

INIZIAZIONE CRISTIANA E IMMAGINE DI CHIESA

SOMMARIO: Il primato della missione: articolazioni del tema – La figura dell'*ecclesia mater* al di là della sfida dei narcisismi – Tra appartenenze plurime, varietà di cammini – Una comunicazione feconda – Il riorientamento della proposta in altezza – Necessità di una nuova lettura di 1 Cor 7 circa celibato e matrimonio.

La domanda a cui qui si vorrebbe reagire è la seguente: la nuova situazione ecclesiale, che anche in Italia prevede in misura crescente l'iniziazione cristiana di adulti oltre che di bambini, quali stimoli offre in relazione all'immagine di Chiesa supposta e attuata? Un'immagine di Chiesa – diciamo subito – non si definisce solo in termini statici: è sempre anche, e forse soprattutto, l'immagine di un agire di Chiesa. Perciò l'interrogativo coinvolge di natura sua un'immagine di pastorale.

La situazione a cui si fa riferimento stimola le comunità ecclesiali a obiettivi che dovrebbero sensatamente essere perseguiti in ogni caso, ma forse non nello stesso modo e nella stessa misura. Altri tratti si propongono proprio in relazione alla contingenza storica.

Sempre a mo' di premessa va aggiunto anche questo: non è detto che gli obiettivi così identificabili siano poi davvero perseguiti, né indipendentemente né in connessione con la situazione che singolarmente provoca ad essi. Già il fatto che una situazione possa e debba provocare a obiettivi che sarebbero sensati in ogni caso (penso in particolare al primato di un'ecclesiologia di missione, di cui qui di seguito dico) suggerisce di essere cauti nell'immaginare facile l'accesso alla loro realizzazione. Una Chiesa che non reagisca agli stimoli ordinari è probabile che faccia resistenza passiva anche a quelli straordinari: «Se non ascoltano Mosè e i profeti...» (cf Lc 16, 31).

IL PRIMATO DELLA MISSIONE: ARTICOLAZIONI DEL TEMA

È evidente quanto la necessità di condurre al vangelo e di iniziare molti che ancora non sono cristiani dia risalto alla dimensione missionaria della comunità. L'intera esplosione della problematica missionaria nel nostro secolo, che ha portato all'articolazione dell'attività apostolica della Chiesa in prima evangelizzazione, nuova evangelizzazione e pastorale ordinaria, come prospettata dal n. 33 di *Redemptoris missio*, è legata alla scoperta di molte aree di scristianizzazione in paesi di antica civiltà cristiana. Senza questa scoperta forse non sarebbe venuta a galla la ben più importante tesi ecclesiologica, secondo la quale ciò che lega alla Chiesa chi già più o meno pienamente le appartiene e ciò che convoca alla Chiesa chi da essa è ancora relativamente distante è lo stesso identico mistero della comunione, che prima di essere *stato* relazionale è *processo*, suscitato dall'attrazione che il Signore «elevato da terra» esercita verso tutti e tutto, e che sostiene l'adesione a lui di quanti gli appartengono.

Tra l'una e l'altra tesi – quella dell'articolazione delle forme e quella dell'unità della missione – passa un rapporto delicato, la cui elaborazione non fu indolore. È noto che, man mano che l'ecclesiologia, attorno alla metà del secolo XX, ha riconosciuto l'unità del processo da cui la Chiesa è convocata, e corrispondentemente della missione della Chiesa, che è momento essenziale di questo processo ⁽¹⁾, ci si è chiesti se avesse senso, se fosse opportuna la distinzione tra aree apostoliche tradizionalmente oggetto di considerazioni così distinte da non sollecitare a immaginare analogie e contatti ⁽²⁾: la cura pastorale all'interno della Chiesa e la missione *ad extra*, anche nominalmente «estera» in quanto protesa verso genti diverse da quelle da cui i missionari provenivano e presso le quali erano definite le strategie della missione.

