per l'assemblea di Lourdes 1971 dove viene presa posizione critica nei confronti delle esperienze di battesimi a tappe, differiti ecc.).

(8) HOUSSIAU cita Matteo 28,19: « andate dunque e fate miei discepoli tutte le genti, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutte le cose che vi ho comandato ».

(9) Cfr. De Baptismo 19 (Sources chrétiennes 35, 93-94).

(10) Cfr. Introduction di REFOULÉ R. F.: ibid. 32.

padrini, come effettivamente si è mosso il nuovo rituale ⁽¹¹⁾. In realtà però Stenzel disattendeva, ci sembra, il dato storico. L'ordo continuato, senza interruzione, anche nel caso dei bambini non deve essere stata l'unica forma di celebrazione: accanto a quella per così dire abbreviata indubbiamente in uso nel caso di necessità e di pericolo di morte non doveva mancare quella per così dire più distesa a comprendere momenti rituali e catechetici distinti almeno durante il periodo quaresimale per concludersi con l'atto battesimale propriamente detto solo a Pasqua, come per gli adulti. Stenzel non sembra aver condotto una completa ricerca storica sotto questo profilo.

Più attenta sotto questo profilo è invece la ricerca storica del MAERTENS in particolare quando tratta della prassi degli scrutini quaresimali e della « traditio-redditio » del simbolo di fede, della preghiera come momenti rituali e catechetici per i genitori e padrini ⁽¹²⁾. Il De Latte recentemente ha confermato questo dato ricostruendo il rituale battesimale nella chiesa di Ippona al tempo di Agostino e concludendo che globalmente considerato lo stesso rituale come norma doveva riguardare gli adulti ed i bambini, anche se ovviamente doveva comportare qualche problema di adattamento ⁽¹³⁾. Non è un caso del resto che la chiesa per lunghi secoli fino alla attuale riforma liturgica non abbia mai pensato di creare un rituale battesimale apposito per i bambini ma abbia sempre mantenuto tale e quale, adattandolo ai bambini, lo stesso rituale degli adulti: particolarmente sensibile a questa tradizione era la chiesa romana che ha voluto a lungo richiamare l'uso del battesimo solenne a Pasqua anche nel caso dei bambini alle altre chiese della Spagna e della Gallia ⁽¹⁴⁾. Anche il rituale continuato che finirà poi per prevalere con l'epoca medievale non sarà che un rituale battesimale di adulti abbreviato, comprendente ad esempio riti chiaramente di origine catecumenale. Certamente questa prassi di dare subito il battesimo, senza attendere la Pasqua, usando del rituale per così dire abbreviato è molto antica. Già Cipriano nella famosa lettera di risposta al vescovo Fido che lo interrogava sulla opportunità di amministrare il battesimo ai bambini entro gli otto giorni dalla nascita impegnava tutta la sua autorità di metropolita a favore di una tale prassi; ma non si potrà negare il carattere eccezionale e singolare di una tale prassi se si pensa alle circostanze che sembrano via via raccomandarla quali il pericolo di morte (la lettera di Fido è contemporanea ai vari episodi di peste del 252 che avevano mietuto vittime soprattutto tra i bambini!) e, forse, anche interpretazioni rigide della salvezza del bambino senza il battesimo oltre

(11) « Sia riveduto il rito del battesimo dei bambini e sia adattato alla loro reale condizione » (Costituzione liturgica 67). STENZEL, o.c., 338.

(12) MAERTENS TH., o.c., 231-279, soprattutto 274-279.

(13) DE LATTE R., *S. Augustin et le baptême des enfants*: Quest Lit 287 (1975) 177-224; 288 (1976) 41-55. Cfr. anche lo studio precedente di BUSCH B., *De initiatione christiana apud S. Augustinum*; Roma 1939 (= tesi di laurea) pubblicata in: Ephem Lit 52 (1938) 159-178; 385-480.

(14) Almeno fino al secolo XII, soprattutto nella tradizione romana, continua la prassi del battesimo solenne a Pasqua e sussidiariamente a pentecoste e, in alcuni casi, viene esplicitamente motivata con la necessità di una catechesi previa almeno dei genitori. Cfr. FISCHER I. D. C., *Christian Initiation. Baptism in medieval West*, London 1955, 1-29.

che una certa politica ecclesiastica di contrapposizione ad usi e costumi pagani e alla propaganda delle sette eretiche tipica della azione pastorale di Cipriano: in questa prospettiva il favore nei confronti del pedobattesimo « *quam primum* » nella chiesa d'Africa poteva avere lo scopo di sottrarre eventuali seguaci o discepoli alla religione pagana e alle sue pratiche superstiziose soprattutto esercitate nei confronti dei bambini appena nati come auspicio e garanzia di buona salute in particolare presso i ceti popolari, ed inoltre di contrastare il diffondersi di comunità eretiche particolarmente attive nel propagandare il pedobattesimo come forma di proselitismo ⁽¹⁵⁾. Resta comunque che questa prassi non costituiva l'unica forma di celebrazione e di interpretazione del pedobattesimo, nemmeno la forma normale, anche se statisticamente poteva essere e diventare quella più frequente.

2. L'orizzonte ecclesologico

La constatazione di una coesistenza di diverse prassi e la correlazione tra battesimo degli adulti e battesimo dei bambini porta immediatamente ad interrogarsi sulla natura ed il significato della prassi battesimale antica.

a. È innegabile il *significato* immediatamente *ecclesologico* che la prassi di iniziazione cristiana assumeva nella chiesa antica. Veramente essere battezzati significava venire alla chiesa, convertirsi, accogliere la fede della chiesa e quindi venire alla salvezza. Si veda pertanto in che senso la chiesa antica affermava la necessità del battesimo per la salvezza: da una parte la necessità del battesimo era intesa come assoluta, per ogni uomo, compresi i più piccoli (ed in questo senso i Padri leggevano Giov. 3,5 « *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non intrabit in regnum coelorum* »). Il venire alla fede e alla chiesa nel battesimo, come anche il partecipare alla eucaristia, obiettivamente coincidono con la salvezza, sono la salvezza. I Padri chiamavano semplicemente « *salus* » il battesimo e « *vita* » l'eucaristia. È la necessità stessa della redenzione di Cristo, della sua Pasqua che si attua nel battesimo e nell'eucaristia. Di conseguenza, staccarsi o essere staccati da essi è essere tagliato fuori dalla « *economia* » e quindi dalla positività del mondo, significava cioè restare ancora nel peccato; d'altra parte però tale necessità assoluta non era considerata « *astruendo* » dalle modalità concrete con cui la chiesa praticava l'iniziazione cristiana dei credenti. Normalmente tale necessità del battesimo era intesa come l'affermazione della necessità del battesimo insieme al catecumenato e seguito dalla confermazione e dalla partecipazione all'eucaristia. In altre parole la chiesa antica già con tutta probabilità con le comunità neotestamentarie ha visto necessariamente congiunto con l'atto battesimale propriamente detto una qualche forma di fondazione del processo di conversione e di formazione alla fede della chiesa. Non si dava battesimo normalmente, innanzitutto nel caso di adulti, senza che esso comportasse

(15) Cfr. CAPRIOLI A., *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*: Sc. Catt. 102 (1974) 782-783.

la congiunzione non puramente ab extrinseco di una qualche forma di iniziazione alla fede o alla decisione personale e pubblica di fede. Solo eccezionalmente come ad esempio in caso di necessità e pericolo di morte tale necessità assoluta del battesimo doveva essere affermata anche al di là delle modalità concrete di avvio del processo catecumenale di formazione alla fede congiunto normalmente con il battesimo. In questo caso la chiesa antica intendeva affermare la necessità del battesimo, cioè di diventare subito suoi fedeli e quindi salvati, anche se doveva rinunciare al catecumenato: non se ne vedeva infatti in questo caso la necessità e l'importanza come lo era invece per chi continuava questa vita, relativamente cioè agli impegni battesimali lungo questa vita.

b. Inoltre, nella chiesa antica se il battesimo era unico e definitivo, tale non era invece quel « battesimo continuo » che era la vita cristiana stessa. Da qui tutta una azione pastorale della chiesa antica tendente a mantenere viva questa coscienza battesimale. Veniva pertanto spiegato in questo senso il valore della quaresima e dell'ottava di Pasqua. Il luogo perciò in cui era prospettata la possibilità del battesimo per chi vi accedeva la prima volta era la continua ed ininterrotta vita battesimale della comunità ⁽¹⁶⁾.

