

LA FORMAZIONE DEL CRISTIANO ADULTO: APPORTO DELLA CATECHESI E DELLA LITURGIA (*)

SOMMARIO – 1. Adulti e adulti-nella-fede: cristiani adulti e adulti cristiani – 1.1. Nel parlare dei cristiani, si devono immaginare adulti – 1.2. Chi sono i «cristiani adulti»? – 1.3. Cristiani adulti: una metafora? – 1.4. Contestualizzare storicamente l'obiettivo – 2. Specificità e chances dei linguaggi della fede – 2.1. Similitudini e implicazioni – 2.2. Catechesi, liturgia... e teologia, sulle vie per un'intelligenza della fede – 2.3. Nelle polarità del fenomeno, l'efficacia del mistero – 3. Tentativo di determinazione di obiettivi pastorali – 3.1. L'iniziazione e la ripresa – 3.2. L'obiettivo del cristiano adulto, a tutto campo – 3.3. Custodire la specificità e aggiornare l'articolazione dei linguaggi – 3.4. Determinare e creare le necessarie condizioni ecclesiali complessive – 3.5. Cristiani adulti verso/con quali anziani?

«Ogni grande momento dell'apostolato contemporaneo ha posseduto la sua parola guida. Così siamo stati successivamente raggiunti da appelli all'incarnazione, alla missione, all'evangelizzazione del temporale, all'apostolato dei laici. La maggior parte di queste parole ha percorso una lunga strada: hanno orientato vite, risolto difficoltà gravi, richiamando aspetti dimenticati della dottrina cristiana. Hanno chiarito apprensioni oscure e dato chiarezza ad attese inconsapevoli. Perciò hanno avuto tanta eco nella coscienza di molti.

Tuttavia la loro potenza è anche la loro debolezza; troppo brevi per dire tutto, esse nascondono più verità di quanta ne svelino. In più, traducendo piuttosto esigenze d'azione che idee, espongono coloro che ne sono trascinati a fare della fede un atteggiamento senza contenuto dogmatico. La riflessione teologica dunque deve attendere loro, non per combatterle o deprezzarle, ma per metterle

(*) Pubblichiamo una relazione tenuta alla XXI Settimana di studio dell'APL (Associazione dei Professori di Liturgia), a Castelsardo, il 1° settembre 1992. Il tema generale della Settimana era «Liturgia e Catechesi». Il testo è stato solo appena ritoccato per togliere qualche traccia di stile orale troppo marcato. Ringraziamo la Presidenza dell'APL per aver concesso alla nostra rivista la pubblicazione in anticipo rispetto agli Atti della Settimana stessa.

in relazione con l'insieme del messaggio cristiano. Lo sforzo apostolico attuale, che suscita senza posa espressioni di questo genere, rende particolarmente urgente questo sforzo di definizione.

L'ultima nata di queste parole prestigiose è la "fede adulta". Ignorata ancora qualche anno fa, questa espressione ora è usata dappertutto, in articoli di riviste, relazioni di congressi, riflessioni d'équipe. Netta, potentemente evocatrice, essa afferma che la fede deve possedere la forza di realizzazione che caratterizza l'adulto; sottolinea anche l'insufficienza di certi comportamenti e l'urgenza di raddrizzarli» (1).

Dopo trentacinque anni forse non ci si esprime più in questo modo, ma il problema è rimasto evidentemente molto caldo. Probabilmente siamo in grado di affrontarlo con occhio più disincantato, di dargli un'impostazione più attenta e più costruttiva sotto il profilo teologico pratico. Potremmo permetterci di dire che è diventato un problema teologico «adulto».

1. ADULTI E ADULTI-NELLA-FEDE: CRISTIANI ADULTI E ADULTI CRISTIANI

1.1. *Nel parlare dei cristiani, si devono immaginare adulti*

La parola strategica del titolo di questa relazione è evidentemente «adulti». E tuttavia la sua stessa presenza nel titolo sembra chiedere spiegazione. Un discorso pastorale, come questo, e in genere ogni discorso che riguardi la figura e la vicenda del cristiano, presuppone ovviamente come primi referenti gli adulti, se non si specifica diversamente. L'esempio notissimo su cui la riflessione si è appuntata a questo proposito è quello che riguarda la teologia del processo della giustificazione e dell'iniziazione cristiana: è ormai recepito che il caso *princeps* cui rifarsi per comprendere questo processo è quello della conversione dell'adulto, non dell'iniziazione dei bambini. Per questo, accingendosi a parlare della formazione del cristiano, non dovrebbe neppure essere necessario precisare che si tratta anzitutto e ovviamente del cristiano «adulto». Se si ritiene sensato esplicitare questo, è segno che qualche problema deve essere fatto emergere.

Quando si parla di formazione, è comune intendere questo in relazione all'età giovanile e, al più, al «diventare» adulti, così che si ritiene necessario indicare come «permanente» la formazione degli adulti lungo i tempi della vita, e poi nella cosiddetta terza età. Ci sono evidentemente buoni motivi per ritenere caso *princeps* della formazione quello dei ragazzi e dei giovani, fino appunto al «di-

(1) ANDRÉ BRIEN, *La foi adulte*, «Études» 293 (1957) 1-21: 1.

ventare» adulti; e la delicatezza soprattutto di quest'ultimo passaggio nella pastorale attuale non deve certo essere sottovalutata. Ma credo che il modo più corretto di affrontare il tema che qui mi è affidato sia proprio di considerare insieme il primo diventare adulti e la formazione permanente dei cristiani: proprio perché l'altro polo del titolo, cioè il rapporto tra catechesi e liturgia, almeno a prima vista non sembra porre problemi specifici nel momento del diventare adulti rispetto al tempo del vivere da adulti.

1.2. *Cbi sono i «cristiani adulti»?*

Che cosa significhi in genere «adulto», è domanda che interessa direttamente e precipuamente le scienze umane (psicologia, pedagogia, diritto). Poiché chiaramente non è possibile percorrere tutte le vie della questione secondo queste scienze – la cosa, tra l'altro, andrebbe assai fuori dalla mia competenza – penso che valga la pena di lasciar riemergere il problema a partire dall'interno degli interrogativi teologico-pastorali che il titolo suppone. Esso parla non in genere dell'adulto, ma del «cristiano adulto». Non è difficile intuire che questo concetto, sul quale comincia a essersi accumulato un discreto interesse, presenta qualche intrinseca complessità. Mi sembra di poter dire che l'identificazione della figura del cristiano adulto implichi non solo problemi di carattere fenomenologico e descrittivo ma anche teoretico e speculativo di qualche importanza.