Redemptoris missio positivamente propone l'opportunità di distinguere le tre aree apostoliche ricordate – oggi tra l'altro spesso confinant, quando non intrecciate – entro l'unica missione della Chiesa. Può fare questo perché nel frattempo si è fatto chiaro che si danno due distinte modalità di riflessione sulla missione: quella propriamente dell'ecclesiologia come capitolo della teologia sistematica e quella della missionologia, intesa come capitolo di teologia pastorale ⁽³⁾.

(1) Sorgente della convocazione ecclesiale è la duplice missione di Cristo e dello Spirito Santo: ma la missione della Chiesa non è un'aggiunta estrinseca alle missioni trinitarie, bensì luogo dello sviluppo della loro dinamica nella storia.

(2) In verità la somiglianza prendeva la forma dell'esportazione della pastorale dei paesi di antica cristianità nelle giovani comunità; ma questo non costituiva in alcun modo una caratteristica della pastorale missionaria.

(3) La riflessione missionologica guadagnava una propria identità tra fondazio-

L'uno e l'altro discorso tuttavia non possono percorrere vie totalmente indipendenti. Tra l'uno e l'altro è evidentemente necessaria una intrinseca coerenza, mediata dal discernimento delle condizioni storiche in cui si dà la missione, dai metodi con i quali la si analizza, dalla scelta delle categorie con le quali la si interpreta. Era necessario ricordare questa articolazione del discorso, per dire, in riferimento alla nuova situazione di moltiplicata iniziazione cristiana di adulti anche in Italia, su quale piano l'immagine missionaria della Chiesa sia provocata a ripensamento e aggiornamento: sul piano teologico pastorale evidentemente anzitutto, nella direzione di una teoria pastorale (di una missionologia, se si ritiene opportuno usare anche qui il termine) che favorisca un'interpretazione del vissuto e un'assunzione responsabile delle sue istanze.

Ma una teologia pastorale non si misura solo sulle situazioni: essa trova ispirazione e criterio anzitutto nella dottrina; in questo caso nella sistematica ecclesiologica della missione. Essa dice appunto che la missione, per la quale la Chiesa è attivamente coinvolta e resa corresponsabile della salvezza dell'umanità, precede la comunità convocata come qui e ora si dà ed è riconoscibile, e solo in un momento logicamente e, Dio voglia, pastoralmente successivo la presuppone e su di essa si misura. La valorizzazione di questo principio ecclesiologico non è automatica; ma se non viene perseguita in modo intelligente e intenzionale, la stessa fecondità della Chiesa ne rimane compromessa, sia nel senso della capacità di evangelizzazione, testimonianza, attrazione, sia nel senso di un'efficace pedagogia catecumenale.

LA FIGURA DELL'*ECCLÉSIA MATER* AL DI LÀ DELLA SFIDA DEI NARCISIMI

Il motivo è che la Chiesa, quando lascia l'impressione di voler attirare a sé e non a Cristo, rimane svuotata della sua attrattiva, si affloscia e appesantisce come un segno che non significa più se non se stesso. L'impressione greve che spesso la Chiesa lascia è in genere dovuta a questo cedimento, sia pure quando esprima una volontà non di prevaricazione e di orgoglio, ma solo di frettolosa e non illuminata impazienza. Maternalismo: affidatevi a noi e provvediamo a tutto. Lo si tollera, per praticità e senza persuasione, da parte delle

ne soteriologica (teoria della *salus animarum*) ed ecclesiologica (teoria della *plantatio ecclesiae*), quando ancora l'identità dell'ecclesiologia stava tentando di prendere una forma che le permettesse di rivendicare dignità anche sistematica e non solo apologetica. I passaggi di questa storia lungo il XX secolo sono plurimi e intrecciati, ma il quadro disciplinare e interdisciplinare ormai si presenta decisamente nitido.

imprese di pompe funebri, perché in certi momenti si ha il diritto di avere la mente altrove. Ma la missione della Chiesa porta una promessa di vita. La sua testimonianza non è pubblicità tesa a deresponsabilizzare per vendere ⁽⁴⁾. Per altro verso il vangelo è sempre dono, e la stessa credibilità del segno ecclesiale, quella presentata come perenne e inconfutabile dal concilio Vaticano I, è altrettanto un dono, e non può essere valorizzata che come tale. Non basterebbe che il segno ecclesiale rimandasse al Signore; bisogna proprio che sia così pervio da lasciare che il Signore renda testimonianza a se stesso attraverso di esso ⁽⁵⁾.