Il battesimo aveva dunque luogo nella comunità e davanti alla comunità. Ciò significava che l'intera comunità svolgeva un ruolo di protagonista: senza per questo togliere nulla alla funzione propria e al valore specifico dei vari ministri ecclesiali implicati (vescovo, presbiteri, ma anche diaconi, catechisti, genitori e padrini) che insieme costituivano il « singulare ministerium baptismi » della chiesa. Innegabile quindi per la chiesa antica il principio di una solidarietà o maternità della chiesa non solo nei confronti degli adulti ma anche dei bambini, principio che ha portato quasi sicuramente già dalle comunità apostoliche alla prassi del pedobattesimo: principio di solidarietà tuttavia che non dice ancora immediatamente l'estensione e le condizioni di tale prassi che devono invece essere ricostruiti a partire dai vari contesti storici epocali.

3. *Variazioni epocali e locali della prassi antica*

La congiunzione con il battesimo di una qualche forma ed istituzione di iniziazione alla fede della chiesa quale un catecumenato capace di avviare e fondare la decisione personale e pubblica di fede ed inoltre l'affermazione in linea di principio di una qualche forma di partecipazione e di solidarietà della intera comunità cristiana al processo di iniziazione cristiana non costituiscono tuttavia uno schema fisso ed immutabile nell'arco del primo millennio da noi preso in considerazione. Anzi si dovrà parlare di variazioni e mutazioni cospicue della prassi della chiesa nelle varie epoche e nei diversi contesti locali: del sorgere ad esempio e successivamente della decadenza del catecumenato. L'individuazione delle probabili ragioni di queste variazioni e mutazioni, la de-

(16) CHAVASSE A., *Signification baptismale du Carême et de l'octave pascale*: MD 58 (1959) 27-38. Così pure B. BOTTE, *Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne*: Quest Lit Par (1953) 115-126.

terminazione degli influssi e dei fattori che possono aver determinato in concreto la prassi della chiesa e la sua evoluzione ci sembrano prospettive indubbiamente valide e preziose per la configurazione in concreto dell'orizzonte ecclesiologico della prassi antica di cui si andava precedentemente parlando.

A questo scopo è doveroso innanzitutto constatare come nell'arco del primo millennio l'accesso al battesimo assuma successivamente caratteristiche distinte che vanno dalla preparazione breve e sommaria dei primi due secoli alla istituzione di un vero e proprio catecumenato organizzato e strutturato nel tempo a partire dal terzo secolo fino al secolo quinto, ed infine alla progressiva ritualizzazione e pratica scomparsa del catecumenato antico e l'introduzione di una qualche forma di istruzione a partire dall'età di ragione che sarà tipica dell'epoca medievale. Vediamo in particolare queste varie tappe.

a. La prima tappa è collocata dallo Stenzel nei testi neotestamentari e nelle testimonianze per altro occasionali del secondo secolo: si arriva a constatare che il rituale originario doveva essere estremamente semplice. La chiesa all'inizio doveva solo prendere atto della fede e conversione di chi chiedeva il battesimo senza però istituire un vero e proprio catecumenato organizzato. Il battesimo poteva seguire subito dopo la predicazione del kerigma alla domanda dell'interessato come nei battesimi collettivi di Pentecoste. Compito della chiesa era innanzitutto quello della predicazione e della amministrazione del battesimo: compito questo innanzitutto dell'apostolo nella cui azione si raccoglieva l'azione dell'intera chiesa; la comunità non doveva intervenire che in un secondo tempo come luogo di vita cristiana e di ulteriore formazione alla fede. Dice testualmente lo Stenzel: « Sostenere che, durante il periodo missionario, si avesse una partecipazione cerimoniale della comunità al conferimento del battesimo significa pretendere troppo da quella situazione; tale partecipazione troverà posto nel rituale a suo tempo, perché la teologia del battesimo ha fin dall'inizio un indirizzo ecclesiologico e vede in esso non tanto la tavola della salvezza per il singolo, bensì il fattore dell'incremento numerico della chiesa (cfr. At. 2,41-47; 9,31)... Questo non desta affatto meraviglia in un tempo di espansione missionaria... Tutto quello che sappiamo di certo, si può descrivere così: la predicazione incontra un uomo dal cuore aperto; forse il missionario prende cura di lui in un successivo colloquio personale; egli è pronto a professare la fede che gli è stata annunziata, e quando il missionario lo giudica abbastanza preparato (dopo alcune ore? - dopo pochi giorni?) lo battezza sulla sua professione di fede » ⁽¹⁷⁾.

Solo in seguito, con il sorgere di comunità più stabili soprattutto nelle città caratterizzate dalla residenza di un vescovo e con lo svilupparsi di comunità eretiche particolarmente attive nel fare proseliti, anche l'accesso al battesimo viene seguito con maggior cura e con un apporto più diretto della comunità. Non c'è ancora l'istituzione vera e propria di un catecumenato organizzato, ma solo una verifica più accurata della qualità della domanda del battezzando. È probabile che dalla domanda

(17) STENZEL A., o.c., 47-48.

all'atto battesimale passasse del tempo dedicato alla preghiera e al digiuno insieme con la comunità, senza alcuno schema fisso ma da valutare caso per caso. Ciò suppone trattarsi di comunità molto piccole, a forte coesione interna, per essere direttamente coinvolte nel processo battesimale.

b. La seconda tappa è costituita secondo lo Stenzel dalla istituzione del catecumenato classico ed è collocata tra gli inizi del secolo terzo (prime testimonianze Tertulliano e la *Traditio apostolica* di Ippolito) e il secolo quinto (Agostino compreso). Il catecumenato non è nato e non si è sviluppato secondo lo Stenzel a partire dall'atto battesimale, come una distensione nel tempo di quell'unico atto, a partire cioè da una eventuale coscienza della insufficienza del segno sacramentale, bensì come pedagogia alla fede e alla conversione morale sbocciata prima liberamente e poi disciplinata e resa obbligatoria da una viva coscienza del ruolo educativo-morale della chiesa nei confronti dei neofiti.

La fissazione del battesimo a Pasqua come data normale più che a ragioni « simboliche intrinseche al segno sacramentale » rispondeva alla esigenza di avere un tempo sufficiente per il concreto svolgersi di tale pedagogia: altrimenti il programma veniva trascurato. La durata di tre anni del catecumenato così come lo testimonia la Tradizione apostolica di Ippolito lascia supporre che inizialmente la preoccupazione educativa-morale fosse prevalente su quella della istruzione. Il carattere pedagogico dell'istituto del catecumenato spiega così, a differenza dell'atto battesimale, le continue variazioni e adattamenti che tale istituzione deve aver conosciuto lungo i secoli.