Comincerei col dire, se questa formulazione può essere appropriata, che tra cristiano adulto e adulto cristiano non vi è semplice identità. Intendo per cristiano adulto uno che è adulto non solo anagraficamente e umanamente, ma precisamente come cristiano. Quando nel discorso teologico-pastorale corrente poniamo la questione del cristiano adulto esprimiamo la preoccupazione precisamente che nella fede, nell'appropriazione e nelle dinamiche della vita cristiana in quanto tale sia favorita la maturazione. Certo non è estranea alla premura pastorale, se non altro in nome di quella che si è stati soliti indicare come «promozione umana», la cura per la maturazione generale delle persone; e del resto questa è implicata nella maturazione cristiana. Ma il problema direttamente pastorale è quello della formazione del cristiano adulto. Se, ad esempio, una scuola cattolica giungesse a formare degli adulti cristiani ma non propriamente dei cristiani adulti, il suo successo pedagogico dovrebbe essere ritenuto molto parziale.

Provando ad analizzare la situazione di molte persone, potremmo tentare, semplificando un poco, una descrizione di questo genere.

1. Certamente ci sono persone anagraficamente adulte, che non dimostrano una proporzionata maturità dal punto di vista della

loro umanità complessiva, o che per lo meno dimostrano carenze rilevanti da questo punto di vista; e questo indipendentemente dalla loro condizione di credenti o meno.

2. Vi sono persone, credenti o non credenti, la cui maturità umana è ineccepibile, ma che non potrebbero essere identificate come «cristiani adulti». Tra questi, i credenti non potrebbero essere se non riconosciuti come adulti cristiani: una minore maturità nella fede e nella coscienza e coerenza cristiana non possono certo portare a negare né la condizione globalmente adulta della personalità né l'orientamento globalmente cristiano della medesima. Né certo può essere negata *tout court* maturità umana ai non cristiani.

3. Viceversa, senza una maturità umana non può esservi maturità cristiana; né può esservi maturità umana senza un supporto anagrafico sufficiente. Né un adulto cristiano interiormente immaturo né un giovane per quanto ammirevolmente intenso nella fede e nella vita secondo la fede possono essere cristiani adulti.

4. La fede in genere e la maturazione cristiana in particolare non sono peraltro accidentali nella crescita di una persona. Non solo nel credente la maturazione della fede contribuisce alla globale armoniosa crescita dell'unica personalità; ma una concezione della salvezza cristiana che non ne releghi l'efficacia puramente nella dimensione escatologica implica senz'altro che la piena riuscita umana non sia possibile senza la grazia ecc., con tutte le precisazioni che l'antropologia cristiana intende e che non è qui il luogo di analizzare partitamente.

5. Il problema della formazione del cristiano adulto è dunque in ogni caso un problema di pastorale degli adulti; tocca la pastorale giovanile solo nel suo (delicatissimo, peraltro) limitare superiore.

1.3. *Cristiani adulti: una metafora?*

Parlando di «cristiano adulto» a prima vista sembra che usiamo una metafora, un'analogia: come nella vicenda anagrafica e nella vita biologica e psicologica di una persona deve essere riconosciuto un tempo non già di stasi ma di pienezza, che viene qualificato come età adulta, così nella vita cristiana è giusto riconoscere un obiettivo pedagogico che definisca in genere il discepolo nella sua responsabile consapevolezza e maturità (salvo migliore analisi). Lo schema dell'analogia, che implica una specie di parallelismo, sembra garantire l'aliquale indipendenza tra maturazione umana e cristiana che è uno dei dati originari del problema (ma non un dato asso-

luto; cf la dottrina sulla grazia che ho testé richiamato). Tuttavia non può essere adeguatamente soddisfacente. Infatti, come ho appena ricordato, per essere un «cristiano adulto» si deve essere adulto *tout court*, e non viceversa.

Analogia, insomma, può essere vista, purché non intesa come parallelismo. E' un caso del più generale rapporto tra esperienza umana ed esperienza cristiana; e tuttavia sembra proprio che per discutere questo problema non si debba partire da una concezione generale del rapporto tra esperienza umana e cristiana, quanto piuttosto da un'analisi puntuale del luogo interiore in riferimento al quale si definisce la condizione adulta.

In concreto: se diventare adulti è processo che riguarda l'unificazione della coscienza in quanto tale, poiché la coscienza cristiana è unica, cristiano «adulto» non è una metafora. Sull'unità e l'esigenza di unificazione della coscienza cristiana non è difficile il rimando al passaggio di *Lumen Gentium* 36, dove ai laici, anzi per sé ai fedeli, si raccomanda: «imparino a distinguere accuratamente fra i diritti e i doveri, che loro incombono in quanto sono aggregati alla chiesa, e quelli che loro competono in quanto membri della società umana. Cerchino di metterli in armonia fra loro ricordandosi che in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana [...] Nell'epoca nostra è sommamente necessario che questa distinzione e nello stesso tempo questa armonia risplendano nel modo più chiaro possibile nella maniera di agire dei fedeli». Dal punto di vista di questa armonia dunque non si potrebbe immaginare una maturazione che avvenisse parallelamente nell'uomo e nel cristiano.

Ma certo l'essere e diventare cristiani adulti riguarda anche gli sviluppi analitici di questa unica coscienza. In un certo senso la coscienza credente è unificata anche nei giovani: anche troppo, si potrebbe dire. Si diventa adulti non perdendo questa unità ma imparando a gestirla nelle articolazioni dell'esistenza. Naturalmente questo avviene secondo diversi parametri, e non riguarda solo l'articolazione fondamentale tra appartenenza ecclesiale e civile di cui parla il testo della *Lumen Gentium* citato. Tale articolazione può essere assunta come emblematica precisamente per determinare il rapporto tra maturità umana e maturità nella fede, tra adulto cristiano e cristiano adulto.

1.4. Contestualizzare storicamente l'obiettivo

Questa sommaria analisi mi sembrava necessaria per introdurre una riflessione che tenti di rapportare la funzione della catechesi e quella della liturgia nella formazione del cristiano adulto. Il sen-

so e la funzione di questi diversi linguaggi in effetti non si possono comprendere e articolare solo in riferimento a obiettivi particolari dell'uno e dell'altro (e lo stesso andrebbe detto di altri linguaggi principali della formazione cristiana: la testimonianza della carità, il colloquio pastorale personalizzato, o altro); devono essere visti precisamente nella loro capacità di richiamare nella maniera e con l'efficacia loro specifica al centro della coscienza, alla fede come momento sintetico sul quale e attorno al quale essa si costruisce.