La Nota CEI ⁽⁶⁾ usa abbondantemente il tema della maternità, ritenuto pertinentemente equivalente a quello della missione, in riferimento al compito della Chiesa in vista dell'iniziazione cristiana degli adulti. Può essere interessante notare l'antecedente conciliare dell'uso di questo tema. Il Vaticano II, che – ad eccezione, comprensibilmente, del capitolo mariologico della *Lumen Gentium* – non ha usato molto l'immagine della Chiesa madre, probabilmente proprio al fine di non accreditare il facile sospetto del maternalismo, se ne serve con puntualità precisamente a proposito dei catecumeni e della loro relazione ecclesiale: «I catecumeni, che per impulso dello Spirito santo desiderano con volontà esplicita di essere incorporati alla Chiesa, vengono ad essa uniti da questo stesso desiderio, e la madre Chiesa come già suoi li ricopre del suo amore e delle sue cure» (*Lumen Gentium*, n. 14).

In effetti gli antecedenti che fondano il tema sono anzitutto quelli patristici, il cui sviluppo ha avuto come contesto precisamente la prassi dell'iniziazione cristiana. L'immagine giovannea del battesimo come nascita, quella diffusa della prima formazione catechetica come allattamento (cf 1 Cor 3, 2; Eb 5, 12-13; 1 Pt 2, 2), hanno favorito nell'antichità lo sviluppo di questa tematica, che in un'ecclesiologia più tardiva ha custodito soprattutto invece la sfumatura dell'autorevolezza rassicurante, ma anche non discutibile né trattabile (la Chiesa, specialmente identificata nella gerarchia pastorale, come *mater et*

(4) Non sarebbe forse inutile una storia attenta del termine «propaganda», e del suo passaggio dal programma della «propagazione» della fede (da cui il nome classico della Congregazione romana competente sulle missioni) al senso decisamente ideologico oggi più corrente. Quali sfumature conteneva, implicite, per esempio nel lessico dell'Azione Cattolica preconciare?

(5) Il Signore sa rendere testimonianza a se stesso anche *nonostante* il segno ecclesiale, ed è in qualche misura «normale» che lo faccia. Prescindiamo qui da ulteriori analisi, che chiamerebbero in causa l'intero impianto teoretico e pratico dell'apologetica: in ogni caso questo non è missione.

(6) CEI, CONSIGLIO EPISCOPALE PERMANENTE, *L'iniziazione cristiana. 1. Orientamenti per il catecumenato degli adulti*, 30 marzo 1997. Cf i nn. 30, 34, 43, 45, 46, 52, 71, 90.

magistra). Proprio il prevalere di questa sfumatura andava oggi evitato, e il concilio vi fu attento; il riferimento ai catecumeni poteva riportare tuttavia al contesto e al significato originario dell'immagine.

Non basta tuttavia la presenza di un'immagine senza dubbio ecclesiologicamente maggiore a garantirne la performatività, cioè nel nostro caso la buona qualità della sua ricaduta pastorale. Bisogna superare le eventuali difficoltà che importa la sua interpretazione entro contesti culturali diversi da quelli entro cui si è formata e sviluppata, e bisogna curare la qualità della sua applicazione ai contesti che è chiamata a interpretare e orientare.