Il fenomeno più interessante ma anche più difficile da interpretare è il sorgere e lo svilupparsi di un periodo di immediata preparazione al battesimo di Pasqua, durante il tempo quaresimale: un catecumenato nel catecumenato! Stenzel ritiene che in un primo momento (ancora con Tertulliano) tale istituzione fosse dettata dalla necessità di una catechesi ordinata e pubblica congiunta con il battesimo mentre il catecumenato triennale doveva avere carattere privato, di prova morale in ordine alla capacità di assunzione degli impegni battesimali, ma il cui esito non necessariamente era l'iscrizione al battesimo per la prossima Pasqua. Poteva anche concludersi con la temporanea dilazione del battesimo, a giudizio della chiesa; oppure con l'anticipazione del termine del catecumenato prima del compiersi del triennio previsto: non il tempo del catecumenato bensì il comportamento del catecumeno doveva essere giudicato come documenta la Tradizione apostolica di Ippolito ⁽¹⁸⁾. Catecumenato quindi e preparazione quaresimale al battesimo di Pasqua (catecumenato e « competentato » come si dirà in seguito nella terminologia romana) originariamente non erano sovrapponibili, ma corrispondevano a funzioni e caratteristiche diverse della pedagogia della chiesa.

Questa struttura di accesso al battesimo che prevede due momenti

(18) « Catechumeni per tres annos audiant verbum. Si quis autem sollicitus est et instat rei bene, non iudicabitur tempus, sed conversatio sola est quae iudicabitur tantum » (BOTTE M., *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*. Münster-Westfalen 1963, 38).

distinti del processo di iniziazione alla conversione e alla fede entra in crisi con l'avvento dell'epoca costantiniana, quando il catecumenato viene richiesto senza l'intenzione di chiedere poi il battesimo che viene invece rinviato 'sine die' addirittura in punto di morte. Questo fenomeno del differimento del battesimo con l'avvento dell'epoca costantiniana è ammesso comunemente dagli storici che tuttavia non concordano nella sua spiegazione. Il Kretschmar lo collega con un processo di idealizzazione del battesimo e della vita cristiana che ha portato a ritenere come impraticabili gli obblighi connessi soprattutto per chi doveva conciliare le esigenze della vita cristiana con la conduzione degli affari pubblici o con determinati uffici. Da qui, soprattutto nelle famiglie aristocratiche, il rimando del battesimo, specie per i figli maschi ⁽¹⁹⁾. Difficilmente invece può essere accettata la tesi di Gramaglia che interpreta tale fenomeno come scelta pastorale della chiesa del quarto secolo che avrebbe così preso le distanze dalla prassi del pedobattesimo per ritornare alla prassi biblica del battesimo cosciente e libero e quindi al battesimo in età adulta ⁽²⁰⁾. Non solo la prassi del pedobattesimo continua nella chiesa del secolo quarto soprattutto presso i ceti più popolari, ma anche la situazione di catecumeno permanente secondo lo Stenzel è situazione prima tollerata dalla chiesa in quanto le permetteva di conservare un certo contatto pastorale con tali categorie, ma poi decisamente avversata e contestata da vari vescovi come snaturamento dell'istituzione stessa del catecumenato: quello che era sorto come strumento e pedagogia alla conversione e al battesimo diventava piuttosto motivo di disimpegno per di più pubblico e permanente. Si può dire, come osservava Maertens, che il catecumenato non era più preparazione al battesimo; esso diventava piuttosto come una comunità sottosviluppata, periferica alla chiesa, raggruppante coloro che non avevano l'intenzione di convertirsi realmente prima di morte ⁽²¹⁾. Ma tutto sommato questa crisi del catecumenato oltre che limitata a certe categorie di persone e di famiglie era solo parziale: quello che di valido restava dell'antico catecumenato la chiesa lo ritrovava nella istituzione del competentato quaresimale che continuava così ad avere intatte se non potenziate le sue chances come pedagogia alla fede e alla conversione. Manifestamente, osserva ancora Maertens, la chiesa abbandonava il catecumenato come si abbandona un battello che cola a picco e si rifugiava su una imbarcazione di salvataggio ⁽²²⁾.

c. La vera crisi dell'istituto del catecumenato sembra piuttosto da ascrivere all'avvento dei popoli barbari e alla metodologia della loro conversione. Diventano qui particolarmente emblematiche le testimonianze di alcune chiese locali quali le chiese della Spagna e della Gallia durante il periodo visigoto e franco, dal sesto al nono secolo. La crisi dell'istituto del catecumenato-competentato come processo formativo e

(19) KRETSCHMAR G., *Die Geschichte des Taufgottesdienst in der altenkirche*, 145-165. Cfr. anche CAPRIOLI A., *Il battesimo dei bambini nei primi quattro secoli*: Sc. Catt. 102 (1974) 780.

(20) Cfr. GRAMAGLIA P. A., o.c., 132 ss.

(21) Cfr. MAERTENS TH., o.c., 120.

(22) Ibid.

fondativo della decisione pubblica di fede, con l'aiuto e la partecipazione attiva della comunità, si ha con il fenomeno delle conversioni di massa, di un intero popolo che chiede o è spinto a chiedere il battesimo a partire dalla decisione del re di farsi battezzare. È il caso del popolo dei visigoti prima e dei franchi poi dove il battesimo diventa nello stesso tempo segno di appartenenza alla chiesa e a un determinato popolo, oppure ad un determinato regno costituito da diversi popoli ma unito attorno ad un unico sovrano. È il motto: un solo re, una sola fede, un solo battesimo. Particolarmente accentuata questa politica di aggregazione nei casi dei gruppi etnico-religiosi più ribelli e restii quali le comunità giudaiche. Di esse si occupa più volte la legislazione ecclesiastica imponendo loro il battesimo dei loro bambini fino ad esigere la separazione dei bambini dai genitori per integrarli in famiglie cristiane oppure affidarli per l'educazione ai monasteri ⁽²³⁾.

Ma quello che avveniva nel caso dei bambini non era che l'eco di una prassi e concezione battesimale che riguardava già il caso degli adulti. Sembra strano affermare che proprio in un periodo caratterizzato dalla conversione di nuovi popoli pagani si debba parlare di scomparsa del catecumenato. Ma si tratta di una constatazione comune agli storici che hanno studiato lo sviluppo del rituale battesimale in questo periodo, in particolare per le chiese della Spagna e della Gallia ⁽²⁴⁾.

Il Maertens esplicitamente ritiene che a spiegare la scomparsa del catecumenato non basta il diffondersi del battesimo dei bambini in quanto il fenomeno è già presente a livello del rituale degli adulti. Bisogna pensare che è l'istituto del catecumenato in sé che sembra aver perso il suo significato di tempo di formazione e fondazione della decisione-domanda di accedere al battesimo che aveva nel periodo antico, in quanto la decisione-domanda di accedere al battesimo non è più termine di un processo (catecumenale appunto) che interpella direttamente il soggetto stesso che accede al battesimo oppure i genitori nel caso dei bambini; la decisione-domanda di accedere al battesimo è ora predeterminata dalla nuova situazione epocale della chiesa caratterizzata dal fenomeno delle conversioni di una intera nazione a partire dalla decisione o dall'esempio del re. Ciò spiega il fatto di una reciproca appartenenza di chiesa e società che non tollera cittadini che non siano nello stesso tempo anche battezzati. E così la decisione-domanda di accedere al battesimo non è più problema per la chiesa di quest'epoca e perciò cade anche il catecumenato. Cade anche l'antica tradizione del battesimo solenne a Pasqua mentre tende a istituzionalizzarsi il battesimo in altre date, praticamente ogni giorno dell'anno: « quolibet tempore », come si esprime il *Liber Ordinum* ⁽²⁵⁾.