Del resto la fede oggi è particolarmente interrogata precisamente su questa capacità sintetica per la coscienza, in Occidente e probabilmente anche altrove; cosicché su una corretta formazione a queste dinamiche si gioca gran parte della riuscita dell'attuale impegno di (nuova) evangelizzazione. Non a caso il ricupero conciliare di questa dimensione sintetica della rivelazione e della fede nella *Dei Verbum* è stato salutato come uno dei punti di forza del magistero del Vaticano II. Questa osservazione ci conduce verso un ultimo rilievo che è utile collocare in premessa.

Si tratta di questo: il problema della formazione del cristiano adulto deve essere posto con esplicita coscienza della sua dimensione storica, da cogliere sotto il duplice profilo della condizione adulta oggi e della condizione della fede oggi. E' necessario riferirsi a un concetto di adulti non fuori della storia ma determinato dalla condizione socioecclesiale. Giovinezza, età adulta, vecchiaia (per chi ci arriva) sono certo costanti dell'umanità; ma proprio come costanti si realizzano secondo modalità storicamente diversificate. Qualcosa di analogo va detto a proposito della fede: il problema pastorale della figura e della formazione del cristiano adulto è esaltato dal fatto che, si potrebbe dire, in un contesto uscito dal regime di cristianità, la fede degli adulti o sarà fede adulta o non sarà. Probabilmente non è possibile affrontare la questione del cristiano adulto senza prendere in considerazione il rapporto tra chiesa di popolo, o di massa, e chiesa costruita su scelte esplicite e personali; questione estremamente complessa. Ma è chiaro che precisamente il cristiano adulto, e non il semplice adulto cristiano, è plausibile obiettivo pastorale; e che con il passare degli anni la figura dei semplici adulti cristiani è andata diventando di fatto più improbabile.

A maggior ragione va detto che è rilevante contestualizzare storicamente la figura del soggetto al quale si pensa in vista della formazione in lui del cristiano adulto. Ben diversa, sia per diversità personali, sia per variabili contestuali e storiche è la situazione di fatto delle radici della fede che catechesi e liturgia devono alimen-

tare. E se non ci sono? In tal caso la formazione del cristiano adulto viene a coincidere con l'evangelizzazione, ed eventualmente con l'iniziazione sacramentale. L'esperienza catecumenale è luogo esemplare della problematica in questione.

2. SPECIFICITÀ E CHANCES DEI LINGUAGGI DELLA FEDE

2.1. *Similitudini e implicazioni*

Mettere a confronto e in correlazione diversi linguaggi della fede, come il linguaggio della liturgia e quello della catechesi, è operazione meno facile di quel che sembri. I linguaggi della fede si implicano l'un l'altro intrinsecamente, come un'analisi del fenomeno ecclesiale colto dall'interno dell'agire pastorale mostra e come una corretta concezione della fede quale itinerario globale della persona lascia facilmente intendere. In realtà spesso sono stati sentiti come reciprocamente indipendenti e non dialoganti, quando non come alternativi: soprattutto una non corretta concezione della fede e della ragione è andata suggerendo questa autonomia. Da una disabitudine al dialogo, si sa, nascono pregiudizi, e la crescente specializzazione non può che irrigidirne l'eredità. Del resto dobbiamo tenere in conto anche la difficoltà intrinseca di tutti i problemi della comunicazione e dei linguaggi: sono le questioni che stanno tenendo occupato grosso modo l'intero pensiero occidentale del nostro secolo.

Una sorgente di equivoci è anche questa: nel confronto di ciascuno di questi linguaggi con i problemi fondamentali dell'ermeneutica e della linguistica emergono più spesso le tipicità generali del linguaggio della fede cristiana che non le specificità dei singoli linguaggi. In altre parole: ciascun linguaggio trova problemi in quanto linguaggio della fede, prima e più che in quanto linguaggio liturgico, catechistico, ecc. Anche per questo motivo è facile la sensazione che ciò che ciascuno di essi all'interno del proprio discorso si trova a rivendicare come più specifico, in realtà sia ampiamente condiviso dagli altri linguaggi in quanto comandati alla radice dalla medesima struttura della fede.

Penso alla dimensione di memoria e di progettualità, ancorata a quello strumento che è la Bibbia e proiettata verso un'interpellazione etica e missionaria. Penso all'intrinseca connessione tra parola e gestualità, comprendente il necessario uso di un simbolismo che deve essere libero e non può essere arbitrario. Penso all'inserimento nella storia e nella pluralità delle culture; come viceversa alla custodia di quella specificità che caratterizza in ter-

mini anche sociologicamente rilevanti la comunità ecclesiale e la sua tradizione.

Il linguaggio della liturgia per esempio è essenzialmente strutturato sulla simbolicità, sulla ritualità che custodisce una tradizione, che implica tecnicità di formule e di espressione. Ma anche la catechesi non può far a meno di usare i simboli; e non per un adattamento alla condizione infantile, ma perché la simbolicità è tipica del linguaggio della fede, e deve essere custodita nel momento stesso dell'autocoscienza critica della fede adulta. Anche la catechesi ha una dimensione di memoria, non avendo altro vangelo da comunicare che quello trasmesso da Gesù agli apostoli, e da questi alle chiese. Anche la catechesi non può far a meno di quel linguaggio tecnico senza il quale non saremmo in grado di dire l'originalità del vangelo. La catechesi viceversa ha anzitutto una funzione di appropriazione intelligente e inserita nel contesto storico e culturale. Ma anche la liturgia, in un certo senso, tende a questi obiettivi. Il rito invero può diventare alienante, ma per sé non lo è; anzi, è necessario, a suo modo, a impedire che lo diventi una razionalità impazzita.

Globalmente sembra più difficile distinguere bene la catechesi dagli altri atti di parola che riguardano la fede, che non identificare la liturgia nella sua tipicità. Ma anche ai confini del «liturgico» il concetto va tenuto sfumato: a una attenta analisi non è difficile identificare aree nelle quali la distinzione tra ciò che è o non è liturgia risulta sostanzialmente convenzionale. Il carattere di ufficialità che la liturgia implica come celebrazione ecclesiastica chiede infatti una determinazione positiva di testi e riti scelti in alternativa ad altri; ma è chiaro che una scelta positiva non fonda, bensì suppone la coscienza teologica di che cosa sia liturgia, a quel livello a cui ci si deve rifare se si vuole impostare un problema teologico pastorale come quello che qui è sul tappeto.