Motivi della crisi dell'immagine ecclesiologica derivano in gran parte dalla cultura dell'attuale Occidente, per gli aspetti – purtroppo facilmente esportabili ed esportati – per cui essa tende a banalizzare la speranza e così a frenare il dono della vita, di ogni genere di vita, e ancor più la sua sensata cura. Forse non è vero che la Chiesa sia sentita poco come madre; forse sulla sua immagine si riflettono precisamente i tratti della crisi della maternità propri della nostra cultura, come anche sempre i tratti della sua permanente forza e bellezza. Forse la pastorale delle comunità ecclesiali sente proprio le antinomie, le tensioni che attraversano a tutto campo il tema della maternità. Generare e far crescere figli oggi appare da un lato insistentemente una delle più appassionanti avventure di coloro che vi si dedicano. La maternità (come e con la paternità, certo) è percepita abbastanza diffusamente come compito e condizione tra le più stimolanti; e greve è lo smarrimento e il lutto di coloro cui non riesce. Per altro verso è tutt'altro che cessata l'irrequietezza narcisistica con cui questo tema è stato vissuto e con cui si è cercato di accantonarlo nel trapasso di cultura degli scorsi decenni, e l'irresponsabile e irragionevole repulsione per la cura amorosa del futuro che nei figli si disegna e prende volto.

Questo quadro, o forse solo schizzo di sensazioni – ritenerlo un'analisi culturale in piena regola sarebbe presuntuoso – non è qui tracciato se non per riflettere sulla risonanza pastorale dell'immagine della maternità della Chiesa. Un passo tra i molti della Nota CEI fa particolarmente riflettere. Dice: «Spesso le comunità cristiane rimangono ripiegate su se stesse. Prese dalla loro azione pastorale interna, non riescono ad immaginare che altri possano desiderare di aderire al Vangelo, se fosse loro data l'occasione» (n. 40). Prima ancora di chiedersi quali riflessi negativi questo possa avere sulla pastorale catecumenale, è inevitabile porsi la domanda, che fede sia mai quella che non immagina l'adesione al Vangelo universalmente buona e desiderabile. Eppure il sintomo sembra individuato in maniera difficilmente equivocabile. Al più merita una verifica rigorosa la causa, individuata nel carattere avvolgente dell'«azione pastorale interna» delle comunità. Che qualità cristiana possiamo riconoscere a un'azione

sedicente pastorale che produca effetti collaterali di tale natura? Altri possono desiderare di aderire al Vangelo incontrando i credenti e le loro comunità; ma anche i credenti e le loro comunità possono riscoprire il senso della propria adesione al Vangelo vedendo che altri, soprattutto adulti (7), la trovano desiderabile, e interrogandosi sul senso di questa esperienza.

TRA APPARTENENZE PLURIME, VARIETÀ DI CAMMINI

Lo stupore perché la fede appare desiderabile da altri, e corrispondentemente la scoperta, strana per un cristiano, di non averla mai forse realmente desiderata, sono sintomi (capovolti) di quello che in generale viene annoverato come il fenomeno maggiore del cristianesimo di elezione nel quale nuovamente si moltiplicano i battesimi degli adulti, cioè la recuperata distinzione tra la fede e l'appartenenza sociale, civile, culturale. Questo aspetto è stato più considerato da ecclesiologi e pastoralisti: nella tarda antichità si è generalizzato l'uso di battezzare i bambini quando il cristianesimo è diventato la religione dello stato e dell'intera società civile. Da allora esso non è risultato certo indesiderabile, ma incluso in modo generico nell'implicita gradevolezza della cultura patria. Semplicemente il processo inverso si produrrebbe oggi con la secolarizzazione, o in ogni caso con la scristianizzazione della società e della cultura: essere cristiani tornerebbe a essere una scelta personale autonoma rispetto all'assunzione più o meno responsabile (perché anch'essa ha una sua necessità, diventando adulti) dell'appartenenza civile e culturale.