(23) Cfr. vari concili di Toledo del 634 e del 638 dove si approva la volontà del re il quale « ardore fidei inflammatus ... nec sinit degere in regno suo eum qui non sit catholicus » (Mansi X, 664).

(24) Cfr. gli studi di prima di DE PUNIER P., *La liturgie baptismale en Gaule avant Charle Magne*: Rev Quest Hist 72 (1902) 382-423 e recentemente di MAERTENS TH., *Histoire et pastorale de cathécuménat e du baptême*. Bruges 1962, 123-131; 195-227.

(25) FEROTIN M., *Liber ordinum*. Paris 1904, 24-36. Non solo ci documenta l'esistenza di un « ordo baptismi celebrandi quolibet tempore » ma addirittura ri-

Dobbiamo tuttavia alla chiesa della Gallia, parallelamente alla scomparsa del catecumenato, l'istituzionalizzazione della confermazione separata dal battesimo. Il fatto di una separazione della confermazione dal battesimo per sé non è fatto nuovo; è una prassi che ha origini bibliche (cfr. imposizione delle mani a Samaria in Atti 8,14-17) ed è confermata da tutta la tradizione occidentale, soprattutto romana. Ma si trattava di casi eccezionali dovuti a battesimi amministrati al di fuori del contesto normale: tali apparivano alla mentalità antica i battesimi amministrati in comunità eretiche o separate dalla piena comunione ecclesiale e pur tuttavia ritenuti battesimi validi, oppure i battesimi di necessità amministrati in pericolo di morte per i quali era previsto successivamente un rituale ed una istruzione complementare al battesimo ⁽²⁶⁾. Ciò che è nuovo nella tradizione gallicana è la tendenza a considerare normale questa separazione ed a configurarla come istituzione pedagogica alla fede che praticamente sanziona la scomparsa definitiva del catecumenato antico ⁽²⁷⁾.

4. Battesimo ed immagine di chiesa

Le variazioni epocali e locali della prassi di iniziazione cristiana nelle chiese del primo millennio, soprattutto in ordine all'istituto del catecumenato visto nel suo sorgere, svilupparsi e decadere, ci permettono ora di configurare meno genericamente l'immagine o le immagini che la chiesa dava di sé quando battezzava.

a. È innegabile innanzitutto l'influsso secondo il Kretschmar della « concezione escatologica » della chiesa e insieme del battesimo ⁽²⁸⁾. Concezione escatologica significa che la chiesa è nella storia ma senza confondersi con il mondo. Conseguentemente il divenire cristiano e quindi

manda a questo ordo anche là dove parla del battesimo dato nella veglia solenne di pasqua: segno evidente della ormai totale scomparsa del battesimo solenne a pasqua intesa come struttura processuale catecumenale, restando invece come puro omaggio alla tradizione antica senza più essere compresa nel suo senso (cfr. pp. 217-219 dove nell'unica orazione aggiunta rispetto al rituale precedente si menziona l'uso antico di riservare il battesimo a pasqua).

(26) Cfr. CAPRIOLI A., *Saggio bibliografico sulla Confermazione*: Sc. Catt. 103 (1975) 649-659.

(27) Ci riferiamo in proposito al noto testo della fine del secolo V che è l'omelia attribuita al vescovo della Gallia Fausto di Riez. Recentemente VAN BUCHHEM L. A., *L'homelie pseudo-eusébienne de Pentecôte*, Nijmegen 1967, ha studiato questo testo collocandolo nella prassi e teologia battesimale di questo autore affermando, sullo sfondo della problematica semipelagiana di questo autore, che il battesimo appare come il sacramento del puro dono di Dio che la chiesa dà subito al bambino per la sua salvezza eterna, mentre la confermazione diventa così il sacramento dell'impegno personale del soggetto che diventando adulto deve affrontare ogni sorta di pericoli e di minacce per la propria fede. Non sfuggirà il valore ma anche il limite di questa interpretazione faustiana che tanto peso eserciterà poi anche sulla teologia scolastica della confermazione: se per un verso tale teologia tende a valorizzare il ruolo della prassi di confermazione separata dal battesimo connettendola con una qualche forma di istruzione del battezzato nella fede, per un altro però non sfugge l'unilateralità in cui versa la teologia del battesimo inteso come puro dono di Dio.

(28) KRETSCHMAR G., *Taufbrauch und Tauftheologie in der alten Christenheit*, 37-76.

l'accesso al battesimo è inteso come conversione da un mondo che resta pagano, da una società che è e resta pagana, per entrare nella comunità della chiesa che per definizione è la comunità che ha preso le distanze dalla società. Questa concezione sarebbe tipica secondo il Kretschmar della chiesa o delle chiese delle origini. Prima di Nicea la missione della chiesa è caratterizzata dalla iniziativa dei singoli cristiani nei confronti dei singoli pagani che devono essere convertiti, tutt'al più delle singole comunità locali nei confronti dei singoli gruppi od ambienti (famigliari innanzitutto, ed in questo contesto potevano essere presi in considerazione anche eventuali bambini). Non c'è nella coscienza della chiesa prenicena l'idea che la missione della chiesa debba riguardare la cristianizzazione della società in quanto tale. C'è piuttosto la coscienza che la missione della chiesa si colloca e si svolge in una società che è e resta pagana con la consapevolezza dei problemi che tale situazione doveva comportare⁽²⁹⁾. Il primo problema innanzitutto riguardava l'immagine stessa del cristiano battezzato chiamato a vivere il suo battesimo in un mondo che è e resta pagano. Il secondo problema, connesso tuttavia con il primo, era quello del battesimo stesso come atto o momento fondante tale immagine di cristiano battezzato ed in riferimento a tale immagine quello di configurare il compito e la missione della chiesa. L'emergere di questo duplice problema con le sue prospettive di soluzione è ad esempio abbastanza ricostruibile nella prassi battesimale della chiesa africana con Tertulliano e Cipriano.

Tertulliano, pur conoscendo la prassi del pedobattesimo e giustificandola in caso di necessità, tuttavia è noto per aver cercato di scoraggiare una prassi inconsulta del pedobattesimo meno coerente con una immagine di chiesa e di cristiano. Si tratta di una immagine che gli studiosi di Tertulliano tendono a configurare come escatologico-ascetica nel senso che la chiesa e il cristiano sono concepiti come coloro che hanno preso le distanze da una società corrotta e guasta ma nella quale tuttavia sono chiamati a vivere. Conseguentemente il battesimo segnava l'accesso a questa condizione di vita collocando chi lo riceveva in una situazione escatologica che non ammetteva più peccato. Ciò doveva portare Tertulliano a collocare il momento della conversione prima del battesimo e a privilegiare quindi il battesimo agli adulti⁽³⁰⁾. Si capisce inoltre in questa linea la tendenza a collegare strettamente la professione di fede battesimale con una effettiva e pubblica vita ascetica e/o mona-

(29) Cfr. anche CONGAR J., *Souci du salut des païens et conscience missionnaire dans le christianisme postapostolique*, in « Kuriakon » (Festschrift Quastern J., Münster 1970) 3-11.