Soprattutto bisogna tener presente la mutua necessaria implicazione di cui si diceva. Sempre la catechesi implica una pedagogia liturgica, come sempre la liturgia implica momenti catechistici. Cosicché non potrebbero neppure essere correttamente definite ponendole semplicemente in parallelo, per non dire in contrapposizione. Un luogo caratteristico di incontro delle due forme – non l'unico – è l'omilia: che è liturgia, ma a modo suo; che non è catechesi, ma se ha una dimensione catechistica la dovrebbe avere a modo suo. Già essa è presente all'origine della liturgia, come della catechesi; e la soluzione di farne oggetto di uno studio specifico, di una disciplina a sé, non toglie, forse anzi dà evidenza alla difficoltà di stabilire le correlazioni.

Leggo nel dossier *Mystagogies* ⁽²⁾ quest'affermazione, che condivido e che penso che ogni cultore di liturgia oggi condivida: «In definitiva, predicare è insegnare per celebrare. Non può essere il luogo per un insegnamento sistematico e completo. L'omilia non è chiamata a risolvere la questione della catechesi: potrebbe tuttavia aiutare in questo, lasciando affamato il fedele o provocandogli fame. La celebrazione domenicale non è il tutto della vita cristiana, e neppure della pratica, intesa come ciò che esprime, nutre e significa la vita della comunità ecclesiale» ⁽³⁾. Non ho ripreso la citazione per dire un'evidenza (magari disattesa) sull'omilia; piuttosto per dare contenuto alla problematica del confronto tra le varie forme del linguaggio della fede. La questione dell'insegnamento sistematico e completo è una questione i cui presupposti sono solo apparentemente ovvi. A che tipo di esigenza essa risponde? Evidentemente non si tratta di difendere in nessun modo un insegnamento, studiatamente o trasandatamente, caotico e incompleto. Però: che obiettivo ci si propone, o ci si proporrebbe, con un insegnamento sistematico e completo – nel giusto luogo, si capisce, non nella liturgia, non nell'omilia –, in particolare per la fede dei cristiani adulti?

2.2. *Catechesi, liturgia... e teologia, sulle vie per un'intelligenza della fede*

Sistematicità e completezza (mi risparmio una verifica critica del senso di questi termini, e mi appoggio per ora sulla loro apparente ovvietà) sono obiettivi tipici dell'istituzione scolastica, o, se si preferisce dire così, dell'insegnamento istituzionale. Proporli come caratteristici della catechesi nel suo insieme (lo fa, nei termini più espliciti possibili, la stessa *Catechesi tradendae*, n. 21), e quindi in specie della catechesi degli adulti, significa proporre, anche per questi, la catechesi come «scuola». L'urgenza storica diffusa, anche precisamente per gli adulti, è visibilissima; ma poiché la scuola, e in specie l'insegnamento istituzionale, è in qualche modo connaturalmente strumento formativo per attrezzare i ragazzi e i giovani in vista della necessità di muoversi con coscienza e responsabilità adulte, in riferimento agli adulti tale urgenza deriva da una carente formazione precedente (ipotesi plausibilissima, e che non esclude l'altra), o anche da un'esigenza della «formazione permanente»? ⁽⁴⁾.

(2) «La Maison-Dieu» 177 (1989) 3-181.

(3) DOMINIQUE LEBRUN, *L'homélie, redevenue acte liturgique?*, *ivi*, 121-147: 133-134

(4) Altra è la situazione nell'iniziazione cristiana degli adulti: in tal caso tutto lo sviluppo del kerigma è da costruire da zero.

La domanda viene a toccare la *vexata quaestio* dei rapporti tra catechesi e teologia: una questione che non poteva non porsi in modo intricato, sia, di fatto, a partire dalla storia della catechesi del nostro millennio, abitualmente trasmissione di una teologia «scolastica» o «dogmatica» in pillole, sia, intrinsecamente, a partire dall'esigenza comune all'una e all'altra di porsi precisamente a servizio dell'intelligenza della fede. Il bisogno di catechesi come intelligenza della fede non è senz'altro bisogno di teologia?

In un recente articolo che vuole porsi e si pone effettivamente oltre le polemiche non facili di questi decenni su quella che la garbata ironia dell'autore, che appunto ne è uscito, chiama «la famosa differenza tra catechesi e teologia» ⁽⁵⁾, leggo che la catechesi «consuma» teologia elaborata dai teologi, ma d'altra parte «produce» essa stessa teologia ⁽⁶⁾. La duplice immagine da civiltà consumistica e industriale, sulla quale l'autore esplicitamente chiede un po' di umorismo, in realtà investe il problema vero, che riguarda la natura dell'intelligenza della fede. Suppone già risolto precisamente quello che forse dovrebbe costituire oggetto di verifica, e cioè la figura dell'intelligenza della fede in termini di sistematicità e completezza, cioè scolastico-istituzionali.

Se per ipotesi – un'ipotesi che io ritengo più esatta – il compito di quella forma di intelligenza della fede che è la teologia non fosse di fabbricare risposte ma anzitutto di elaborare criticamente domande – le domande che gli uomini pongono alla rivelazione, cioè al Dio vivente; le domande che la rivelazione, cioè il Dio vivente, pone agli uomini – la catechesi non dovrebbe chiederle anzitutto materiale da «consumare», ma la ripulitura di questioni che nell'incontro con la fede agli uomini ben concreti si pongono. La teologia lavorerà direttamente con le domande già formalizzate per esempio nella filosofia e nelle scienze; ma le domande di intelligenza della fede poste dall'uomo comune non possono arrivare alla teologia se non attraverso la mediazione della pratica catechistica della chiesa; e proprio così la catechesi sarebbe chiamata a «produrre» teologia.

La liturgia per sé non risponde a botta calda alle domande di senso formulate dall'uomo nella riflessione critica sulla sua esperienza e sulla sua storia; anche se, meno direttamente, essa dà un contributo necessario a che nella memoria delle radici queste domande trovino la loro corretta impostazione, e gli uomini che le

(5) HENRI BOURGEOIS, *Catéchèse et théologie en une fin de siècle*, «Lumen Vitae» 44 (1989) 367-375: 367.

(6) *Ivi*, 370-371.

pongono la salvezza. Anche la liturgia non potrebbe essere formativa senza attenzione agli uomini da formare, ai loro linguaggi e simboli, ai loro valori e limiti; ma più ancora («più ancora» è una brutta formula elusiva) che con la criticità della catechesi, essa con la sua dinamica rituale contribuisce a che gli uomini non siano travolti dall'urgenza delle domande nella loro tensione tanto più vivace quanto più effimera.