C'è molto di vero, ma forse non è tutto così semplice; perché anche tra appartenenza civile e culturale oggi il divario si è fatto sensibile. L'attuale condizione non è segnata solo da una diversa cultura, che non integra il cristianesimo o di cui esso – in ogni caso non eliminabile dalle radici storiche dell'Occidente – non fa più parte allo stesso titolo intrinseco di un tempo, ma da un pluralismo culturale, il cui principale parametro unificante è forse proprio il pluralismo stesso. Il cristianesimo non torna a essere estraneo alla cultura, ma è sentito come una delle possibili culture esistenti. Ciò che di esso propriamente è sentito estraneo è la sua pretesa di assolutezza; o in altri termini, solo apparentemente più morbidi, di verità. Pretesa visibilmente irrinunciabile per la fede cristiana.

(7) Quanto ai bambini, è consolidata esperienza pastorale che le tappe che completano la loro iniziazione cristiana sono occasioni eccezionali di richiamo alla fede per le loro famiglie. Tra i due fenomeni ci sono analogie, ma anche – e forse soprattutto – differenze.

Contemporaneamente questo pluralismo si va qualificando per il fatto che non tutte le culture che più o meno bene vi convivono sono postcristiane. Molti vengono da altre terre e da altre civiltà, e se il cristianesimo li raggiunge è per una prima, non per una nuova evangelizzazione. Prima e nuova evangelizzazione non si distinguono solo in termini geografici, perché popoli evangelizzati e popoli non evangelizzati in molte parti del mondo, e certo in Occidente, in Italia, sono mescolati in misura rilevante e crescente. Il processo di accoglimento o di appropriazione del cristianesimo segue dunque sin dall'inizio itinerari diversi entro lo stesso contesto ecclesiale; non solo tra coloro che vi sono stati iniziati da piccoli e coloro che lo cercano da adulti, ma tra questi stessi, tra l'uno e l'altro catecumeno adulto della Chiesa.

Ne verrà una Chiesa dai molti cammini? Per un verso è bene che non sia solo così: è sempre necessario saper camminare insieme e averne una percezione il più possibile nitida. Per un altro verso è bene che sia così anche indipendentemente da questa diversa provenienza dei fedeli. La cura della cattolicità della Chiesa non può accontentarsi di sancire diversità date. Tra esse deve promuovere comunione, dialogo; tendenzialmente una fusione dai contorni complessi ⁽⁸⁾. Ma entro questa comunione e verso essa non può rifiutare, non può evitare di promuovere positivamente nuove diversità, che non siano la copia di quelle date ma nascano dalla storia di libertà comunicanti.

La moltiplicazione di itinerari formativi e pastorali già si impone per il fatto che ci si muove in un contesto di cristianesimo a più velocità. Da ormai almeno un secolo si sono diffuse nella Chiesa cattolica istanze di assunzione personalizzata di cammini spirituali e di responsabilità apostoliche, e questo ha reso disagiata – ma non per questo è riuscito a scoraggiare decisamente – ogni pastorale pensata per una massa fondamentalmente «pecorona». Una moltiplicazione di itinerari si è effettivamente data, ma spesso è stata subita più che scelta ⁽⁹⁾, temuta più che gestita, affidata all'arbitrio piuttosto che alla previsione pastorale, percepita come un limite per la comunione invece che come una sua positiva fisiologica *chance*.

(8) Saranno religiosi e civili insieme, con interferenza ma certo non con sovrapposizione degli uni e degli altri aspetti. Salvati a 360° grazie alla fede in Gesù Cristo che li raduna nella Chiesa, gli uomini diventano capaci di relazioni rinnovate anche negli innumerevoli crocicchi della società civile, senza alcun impegno a sacralizzare questi, ma neppure a dilaniare se stessi o gli uni gli altri per custodire estranee e non solo «autonome» le proprie vie personali e sociali.

(9) Talora subita dai pastori perché inventata dai laici, altre volte subita dai laici perché inventata arbitrariamente dai pastori: la differenza reale non sta tra determinazioni pastorali subite o scelte, ma tra scelte maturate insieme o unilateralmente immaginate e pertanto dagli altri subite.