(30) De Poenitentia VI, 16-17 s: « Lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a poenitentiae fide incipitur et commendatur. Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desinamus, quoniam iam corde loti sumus » (c. ch. I, 1, 331). Era tipico di alcuni ambienti eredi della tensione escatologico-prophetica che aveva caratterizzato la chiesa dei martiri oltre che delle istanze etico-spiritualistiche di certi ambienti filosofici neoplatonici collegare direttamente la professione di fede battesimale con una effettiva vita ascetica e/o monastica. Cfr. QUASTEN J., *Patrologie I*, 567; DE DIEGO J. R., *Significado eclesial del tratado de Tertuliano sobre el bautismo*: Est Eccles 44 (1969) 91-104; DELAHYE K., *Ecclesia mater chez les trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la pastorale aujourd'hui*. Paris 1964, 98-100.

stica, tendenza già presente secondo il Kretschmar nelle antiche comunità subapostoliche della Siria e presente anche nella chiesa africana ⁽³¹⁾. Tertulliano lo lascia intendere quando condiziona il conferimento del battesimo alla pratica della castità ⁽³²⁾. Pur con l'inevitabile rischio ad essere interpretata rigidamente fino ad una concezione elitaria, idealistica, chiusa della chiesa e del cristiano ⁽³³⁾ e pur con i dovuti limiti che sembrano circoscriverla agli ambienti intellettuali e meno popolari della chiesa africana, tuttavia tale tendenza esprime la ricerca di una stretta correlazione tra stato di vita conseguente il battesimo e atto stesso del battesimo, ambedue da definire a partire dalla situazione della chiesa e del cristiano in un mondo che è e resta pagano. In questa ricerca si capisce il sorgere e lo svilupparsi dell'istituto del catecumenato che in Tertulliano trova spunti di una organizzazione vera e propria. Catecumenato è istituto di raccordo tra battesimo e vita battesimale capace di avviare e fondare la decisione personale e pubblica della conversione e della fede, ed è istituto tipico di una chiesa che si concepisce distinta dal mondo e dalla società.

Il problema della immagine di chiesa e di cristiano e della loro connessione con la prassi battesimale continua anche in *Cipriano* sia pure con sottolineature diverse. Anche per Cipriano la prospettiva è quella di una immagine di cristiano che vive separato dal mondo non tanto perché il singolo cristiano ha rifiutato in prima persona filosofia e costumi pagani (come amava sottolineare Tertulliano) quanto invece perché dalla nascita alla morte il cristiano vive nella chiesa che è essa stessa comunità che ha scelto di vivere separata dal mondo. Solo così la chiesa è in grado di rendere possibile la vita stessa del cristiano conseguente il suo battesimo e nello stesso tempo solo nella chiesa che vive e si concepisce come comunità separata dal mondo diventa possibile la vita battesimale. Si capisce allora come Cipriano, pur continuando la prassi del battesimo degli adulti, inizia una pastorale che favorisce il pedobattesimo: essere nella chiesa, entrare nella chiesa è la prima condizione per poter realizzare quella immagine di cristiano ed è la prima cosa che il singolo deve cercare, se adulto, o esservi al più presto introdotto se bambino. La chiesa vergine senza macchia di Tertulliano diventa innanzitutto in Cipriano la chiesa madre che provvede alla salvezza di tutti coloro che ad essa si affidano ⁽³⁴⁾. Ciò doveva valere in particolare secondo Cipriano per i bambini, per i neonati per i quali non esisteva altro mezzo per sottrarli al mondo se non il battesimo, soprattutto se si temeva della loro sorte futura che Cipriano sembra piuttosto legare alla eventualità di contaminazioni pagane od eretiche non solo alla eventualità della morte fisica: anzi la morte precoce dei

(31) KRETSCHMAR G., *Die Geschichte des Taufgottesdienst in der alten Kirche*, 59.

(32) De baptismo 18,6: « Non minore de causa innupti quoque procrastinandi in quibus temptatio praeparata est tam virginibus per maturitatem quam viduis per vagationem, donec aut nubant aut continentiae corroborentur ». (Sourc. chrét. 93).

(33) « Eine Abkapselung » cioè una chiesa segregata - dice KRETSCHMAR G., *Die Geschichte des Taufgottesdienst*, 60.

(34) DELAHYE K., *Ecclesia mater chez les premiers siècles*, 100-108.

bambini è un dono di Dio per Cipriano; essi risparmiano di contaminarsi con il mondo dei pagani e degli eretici; anche una vita lunga non è segno di benevolenza divina bensì di più pericolosi compromessi con il regno di Satana ⁽³⁵⁾. Una visione quindi pessimistica questa di Cipriano della situazione della chiesa e del cristiano nel mondo dalla quale non erano estranei anche il peso di situazioni storiche contingenti quali persecuzioni, eresie ed epidemie. I bambini dovevano essere messi al sicuro il più presto possibile. Ma anche nel caso dell'adulto il ruolo della comunità è particolarmente sottolineato. Effettivamente, come ci documenta Saxer, con Cipriano le chiese d'Africa vivono tempi di maggior espansione missionaria e di più forte ricerca di unità e coesione interna cui doveva contribuire la stessa organizzazione della disciplina ecclesiastica ⁽³⁶⁾. In questo contesto anche il catecumenato registra una collocazione più esplicita all'interno della comunità ed una direzione più stretta da parte del clero e del vescovo con la pratica diminuzione se non scomparsa del ruolo del testimone laico e dei maestri privati diventati di minor affidabilità con lo svilupparsi delle comunità eretiche. Diventare dunque cristiano ed entrare a far parte della chiesa è concepito come processo ecclesialmente ben caratterizzato, distinto e pubblico nei confronti di altre forme di iniziazione verso le quali c'è la tendenza alla contrapposizione più che alla integrazione. Questa concezione accomuna, ci sembra, Tertulliano e Cipriano, anche se Tertulliano giudica tale processo più opportuno ed efficace a partire dall'età adulta mentre Cipriano lo vede giustificato già a partire dai bambini. Il problema non doveva tanto essere la scelta in linea di principio tra il battesimo degli adulti ed il battesimo dei bambini (di fatto le due prassi coesistevano e nemmeno Tertulliano sembra essere arrivato ad una loro contrapposizione teorica) quanto invece la ricerca in ambedue le prassi di una loro coerenza con l'immagine stessa della chiesa e del cristiano nella società e nel mondo.

b. Una seconda concezione od immagine di chiesa che sembra aver esercitato un influsso sulla prassi battesimale è sempre secondo il Kretschmar quella « *sociologica* ». Con il clima di pacifica convivenza instaurato da Costantino tra cristiani e pagani sotto la guida di un solo imperatore la chiesa tende ad essere concepita come parte dell'impero e successivamente con la politica teodosiana a favore dei cristiani e con l'instaurarsi della pratica maggioranza dei cristiani il cristianesimo prende il posto della antica religione pagana assumendo il compito di garanzia della unità socio-politica di nazioni eterogenee come quelle che si profilavano alla ribalta con le migrazioni e le invasioni barbariche ⁽³⁷⁾.

(35) De mortalitate 23 (C. Ch. III A, 2, 29).

(36) SAXER Y., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu de III siècle*. Città del Vaticano 1969, 106-144 (sulla iniziazione cristiana).