2.3. Nelle polarità del fenomeno, l'efficacia del mistero

Per concludere questa visitazione dei linguaggi della fede potremmo dire che la catechesi ha piuttosto una dinamica centrifuga, esprimendo l'esigenza di sviluppare un'intelligenza analitica dei contenuti, delle implicazioni, delle «ragioni» della fede, intese nel senso della migliore tradizione apologetica. La liturgia invece ha piuttosto una dinamica centripeta, in quanto esprime piuttosto l'esigenza di ritrovare le radici della tradizione della fede in una memoria che si rinnova ritualmente. La liturgia inoltre ha una funzione decisiva per sottrarre l'economia pastorale del mistero cristiano al rischio di intellettualismo che la comunicazione verbale anche più coinvolgente porta con sé.

In realtà queste osservazioni vanno colte nel quadro d'insieme di una coscienza di che cosa siano verità e intelligenza, sintesi e analisi, soggettività e oggettività, che non autorizza polarizzazioni unilaterali, né di immaginare che esistano movimenti centrifughi che non implicino un più solido ancoramento al centro stesso, che ne risulta meglio compreso, né movimenti centripeti senza illuminanti riscontri diffusivi. Il che è ancor più vero se da una teoria generale della verità risaliamo precisamente alla tipicità della verità cristiana e della comunicazione della rivelazione, per ragioni che chiamano in causa precisamente quei misteri che nel linguaggio del dogma e della teologia la fede denomina incarnazione e Trinità. Devo dare senz'altro per comprensibile questa riflessione fondativa: mi sembra fuori tema soffermarmi in questa sede a illustrarla. Mi pare giusto richiamare invece esplicitamente al fatto che queste dialettiche risultano in modo puntuale, anche se con la diversità delle accentuazioni sopra ricordata, nella migliore fenomenologia sia della catechesi sia della liturgia.

La cosa potrebbe essere ancora illustrata a partire da un aspetto decisivo del fatto liturgico, e cioè dalla tipica «efficacia» di salvezza che la fede cattolica riconosce ai sacramenti come comunicazione misterica che trascende l'annuncio. Poiché dalle premesse poste risulta che è meglio affrontare questi problemi a partire dal centro

più nitido e illuminante dei fenomeni (liturgico, catechistico, ecc.), che dai luoghi dove si vorrebbe distinguere con acribia e meno si riesce; e poiché i sacramenti, l'Eucaristia in modo precipuo, se non esauriscono il mistero liturgico, però certo ne sono al centro, la questione non può essere sfuggita. Tuttavia ognuno sa la difficoltà con cui la teologia attuale tenta di riesprimere la dottrina dell'efficacia dei sacramenti in modo che non eluda, anzi precisamente chiami in causa il piano della fenomenologia, perdendo i contatti col quale ogni tesi teologica non riuscirebbe più a esibire il proprio senso.

La cosa risulta più difficile da quando, irrisolta, si è dispersa in una fase di stanca la problematica sull'efficacia di salvezza dell'annuncio della Parola (*lectio* biblica, predicazione, la stessa catechesi evidentemente). Gli anni '50 e '60 vi si sono appassionati (Schlier, Semmelroth, ecc.), ma ora da tempo il tema sonnecchia in una disattenzione generale inconcludente. Probabilmente questi temi non possono tornare alla teologia sistematica se non dopo una lunga fermentazione nelle vie della pastorale; e questa, sul cui piano la presente riflessione indubbiamente si muove, non può perdere di vista neppure per un attimo il riscontro preciso con la fenomenologia. Pertanto mi limiterei a dire: certamente la liturgia dà un apporto decisivo alla formazione dei cristiani adulti, al di là della catechesi e di ogni forma di comunicazione sostanzialmente dottrinale, in forza dell'efficacia misterica che la attraversa; ma sul piano dell'esame del problema pastorale la semplice affermazione della necessità di questo decisivo ed efficace contributo non offre ancora alcuna luce sui criteri secondo i quali renderlo operativo al meglio nella varietà e determinatezza delle condizioni storiche concrete.

Il discorso sui linguaggi e la ritualità oggi forse permette la migliore declinazione in questo senso di cui siamo capaci. Esso stesso andrebbe certo articolato: come si può pensare infatti di stringere in un discorso omogeneo, sotto la categoria del «liturgico», l'apporto alla formazione del cristiano adulto che viene ad es. dalla liturgia delle ore e dal sacramento del matrimonio, dalla celebrazione sacramentale della riconciliazione e dalla benedizione delle automobili? E' abbastanza evidente che il referente liturgico *princeps* di tutto questo discorso, attorno alla cui centralità esso può ben articolarsi, è la celebrazione eucaristica domenicale. Definito l'oggetto in questi termini, la determinazione della sua «efficacia» per la formazione del cristiano adulto sfida, nel senso che trascende, le capacità della teologia sacramentaria più classica, dalla quale dunque rileviamo tutto sommato intatto il problema, con l'onere di decidere come meglio affrontarlo.

3. TENTATIVO DI DETERMINAZIONE DI OBIETTIVI PASTORALI

3.1. *L'iniziazione e la ripresa*

Accennavo sopra all'originale situazione della catechesi per l'iniziazione cristiana degli adulti. La tesi che qui vorrei esplicitare è che la catechesi come itinerario istituzionale sistematico e completo dovrebbe essere fatta tendenzialmente una volta sola in vita, bene. Il discorso merita particolare puntualizzazione sul versante della catechesi, perché la singolarità liturgica dell'iniziazione è talmente palese da non abbisognare di dimostrazione. Né questo è il luogo per discutere le posizioni anabattiste, e, forse, neocatecumenali.

Una volta sola, quando? Dipende da molte variabili personali; ma non solo da queste. Nei termini pastorali più generali la questione deve essere valutata sullo sfondo dell'attuale condizione della missione, cioè dell'attuale equilibrio tra evangelizzati e non evangelizzati. Liturgia e catechesi infatti suppongono un'evangelizzazione da consolidare, non sono il primo kerigma né l'apologetica verso gli infedeli. *Teoricamente* – l'avverbio va preso con rigore – il momento della vita più adatto è quello della giovinezza che va trapassando all'età adulta, gli anni dell'università e del fidanzamento. In concreto tuttavia una catechesi di adulti sistematica e completa può essere necessaria in qualsiasi età, quando si tratti di prima iniziazione degli adulti in senso assoluto, o di ricupero di un'iniziazione mai chiarita nei suoi presupposti di fede consapevole (adulti cristiani, battezzati, che non siano cristiani adulti) o che abbia perso da lungo tempo i parametri fondamentali della fede.