Oggi però, per le ragioni dette, la sfida si fa ancora più grande di quella imposta dai cammini a più velocità e dall'imperativo della nuova evangelizzazione. La convivenza, il dialogo, possibilmente la riconciliazione di orientamenti culturali diversi ma sempre di comune matrice occidentale e dei gruppi che vi si riconoscono (cristiani di destra, di sinistra, più secolarizzati, più sacrali, più spiritualisti, più efficientisti, e così via) oggi appaiono obiettivo addomesticato rispetto a quello che il confronto nell'areopago delle culture dell'intero pianeta domanda.

E anche gli ateismi che si incontrano oggi sono più d'uno, e come tali devono essere riconosciuti (cf già *Gaudium et Spes*, 19-21) senza essere appiattiti sul parametro povero della loro negatività formale, si presenti in forma precisamente atea o anche solo agnostica. Quali domande tali negazioni denuncino, quali invocazioni disegnano in negativo, chiede di essere oggetto di un'attenzione non superficiale, e anche di confronti per i quali la Chiesa è luogo qualificato.

UNA COMUNICAZIONE FECONDA

La promozione di nuove diversità non vuole essere fine a se stessa, naturalmente. È vocazione di ogni cultura di custodirsi viva e di dimostrarsi feconda dialogando, e così trasformandosi; a condizione di perseguire obiettivi e di muoversi entro orizzonti di verità, di bene, di bellezza, di coerenza, di libertà, di giustizia, di responsabilità (altrimenti si corrompe). È vocazione della fede di promuovere tutto questo nel nome di Gesù, il solo nel quale ci sia salvezza.

Proprio la salvezza che è in Cristo i catecumeni adulti chiedono, incamminandosi verso il battesimo e verso la Chiesa. La salvezza cristiana non nega né stravolge la pluralità delle culture (altrimenti non sarebbe salvezza ma solo giudizio, riprovazione, e poi ricominciamento); neppure tuttavia si sovrappone semplicemente ad esse lasciandone inalterato e magari imbalsamandone il panorama ⁽¹⁰⁾. Come ogni aspetto dell'umano, esse anzitutto sono provocate a guarigione rispetto alle ferite che portano con sé e in sé; sono inoltre motivate in modo nuovo e stimolante a quel dialogo tra esse che tutte continuamente le rinnova. Le difficoltà stesse della comunicazione,

(10) Sovviene l'espressione pittoresca che Rousselot aveva coniato per descrivere un modello teologico analogo a questo, a proposito della questione della fede: aveva parlato di *suraturel plaqué* – oggi diremmo «plastificato». La formula è citata in Roger AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1969, pp. 806: 233.

quando non proprio l'incomunicabilità, sono segno e frutto del peccato del mondo; la fatica a coniugare identità e comunicazione è disarmonia che dice bisogno di salvezza. Attraversando sempre di nuovo la pasqua di Gesù che domanda fede e ricevendone la grazia di una sempre nuova pentecoste (cf At 10, 46; 19, 6 ecc.) esse sono risanate. Si aprono così non solo alla capacità di dire il vangelo, ma di comunicare tra loro, e così poi di ridire il vangelo a uomini di altre culture ancora.