(37) Significativo a questo proposito citare qui un passo del codice teodosiano XVI,1,2: « Noi vogliamo che tutti i popoli governati dalla nostra clemenza pratichino quel culto che — come dice la religione — l'apostolo Pietro ha trasmesso ai romani e tuttora continua ad insegnarlo; tale culto è guidato dal papa Damaso alla stessa maniera di Pietro e dal vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica. Perciò noi, secondo l'ordine dato dagli apostoli e secondo l'insegnamento del Vangelo, crediamo che esiste un'unica divinità del Padre, del Fi-

Conseguentemente anche la prassi battesimale evolve. Solo sbrigativamente si può dire che evolve nel senso di passare dal battesimo degli adulti al battesimo dei bambini. Questa tesi storica di chiara ascendenza barthiana ⁽³⁸⁾ risulta smentita sia dal fenomeno dei cosiddetti battesimi differiti fino al letto di morte, come abbiamo già detto, sia dalla problematizzazione che lo stesso battesimo dei bambini incontrava. Il fenomeno potrebbe essere puntualizzato a partire da Agostino.

Agostino è ritenuto il difensore e principale diffusore del pedobattesimo nella chiesa antica. Tuttavia l'interpretazione di un pensiero in evoluzione come quello agostiniano sul pedobattesimo e l'individuazione dei probabili fattori d'influsso hanno portato la ricerca storica ad ampliare la prospettiva della correlazione pedobattesimo e dottrina del peccato originale. Prima della polemica pelagiana gli attuali studi storici mettono in luce altri due fattori quali la controversia donatista e il passaggio epocale costituito dalla cosiddetta epoca costantiniana con il problema di un nuovo rapporto della chiesa con il mondo pagano ⁽³⁹⁾.

Il Didier che ha raccolto secondo l'ordine cronologico il dossier dei testi agostiniani in materia di pedobattesimo effettivamente ha potuto constatare che il problema copre l'intero arco degli scritti agostiniani raccogliendo su questo punto tre successive obiezioni: quella proveniente dagli ambienti filosofici dei primi scritti che sottolineavano l'assenza della corrispondenza umana alla azione della grazia; quella proveniente dall'ambiente donatista che riprendeva il problema della santità del bat-

glio e dello Spirito Santo in uguale maestà ed unica Trinità. Ordiniamo (iubemus) che tutti coloro che seguono questa legge abbiano il nome di cristiani cattolici, e che invece gli altri, che noi consideriamo come stupidi e impazziti, portino il marchio di dottrina eretica e le loro accozzaglie non vengano chiamate chiese; essi riceveranno il contraccambio prima di tutto da Dio, ma poi anche dalla punizione di quel nostro atto di volontà che noi abbiamo concepito secondo il beneplacito del cielo». Cfr. STOCKMEIER P., *Fede e religione nella chiesa primitiva*. Brescia, Paideia 1976 (ed. orig. tedesca «Glaube und Religion in der frühen Kirche. Freibur i.B. 1973) 116 s.

(38) BARTH K., *Dogmatique ecclésiastique* IV, 4 (trad. franc. di «*Kirchliche Dogmatik*», Zürich 1967), Genève 1969, 176.

(39) Lo studio di Agostino sul problema battesimale ha avuto nella letteratura diverse fasi di approccio: una prima fase è quella di utilizzazione dei testi in prospettiva dogmatico-apologetica allo scopo di giustificare in linea di principio il pedobattesimo (con le note tesi del battesimo dei bambini in connessione con la dottrina del peccato originale e con il postulato della «fides ecclesiae e/o parentum»). Si veda, a questo proposito, la ricostruzione che dei testi battesimali di Agostino fa DIDIER J. C., *S. Augustin et le baptême des enfants*: Rev. Etud. August. 2 (1956) 109-129 e VILLETTE L. in *Foi et sacrament*, I (Paris 1959) 300-326. Una seconda fase invece, in prospettiva teologico-pratica, mira a ricostruire meno le pezze d'appoggio alle tesi dogmatiche e più il contesto pratico-ecclesiale dei testi battesimali agostiniani. Si vedano a questo proposito: BUSCH B., *De initiatione christiana apud S. Augustinum*, Roma 1939 e recentemente DE LATTE R., *S. Augustin et le baptême*: Quest Lit 287 (1975) 177-224 dove l'autore riprende lo studio del BUSCH B. per ricostruire l'ordo battesimale degli adulti; e soprattutto 288 (1976) 41-55 dove l'autore riprende il metodo di ricostruzione del BUSCH per estenderlo al rituale battesimale dei bambini. Ci sono poi gli studi che almeno indirettamente servono a ricostruire la mens pastorale di Agostino: VAN DER MEER F., *S. Augustin pasteur d'âmes*, 2 voll., Paris 1955 (soprattutto le pagg. 113-169 del II vol. dedicate alla iniziazione cristiana).

tezzato e della chiesa connesso con il battesimo cristiano; ed infine quella proveniente dall'ambiente pelagiano.

Queste obiezioni al pedobattesimo dovevano essere particolarmente accentuate nei confronti della cosiddetta forma abbreviata che il pedobattesimo assumeva nel caso dei cosiddetti battesimi di necessità. Busch osserva che dovevano costituire la prassi più diffusa non solo per l'obiettivo pericolo di morte frequente nel caso dei bambini ma anche per il costume diffuso presso i ceti più popolari di chiedere il battesimo dei bambini per assicurare loro la salute e/o la guarigione dalla malattia. E così, mentre Agostino in un primo momento non ha difficoltà a rispondere alla obiezione circa l'assenza della fede e conversione personale del soggetto facendo appello alla fede dei genitori, denuncia un certo imbarazzo di fronte al caso di pedobattesimo richiesto da certi genitori. Tale imbarazzo è evidente nella famosa lettera 98 a Bonifacio. « Tu mi domandi se i genitori recano danno ai loro bambini battezzati quando cercano di guarirli offrendo sacrifici ai demoni » (40). È evidente la concezione superstiziosa o magica di alcuni genitori. Bonifacio era convinto che i genitori dovessero concorrere alla rigenerazione spirituale dei loro figli per riparare in qualche modo la condizione di peccato nella quale li avevano generati ma non vedeva come ciò potesse realizzarsi in certi battesimi. Agostino quindi che già nel *De libero arbitrio* aveva fatto ricorso alla fede dei genitori per giustificare il pedobattesimo ora invece sembra diventare più cauto e ricercare qualche altro principio di soluzione. « Non ti devi lasciar muovere dal fatto che alcuni portano i loro bambini per ricevere il battesimo non credendo alla loro rigenerazione ma pensando che questo rimedio conserverà o restituirà ad essi la salute temporale. Essi non sono meno rigenerati benché i loro genitori non li presentino con questa intenzione. Costoro infatti contribuiscono in modo necessario e pronunciano le parole sacramentali senza cui il bambino non può essere consacrato » (41). In altre parole per Agostino la volontà dei genitori è condizione necessaria perché si dia la celebrazione del sacramento anche se l'intenzione che la muove resta quella di gente superstiziosa e colpevolmente anche indegna; anzi tale volontà dei genitori non è nemmeno strettamente necessaria per Agostino se si pensa che l'uso della chiesa è anche quello che altri, oltre i genitori, presentano il bambino per il battesimo come i padroni per i loro schiavi, i tutori nel caso di bambini di genitori morti, le vergini della chiesa nel caso di bambini abbandonati dai genitori. Agostino può così formulare il principio risolutore in ogni caso che tutta la chiesa è madre: « vi è dunque all'opera tutta la chiesa madre, che è nei santi; la chiesa tutta intera genera tutti e ciascuno in particolare » (42).

Questa distinzione tra la volontà del sacramento da una parte, cioè volontà dei genitori e/o di altri e della chiesa stessa di dare il sacramento, e la santità dei soggetti dall'altra, cioè dei richiedenti il sacramento costituisce il principio fondamentale su cui si costruisce la ecclesiologia antidonazionista agostiniana ma nello stesso tempo pone qualche interrogativo non

(40) (PL 33,359: traduzione nostra).