La liturgia è fatta essenzialmente per essere ripresa. Non ogni liturgia, certo; in particolare non l'iniziazione (7), che del resto si consuma appunto nell'Eucaristia, per la quale questa dinamica è particolarmente evidente. Non per questo sarebbe sufficiente il linguaggio della liturgia a custodire la fede dei cristiani adulti, al di là di quella catechesi sistematica e completa di cui ho detto. Anche a prescindere dai linguaggi pastorali irriducibili al binomio catechesi-liturgia, il presentarsi di nuovi problemi o il ripresentarsi in forma nuova di problemi di sempre può chiedere e chiede di custodire quella completezza e quella sistematicità, ripensandola spesso nei particolari, e talora magari anche nell'insieme. Per questa ulteriore catechesi il metodo non può essere semplicemente quello della

(7) Dovremmo dire: non le iniziazioni (ordine, matrimonio, consacrazione delle vergini ecc.)... o i congedi (funerali). Complesso è il discorso su penitenza e unzione degli infermi.

ripresa istituzionale della dottrina, metodo che in ogni campo poco si confà alla «formazione permanente».

Che cosa questo comporti per la maniera generale con cui affrontare il tema pastorale della catechesi agli adulti, e in particolare che cosa comporti sul senso di libri quali i catechismi per gli adulti, che ogni episcopato va curando e promulgando, è problema di competenza specifica dei catecheti. Mi sembra che una ripresa periodica del catechismo per gli adulti come quella che è non solo sensata ma strutturalmente necessaria per i principali libri liturgici non sia globalmente plausibile. Essa in qualche modo supporrebbe un contesto catechetico molto simile a quello della grande «dottrina cristiana» domenicale dell'età moderna, che merita più ammirazione che nostalgia.

La questione non può essere qui chiusa senza almeno due codicilli. Il primo: nella «ripresa» spesso l'esigenza non sarà propriamente di catechesi, ma precisamente di teologia: teologia e liturgia potrebbero formare un insieme che renda superflua una vera e propria catechesi. O vogliamo pensare a una catechesi destinata ai teologi, ai vescovi, putacaso al papa? Dobbiamo senz'altro supporli cristiani adulti. Della liturgia invece nessuno potrebbe fare a meno. L'altro: il problema della fede adulta non può essere affrontato indipendentemente dall'analisi della situazione della fede giovanile, perché suppone una formazione (o non formazione) alla fede. Mi limiterò a dire che quando parlo di una catechesi sistematica e completa *semel in vita* non intendo escludere affatto la catechesi ai piccoli e ai giovani, con i propri metodi e secondo la varietà di catechismi necessariamente globali. Intendo invece riconoscere che questi primi approcci e queste riprese sono obiettivamente polarizzati verso un momento nel quale è giusto che la formazione istituzionale risulti e sia riconosciuta completa: precisamente il momento del passaggio all'età adulta. Non a caso il paragone con l'istituzione scolastica suggerisce questo con sufficiente chiarezza ⁽⁸⁾.

3.2. *L'obiettivo del cristiano adulto, a tutto campo*

Molte cose si dicono della figura del cristiano adulto, della fede adulta. Spesso la figura del cristiano adulto è oscurata da una serie di luoghi comuni legati a una teologia della rivelazione e della

(8) Qui si potrebbe aprire una riflessione, certo collaterale al nostro tema, sulla possibilità che ha la teologia in quanto tale di costituire la proposta sistematica e completa di cui dicevo. Penso in particolare all'articolazione tra catechesi e teologia (la liturgia certo non manca) nella varia fenomenologia degli itinerari di fede dei seminaristi.

fede tutta da rivedere e in parte già rivista. Sinteticamente, mi pare sensato definire gli adulti – e gli adulti nella fede, secondo le analogie e correlazioni dette – a partire da quelle dinamiche di concentrazione e di analisi, di riconduzione all'uno e svolgimento nel molteplice, alle quali si è visto che è possibile, in qualche misura e senza unilateralità, ricollegare il linguaggio liturgico e quello catechistico. Declinerei la cosa, in vista del tema di questo intervento, in alcune articolazioni.

1. Il cristiano adulto è persona disincantata, ma rimasta aperta al simbolismo e al mistero. C'è un incanto nel mistero, ma che non impedisce di guardarne a occhi aperti gli sviluppi analitici, spesso apparentemente contraddittori, mai unificabili sino in fondo, così come si incontrano nella storia. La prospettiva fondamentale della fede e la conseguente decisione per l'amore per principio sono sintetiche: devono essere totali a qualsiasi età e in qualsiasi condizione, perché sono indivisibili. Tuttavia solo l'adulto acquista una percezione reale di che cosa implichi questa totalità della fede e dell'amore. Lo impara attraverso il travaglio necessario a custodirne l'assolutezza, elaborandola interiormente e ritraducendola nel vissuto: questo precisamente è il processo di disincantamento nel quale la fede diviene adulta. Ma se l'assolutezza non viene custodita, e l'esperienza del vissuto si dice in una dispersione senza speranza o si raccoglie attorno a valori che non simboleggiano la verità e l'attesa di Gesù ma solo se stessi, l'uomo diventa adulto ma non come cristiano.

Due principali declinazioni mi sembra che svolgano i lineamenti di questa figura sinteticamente tratteggiata. Il cristiano adulto si riconosce dalla capacità di dire la propria fede e di assumersi le responsabilità etiche che ne conseguono: di articolare cioè la decisione fondamentale della fede e dell'amore in una coscienza che si fa esplicita e diventa perciò capace di comunicarsi (nel circuito fraterno, nell'educazione dei piccoli, nella testimonianza di fronte a polemiche neppure solo verbali, ecc.), e di custodire nella fedeltà gli orientamenti assunti secondo la fede, la vocazione riconosciuta e seguita.

2. La fede adulta sa «dire» la fede; il cristiano adulto sa prendere la parola. Ma in quanti modi si prende la parola della fede? Non si è adulti nella fede nella misura in cui si sappia dirla in termini che vadano bene sempre e dappertutto. Per fare questo basta aver memorizzato e saper ripetere il *Denzinger*, e non è neppure necessario capirlo bene. Cristiano adulto è chi sa dire la fede nel «qui e oggi» in cui vive, responsabilmente, in un modo che gli permetta, anzi gli chiedi di farsi carico del mondo e voce disponibile per la

trasmissione della fede. E per questo non basta ripetere il *Denzinger*, e quel che si dice, poco o tanto, deve essere capito proprio bene.