(41) Ibid., 361-362.

(42) Ibid., 362.

tanto circa la bontà in sé di tale distinzione che resta indiscutibile quanto invece circa la sua riferibilità immediata alla prassi del pedobattesimo. Resta cioè da vedere se questa distinzione di principio non sia fatta da Agostino per giustificare teologicamente un battesimo già dato (analogamente al caso del battesimo degli eretici); e resta inoltre da vedere se oltre alla distinzione di principio sopra ricordata la teologia battesimale di Agostino non contenga al di fuori del contesto polemico antidonatista la necessità di forme di integrazione della fede dei genitori o di altri come sembra lasciar supporre la teologia soggiacente alla prassi del battesimo solenne a Pasqua con la sua struttura di processo catecumenale adattato anche al caso dei bambini ⁽⁴³⁾.

In questa prospettiva è possibile anche la rilettura della controversia pelagiana sul pedobattesimo. Effettivamente dagli studi recenti emerge che quanto poteva sembrare il punto di partenza della teologia del pedobattesimo in Agostino, cioè la polemica pelagiana sul peccato originale, costituisca in realtà il punto di arrivo da leggere in continuità con la controversia donatista prima e sempre nel contesto epocale della prassi liturgica ⁽⁴⁴⁾. Analogamente al donatismo infatti anche il pelagianesimo doveva apparire come la reazione alla chiesa nata dalla pace costantiniana e volentieri ritenuta dai pelagiani come spesso ancora inficiata di paganesimo; in particolare questa accusa doveva essere viva nei confronti del pedobattesimo e nell'usanza popolare di richiederlo per la salute del bambino arrivando a negare se non la prassi stessa del pedobattesimo la interpretazione ad essa soggiacente che lo connette con l'esistenza di un peccato d'origine dal quale il battesimo liberava i bambini.

Direttamente quindi i Pelagiani non arrivavano a negare la prassi del pedobattesimo, bensì l'interpretazione teologica che ne dava Agostino che lo collegava con l'esistenza del peccato originale cercando invece dal loro canto di avviare altre interpretazioni: battesimo come passaggio dalla vita eterna al regno di Dio, dal bene al meglio, senza però comportare la remissione di peccati inesistenti, rivelando così una lettura in chiave ottimistica forse più di origine stoico-filosofica della natura umana. Si capisce allora come Agostino opponendosi al pelagianesimo non abbia tanto creato una prassi inesistente prima di lui bensì abbia cercato di difendere una prassi già esistente da una interpretazione eretica. Anzi è proprio la prassi esistente con i suoi esorcismi, le rinunce al demonio e la professione di fede nel battesimo « in remissionem peccatorum » a far concludere ad Agostino con un argomento ad hominem che anche il pedobattesimo doveva comportare la remissione dei peccati. È comprensibile anche come Agostino trovasse particolar-

(43) Ne abbiamo già parlato nella prima parte del nostro articolo, precisamente al primo punto, dove configuravamo la prassi battesimale antica, in particolare quella testimoniata da Agostino stesso secondo la ricostruzione elaborata dal DE LATTE.

(44) Oltre agli studi già citati alla nota 39 di DIDIER e VILLETTE si vedano anche gli articoli di GROSSI V., *Battesimo dei bambini e teologia*: August. 7 (1967) 323-337; *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411-413*: August. 9 (1969) 30-61. Precedentemente il GROSSI aveva discusso su questi temi la sua tesi di laurea all'Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma con il titolo *Liturgia battesimale e peccato originale in relazione alla controversia pelagiana*. Roma 1966.

mente efficace per la sua argomentazione contro i pelagiani la prassi del pedobattesimo in pericolo di morte e la urgenza con cui veniva richiesto dai genitori.

Ma ancora una volta questa correlazione di principio tra pedobattesimo e peccato originale in Agostino suppone e non invece induce una prassi. Non si vedono ragioni ed elementi tali per affermare che la crisi pelagiana abbia portato Agostino a privilegiare la prassi del pedobattesimo di necessità. Anzi proprio la prassi del pedobattesimo solenne a Pasqua integrato con la prassi battesimale degli adulti che Agostino non consta abbia mai smentito invita ad andare oltre la prospettiva della correlazione tra pedobattesimo e peccato originale per ritrovare l'intera prospettiva battesimale di Agostino.

Ci si può chiedere allora se e quanto al di là delle correlazioni stabilite in linea di principio tra pedobattesimo e maternità di tutta la chiesa per un verso e dottrina del peccato originale per un altro abbia potuto esercitare un suo influsso un altro fattore epocale più interessante sotto il profilo teologico-pratico. P. Stockmeier che ha analizzato la complessa problematica della correlazione fede e religione nella chiesa primitiva spingendosi fino al secolo quinto parla di una irrisolta tensione in Agostino ⁽⁴⁵⁾. Da una parte Agostino come testimone del conflitto tra pagani e cristiani e come seguace per qualche tempo dei manichei lottò duramente per la creazione di una coscienza cristiana; in particolare la cura che Agostino ha riservato all'istituto del catecumenato, alla sua revisione con l'introduzione di una catechesi introduttiva come quella testimoniataci dal *De catechizandis rudibus* e al suo adattamento anche al pedobattesimo dimostra quanto l'annessione alla comunità cristiana fosse sottoposta ad alcune condizioni e come tendesse ad esercitare un effetto di purificazione sulla chiesa. Dall'altra però restavano delle difficoltà: mentre infatti la liturgia ufficiale, pur con tutto il suo pluralismo, obbediva a norme precise, il settore della pietà popolare sfuggiva in gran parte al regolamento della chiesa intesa a disciplinare ed a correggere. Esempi in questo senso si moltiplicano e non è difficile configurare in questa prospettiva anche i casi di pedobattesimi che dovevano fare difficoltà a Bonifacio nella sua lettera ad Agostino.

Il vescovo di Ippona si trovò di fronte a tutte le manifestazioni concrete di questa religiosità magica, proprio ad opera anche dei membri della sua comunità stabilendo contro di essa alcune norme chiare: « tutte le cose di tal genere che non si fondino sull'autorità della scrittura né siano state decise in sinodi episcopali né siano state convalidate dalla consuetudine della chiesa universale ma si manifestano in forme sempre diverse a seconda della diversità dei luoghi e dei costumi al punto che è difficile o addirittura impossibile rintracciare i motivi che hanno indotto gli uomini ad introdurle ritengo che debbano essere eliminate senza esitazioni ove ne sia data possibilità. Infatti anche se è impossibile scoprire in che modo siano contrarie alla fede, pure esse gravano come pesi servili sulla religione che la misericordia di Dio ha voluto libera, con pochissime e chiarissime forme di culto » ⁽⁴⁶⁾. Que-

(45) Cfr. STOCKMEIER P., *Fede e religione nella chiesa primitiva*, pp. 123-133.

(46) Ep. 55,19,35 (CSEL 34,2,210). Cfr. Ep. 54,1,1.

ste direttive corrispondono in tutto al pensiero teologico di Agostino; tanto più, quindi, sorprende poi la tolleranza praticata verso gli usi della pietà popolare, accettati anche se non corrispondono alla norma che era stata formulata.