Il carattere adulto della fede si misura esigentemente, anche se non esclusivamente, sul riflesso che essa ha nel modo etico con cui una persona affronta il *saeculum*, nel senso pastorale con cui vive corresponsabilmente la missione della chiesa, nella coscienza escatologica che sostiene la sintesi personale. Il discernimento spirituale con cui una persona si colloca in libertà e responsabilità nella storia è parametro decisivo di questa maturità.

3. Fede adulta è poi quella che ha raggiunto una stabilità temprata, come si è detto, precisamente nell'incanto e nel disincanto. Essa è anche fedeltà nel servizio determinato verso cui l'amore orienta nella chiesa e nel mondo, cioè fedeltà in una scelta vocazionale nella disponibilità all'Oltre di Dio e dello Spirito di Gesù, qualora ne riscriva le linee e gli appelli. Non sempre si può identificare questa scelta in modelli precostituiti e socialmente recepiti: si può diventare adulti anche soffrendo la povertà di chi non è capace di dire con chiarezza chi voglia essere e sia. Ma la determinazione vocazionale attraverso la quale si diviene adulti (che coinvolge insieme intelligenza e libertà) non può essere confusa con un passivo lasciarsi vivere che, indipendentemente dall'età, segnala personalità vecchie piuttosto che mature.

3.3. *Custodire la specificità e aggiornare l'articolazione dei linguaggi*

Su questo sfondo d'insieme si intuisce la problematica pastorale dei linguaggi. Bisogna trovare i criteri per gestire un diventare cristiani adulti, un rimanerli e un crescere come tali attraverso la criticità sempre nuova e la custodia della tradizione. La tesi fondamentale a questo riguardo, a mio avviso, dovrebbe essere che è necessario che il linguaggio catechetico e il linguaggio liturgico rimangano ciascuno se stesso; che siano custoditi in modo che ciascuno di essi sia tanto più chiaramente se stesso quanto più emerge la consapevolezza teologico pastorale che devono essere complementari, e la decisione pratica di puntare verso questa loro convergenza. Si devono certo evitare non le intersezioni, che da sempre, come si è detto, sono connaturali alla catechesi e alla liturgia, ma le sostituzioni e le supplenze. Perché il discorso pastoralmente non sia solo retorico ma produttivo, è importante indicare non solo la necessità di questi linguaggi, ma in qualche modo una direzione di massima, una strategia per promuoverne plausibilmente la diversificata funzione.

Soprattutto la facile strumentalizzazione a scopo didascalico della liturgia, nella più sovrana disattenzione per il suo originale linguaggio celebrativo, è metodo pastorale dal respiro tanto corto da essere praticamente nullo. L'operazione opposta – diciamolo subito – non è nemmeno immaginabile. La strumentalizzazione della liturgia è possibile perché si riesce in ogni caso a condurla a termine, anche a prescindere da ogni attenzione al linguaggio. E il popolo cristiano non reagisce, non sa reagire, non sa perché reagire, spesso positivamente preferisce non reagire, in ogni caso è diffidato dal reagire.

Presentare semplicemente questa tesi in un incontro di liturgisti è perfino banale. Il punto focale del discorso non sta nel ribadire la tesi, confortandoci magari in un consenso sulla cui sterilità ci vuol poco a convincerci, ma nell'indicare la sua praticabilità: su questo piano infatti, e non sulla sua plausibilità globale, la tesi teologico-pastorale enunciata probabilmente continua a trovare difficoltà. Poiché l'obiezione si costruisce a partire dalla vistosa grave necessità di catechesi che affligge molti adulti cristiani, che non se ne curano, anzi neppure se ne rendono conto, e dal fatto che la liturgia domenicale (o per qualche momento solenne della vita: funerali, matrimoni, ecc.) sembra essere l'unico momento d'incontro, o almeno di incontro di massa, dei pastori con queste persone, fin tanto che non si snodano in maniera plausibile i sofismi presenti in questo ragionamento l'affermazione dell'originalità della liturgia rimarrà parola retorica, lanciata al vento.

Bisogna elaborare molto accuratamente e comunicare con intensità, «catechizzare» direi, la diversa dinamica e capacità formativa dei diversi linguaggi. Bisogna in specie mostrare che il linguaggio liturgico svolge una funzione per la fede che è insostituibile, anche se i suoi risultati sono forse meno visibili di quelli di una proposta catechistica, che ha capitoli, cammini di intelligenza, e altre cose di questo genere. La non sistematicità del linguaggio della liturgia, e i caratteri originali della sua «completezza», reale sì ma inafferrabile, come la ripetitività che la contraddistingue, possono dare la sensazione che seguirne le dinamiche faccia rimanere sempre allo stesso punto. In realtà le radici profonde della fede, a cui la memoria liturgica dà alimento, fanno crescere la coscienza cristiana proprio attraverso e grazie al rispetto delle sue dinamiche celebrative. Questo tuttavia non è automatico: chiede una celebrazione fedele alla sua logica interiore; e questo dipende da molti fattori troppo spesso disattesi. A questi, e non alla natura celebrativa della liturgia, si deve la sua frequente minor efficacia formativa; ma la liturgia non ne acquisterebbe, anzi ne perderebbe in una aumentata confusione, qualora si pensasse di ovviarvi caricandola

di finalità e di dinamiche comunicative catechistiche. Fermo restando che essa, anche celebrata nel migliore dei modi, non saprebbe e non dovrebbe supplire la catechesi, ma rapportarsi con essa in una convergenza appropriata.

3.4. *Determinare e creare le necessarie condizioni ecclesiali complessive*

Il problema non è semplicemente degli attori della celebrazione liturgica o dei catechisti. E' un problema generale di chiesa. L'intuizione dei programmi CEI degli anni '80, secondo i quali l'evangelizzazione dipende da una corretta impostazione pastorale del rapporto tra comunione e comunità, ha qui una pertinenza precisa. L'obiettivo deve essere di far sì che la formazione degli adulti sia possibile secondo itinerari normali: le vie miracolose o anche solo eccezionali di Dio devono infatti trovarci disponibili, ma non possono essere programmate. Ora, questo implica che la maturazione della fede sia favorita dalle condizioni generali della comunità ecclesiale, e in particolare dalla figura ideale che essa persegue. Essa sempre ne persegue una, più o meno nitida e coerente; purtroppo spesso irriflessamente, e quindi al riparo da ogni verifica sulla fede e sul vangelo. Già sarebbe molto verificarla criticamente, e interrogarsi sul modo in cui essa si media attraverso la catechesi e la liturgia. E non solo attraverso i contenuti che si insegnano nella catechesi e si propongono esplicitamente attraverso il linguaggio liturgico; ma attraverso ciò che le modalità concrete con cui la catechesi e la liturgia sono poste in atto implicano e così comunicano.

Una lucida puntualizzazione del senso del problema (non certo le linee di una soluzione completa: questa è certamente diversificata e complessa, e va cercata sul campo, con pazienza) è offerta da Franco Giulio Brambilla in un saggio sulla pastorale giovanile, nel quale egli segnala come uno dei bisogni maggiori di quest'ultima sia legato precisamente all'immagine ideale di fede e di appartenenza ecclesiale che la comunità attraverso gli adulti propone ai giovani stessi ⁽⁹⁾. A questo proposito Brambilla gioca su un rapporto che sentirei somigliante a quello sopra enunciato tra adulto cristiano e cristiano adulto. Egli scrive per es. così: «Se [...] la pastorale giovanile ha come meta la figura "adulta" della fede, essa non può non porre in questione la figura della fede "degli adulti"»

(9) FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Linee teologiche per la pastorale giovanile*, in: Carlo Maria Martini *et alii*, *Educare i giovani alla fede*, a cura di Franco Brovelli (= Contributi per l'Azione Pastorale 2), Ancora, Milano 1990, 98-141: 113-115.

e della "immagine storica della chiesa", che essi praticano» ⁽¹⁰⁾. E ancora: «Se la chiesa degli adulti non è continuamente preoccupata di ripensare e di esprimere che cosa significhi essere credenti e appartenere storicamente alla chiesa, di fatto veicolerà la forma attuale del cristianesimo degli adulti come la figura esemplare della fede e dell'appartenenza ecclesiale» ⁽¹¹⁾.

Il discorso è fatto in riferimento alla proposta che viene di fatto comunicata ai giovani; ma certo è decisiva per la formazione stessa degli adulti. Per essi la coscienza che la chiesa, come storicamente è vissuta, non è solo reale immagine del mistero, ma anche immagine da continuamente riverificare, è indispensabile. Non è chi non veda che la liturgia, soprattutto riconducendo la fede alle radici, e la catechesi, soprattutto verificandone gli sviluppi, hanno una funzione decisiva da svolgere a questo riguardo. Purché la prima non celebri lo *status quo*, invece che il mistero di Cristo e la propria chiamata a inverarsi in esso, e la seconda non si limiti a ripetere il noto, eludendo le domande e le difficoltà, o gli stimoli carichi di promessa, che permettono di annunciare le grandezze inadeguabili del mistero del Signore.

Aggiungerei che la pastorale della chiesa, con la scusa dell'ideale del «cristiano adulto», non può permettersi nel frattempo di trattare gli adulti come bambini. Essere adulti implica anche essere trattati da adulti. E' giusto che ciò avvenga anche pubblicamente nella Chiesa, ed è anche condizione perché adulti si diventi e si rimanga. Chi accetta di essere trattato da minore, facilmente finisce per configurarsi interiormente in modo da sentirsi a proprio agio in questa condizione. Se cristiano adulto è chi sa prendere la parola per dire la fede, ben vengano catechesi e liturgia che favoriscano questo; se cristiano adulto è chi sa vivere l'incanto della fede nel disincanto della storia, ben venga una dinamica tra catechesi e liturgia che tenga conto di questo e lo favorisca.

Perché infine – e questo vale assai di più per la liturgia che per la catechesi – la chiesa è anzitutto un'unica comunità, di adulti e non adulti. La liturgia che aiuta gli adulti a essere cristiani adulti, deve essa stessa aiutare i giovani a essere cristiani giovani; e in genere ciascuno a essere se stesso, con le diversità sincroniche e diacroniche che nella chiesa sono normali e arricchenti. Magari proprio alla catechesi sarà pertinente chiedere di articolare le differenze, così da permettere a ciascuno di partecipare con coscienza di fede appropriata alla comune liturgia. E ancora il concerto delle altre espressioni pastorali della chiesa è necessario, perché

(10) *Ivi*, 113.

(11) *Ivi*, 114.

non si radicalizzi la facile stratificazione tra comunità degli adulti e comunità dei giovani.

3.5. *Cristiani adulti verso/con quali anziani?*

Una parola sola, da ultimo, per segnalare un problema che va al di là degli interrogativi pastorali implicati nel senso ovvio del tema di questo contributo, ma che per più di una ragione non è disgiungibile da esso. Si tratta degli anziani. Gli anziani sono adulti e più che adulti, e i problemi della catechesi e della liturgia in riferimento a loro possono essere visti in continuità con quelli degli adulti, per così dire, di mezza età. Ma almeno sotto tre punti di vista il tema potrebbe essere degno di considerazione: solo li enunzio, non li svolgo.

1. Quale genere di catechesi, quale modalità della liturgia, con quali mezzi e obiettivi, sono appropriati alla condizione storica effettiva degli anziani, alla loro condizione personale entro le condizioni dell'attuale civiltà? Essi hanno tempo a disposizione, sia per la riflessione sulla parola sia per la liturgia: più tempo che energia o voglia o interesse; essi hanno un rapporto particolare con la storia e i suoi problemi, in parte congedato, pensionato, in parte divenuto drammatico proprio per le emarginazioni, le paure, le esperienze di debolezza che tengono la fede nell'agone.

2. Quale catechesi e liturgia nella formazione permanente dell'anziano cresciuto come giovane e adulto cristiano con altra catechesi e altra liturgia? I nostri tempi sono ancora molto agitati dal punto di vista della comprensione che gli uomini hanno della loro storia e di sé in essa. Quale catechesi e liturgia per coloro che si sono attardati lungo o fuori delle vie della storia, e la cui fede porta cicatrici di battaglie difficili, spesso di battaglie perse?

3. Quale comunità per tutto questo? E' il caso di ribadire più che mai che unica è anzitutto la comunità ecclesiale. Ma come si costruirà la continuità e la discontinuità dell'esperienza liturgica e «catechetica» – dove di catechesi ancora si può parlare – nel rapporto per es. tra la parrocchia e le comunità croniche e al tempo stesso tragicamente mutevoli degli ospizi, tra la parrocchia e le comunità, se tali sono, o le assemblee effimere degli ospedali?

TULLIO CITRINI
Seminario Arcivescovile
21040 – Venegono Inferiore (VA)

1 settembre 1992