Un giudizio storico su Agostino pastore oltre che teologo come questo di Stockmeier suscita problemi di non facile interpretazione come quelli riguardanti fede e cultura (di cui la pietà popolare è certo una espressione), ma è indubbio che questi problemi di ricerca non possano essere più a lungo disattesi nell'attuale dibattito teologico sul pedobattesimo. L'insistenza di Agostino sulle correlazioni di principio tra pedobattesimo e dottrina del peccato originale e prima ancora tra pedobattesimo e maternità della intera chiesa certamente esigita dal contesto polemico antidonatista prima e poi antipelagiano al limite potrebbe essere interpretata come l'elusione del problema pastorale posto dalla nuova situazione storica della chiesa in un'epoca caratterizzata dall'avvento di intere popolazioni alla fede e da un mutato rapporto tra chiesa e società civile.

Dopo Agostino effettivamente a partire dalle chiese di Spagna e della Gallia con le conversioni in massa delle nuove popolazioni dei visigoti e dei franchi la coscienza di una reciproca appartenenza di fede e cultura e l'instaurarsi di una società interamente e pubblicamente organizzata sotto il segno del consenso religioso cristiano ha portato come si è già detto alla caduta del catecumenato e della norma o disciplina del battesimo solenne a Pasqua. Ancora con Paciano di Barcellona (morto nel 390) nel suo trattato *De baptismo* ci si rivolge ai competenti che poi risultano essere bambini per esporre loro brevemente e sinteticamente la natura del battesimo nella storia della salvezza (una specie di *De catechizandis rudibus* per bambini!). Però con Martino di Braga (morto nel 580) nel suo *De correptione rusticorum* ci si rivolge ormai a dei già battezzati sia da adulti che da bambini come a gente che ancora deve essere istruita nei primi rudimenti della fede e deve essere esortata ad abbandonare i culti pagani ed a frequentare le assemblee domenicali praticando il giorno del Signore. Più tardi (secolo VII) Isidoro di Siviglia nel suo *De ecclesiasticis officiis* e Ildefonso di Toledo nel *De cognitione baptismi* ci informano sul catecumenato dando la netta sensazione di spiegare cose ormai cadute in disuso e superate dalla nuova situazione (47). Anche l'invito da parte dei papi romani a ristabilire l'antica disciplina del battesimo solenne a Pasqua contro l'uso invalso ormai di moltiplicare le date lungo l'anno appare meno sollecitato da reali considerazioni pastorali di ricostituzione del processo catecumenale e quindi dalla intrinseca logica pastorale soggiacente all'antica disciplina e più invece dalla estrinseca esigenza di proclamare l'unità tra le chiese di Spagna e di Roma tramite l'unità liturgica: problema questo assai vivo di fronte alle tendenze eretiche nel periodo romano-visigotico ma poi

(47) Per una documentazione dello sviluppo della prassi e teologia battesimale nella chiesa di Spagna cfr. ALONSO J. F., *La cura pastoral en la Espana romano-visigotica*, Madrid 1955; FISCHER J. D. C., *Christian Initiation. Baptisme in the medieval West*, London 1965, 88-100; RIVERA J. F., *La vie baptismale dans l'ancienne liturgie hispanienne*: MD 58 (1959) 39-47.

sentito come strumento per mantenere l'unità ecclesiastica contro i particolarismi locali (*).

Sembra dunque possibile constatare storicamente come per un verso la coscienza di una distanza tra chiesa e società e parallelamente tra fede e cultura spiega e giustifica caratteristiche e modalità della prassi globale di iniziazione cristiana quali l'istituto del catecumenato, lo spazio di formazione e fondazione della professione personale e pubblica della fede che il catecumenato tendeva a produrre, la ovvia coscienza di un adattamento della struttura pedagogico-comunitaria dal caso degli adulti al caso dei bambini; viceversa la diminuita distanza o pratica scomparsa della distanza chiesa e società, fede e cultura spiega come successivamente abbia potuto instaurarsi una prassi di iniziazione con caratteristiche e modalità diverse quali la riduzione e la pratica scomparsa del processo catechetico-formativo connesso con l'atto battesimale, l'accentuazione e la rilevanza invece che l'atto battesimale acquista sul piano socio-politico presso i nuovi popoli convertiti alla religione cristiana, il rinvio del momento catechetico-formativo al di là del battesimo con l'istruzione all'età di ragione, la riduzione se non la pratica scomparsa di modi e compiti prioritari nella formazione alla fede quali la educazione cristiana familiare, il padrino, il compito della chiesa locale. In questa prospettiva ci si può chiedere se e quanto la minor distanza chiesa e società non stia all'origine della contrapposizione tra chiesa e cristianità, contrapposizione che già nella ecclesiologia dell'alto medioevo si traduceva nella identificazione di chiesa con gerarchia da una parte e di cristianità e popolo dei battezzati dall'altra con la conseguenza che il popolo dei battezzati appariva meno chiesa e che il battesimo che lo costituiva, pur così importante e necessario per la salvezza individuale, meno contribuiva a dare al popolo dei battezzati la capacità di una decisione adulta e pubblica della fede cristiana e perciò al cristiano stesso la sua vera immagine e figura pubblica nel mondo (*).

Conclusione

La prassi pastorale corrente è quella del pedobattesimo e della concentrazione dello sforzo catechistico e più in generale dello sforzo pedagogico-religioso negli anni della fanciullezza e della prima adolescenza. Tale prassi fa sì che la decisione adulta mediante la quale la fede battesimale è confermata o smentita si produce in maniera tendenzialmente privata nel senso che per essa non è espressamente prevista alcuna forma di confessione pubblica della fede. Non pensiamo necessariamente ad un rito del tipo rinnovazione degli impegni battesimali ma più genericamente a forme istituzionali di continuazione e compimento della iniziazione cristiana le quali prolungandosi fino al momento della deci-

(48) Cfr. Papa Siricio al vescovo Imerio di Tarragona nel 385 (PL 13,1131) Papa Vigilio al vescovo Profuturo di Braga (PL 84,831) e Papa Gregorio Magno al vescovo Leandro di Siviglia (Epist. 14).

(49) Cfr. OGGIONI G., *L'ecclesiologia nell'alto medioevo*, in « Problemi di storia della chiesa ». Milano 1973, 9-45.

sione adulta siano in grado di realizzare per ciò stesso un carattere pubblico di quella decisione.

Dal punto di vista delle cause storiche possiamo affermare — alla luce di quanto detto nella nostra ricerca — che tale non pubblicità risulta obiettivamente dalla presunzione automatica della decisione della fede all'interno di una società interamente e pubblicamente organizzata sotto il segno del consenso religioso cristiano. La caduta del processo di iniziazione detto catecumenato teso a produrre la risposta personale della fede all'annuncio del vangelo coincide con l'affermarsi del cristianesimo quale religione civile prima ancora che si instauri la prassi del pedobattesimo come prassi normale. Ora il consenso religioso come fondamento pubblico della stessa vita civile nel suo insieme è di fatto venuto meno in epoca moderna: già questa sola constatazione vale a produrre un difetto di legittimazione della prassi corrente. Inoltre è sollevato oggi il dubbio, e forse ormai potremmo dire anche qualcosa di più che il dubbio, circa la legittimità evangelica dell'edizione storica del cristianesimo quale religio civilis, la cui professione risultava essere conditio sine qua non della titolarità di pieni diritti nella societas christiana. Per l'aspetto storico che qui ci interessa è sollevato il dubbio circa la legittimità evangelica di una iniziazione cristiana che si confondeva con il complessivo processo di socializzazione all'interno di una società che complessivamente si qualificava come cristiana. La distinzione tra fede e cultura, tra chiesa e società appartiene alla novità evangelica e appartiene a quanto sembra in maniera irrinunciabile e definitiva e non quale contingente scelta legata alla determinata qualità (giudaica o pagana) della società e della cultura ambientate ai tempi apostolici.

ADRIANO CAPRIOLI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)