In verità le culture neppure ricevono mai il vangelo fuori di ogni scambio che le coinvolga: a partire dalla cultura giudaica (in versione galilea: cf At 2, 7) dei primi ministri del vangelo, esso è sempre passato di cultura in cultura. Quando il vangelo è passato dal Giudeo al Greco, non senza la drammatica crisi che ha attraversato la Chiesa apostolica, bene ha lottato Paolo perché il Greco non fosse giudaizzato. E tuttavia, ricevendo il vangelo da fonte giudaica, anche la cultura ellenistica non poté restare immutata, quale che già fosse sul piano della comunicazione civile lo scambio culturale tra Giudaismo e Ellenismo. Ogni processo di inculturazione del vangelo comporta anche questa reciproca fecondazione delle culture. Qualcosa di analogo avvenne nel passaggio alla cultura dell'Occidente latino – benché già la *Graecia capta* avesse lasciato in esso un segno profondo – e poi alle culture germaniche, slave e così via, sempre sullo sfondo di relazioni interculturali giocate anche, più o meno bene, sul piano civile, con rapporti ogni volta diversi di potere – di dominanza cioè e di sudditanza, non sempre da più forte a più debole – quando non di prevaricazione anche grave (cf tutta la storia della cristianizzazione coloniale e del suo contesto).

Oggi il tessuto anche minuto delle nostre comunità è chiamato a imparare a vivere processi di questo genere in termini addirittura di dialogo multilaterale, e a operare il molteplice discernimento che è necessario per questo trapasso. Deve resistere alle tentazioni di semplificazione e semplicistica annessione, che possono insidiare non solo il più antico, forse arroccato tessuto ecclesiale ma gli stessi catecumeni e neofiti, magari per uno zelo poco illuminato. Se questi si lasciano assorbire dal modello anche culturale di cattolicesimo che incontrano insieme con la fede, cercando e trovando in esso un rifugio già pronto, un riparo pigro dalla fatica di ripensare personalmente la propria identità diventando credenti, facilmente si rivelano poi i più intolleranti propugnatori di questo modo tendenzialmente integralistico di diventare cristiani, che per sé è legittimo ma non si impone affatto né può essere imposto.

Le comunità ecclesiali devono diventare grembo, culla di nuove civiltà anche attraverso i modi nuovi con cui il vangelo è detto e accolto. Il risultato non è automatico: ogni migliore progetto può essere

neutralizzato dal ripiegamento delle comunità su se stesse; ma gli esiti sarebbero disastrosi. Un aspetto complesso e preoccupante della cosa è che non vi è corrispondenza automatica tra la purezza della testimonianza ecclesiale e il successo della comunità; cosicché questo successo, magari cercato in vista di una possibilità di pedagogia migliore e non per se stesso, può apparire obiettivo più importante che la qualità evangelica dell'attrazione così promossa. In verità questa tentazione sembra maggiore nelle dinamiche interne delle comunità consolidate che in relazione ai non cristiani da condurre alla fede.

In conclusione: non è difficile pensare che un'immagine alta di Chiesa si imponga, più alta di quella con cui abitualmente si misurano le nostre parrocchie. Ma «alta» in che senso? Userei questa metafora immaginando come dall'alto si possa dilatare lo sguardo in larghezza, abbracciando una molteplicità di prospettive e di vie, con una maggiore possibilità di attenzione, non necessariamente con l'animo del dominio. Userei l'immagine dell'altezza pensando all'aria della montagna, tersa e luminosa. Purché lo sguardo non risulti limpido al prezzo di essere rarefatto, panoramico al prezzo di essere generico: senza concretezza cioè, e senza quell'attenzione che sa valorizzare i particolari.

IL RIORIENTAMENTO DELLA PROPOSTA IN ALTEZZA

E ancora: un itinerario di iniziazione cristiana degli adulti istintivamente è pensato in termini piuttosto esigenti. Esso indubbiamente deve avere al centro la rivelazione della misericordia di Dio, per un incontro con il suo mistero di grazia; ma proprio per questo tende a un nitore della proposta che corrisponda al sacramento dell'illuminazione e si stagli al di là di ogni ambiguità e ottusità.

In verità le anime del catecumenato sono, forse già dalla patristica, almeno due, di orientamento se non opposto certo non identico: quella di fornire una via solida di formazione a convertiti personalmente convinti e intensi ma anche quella di esigere passi non superficiali da persone che chiedono l'iniziazione cristiana trascinate da motivazioni ancora (e forse prospettivamente per sempre) poco mature, poco assimilate. Sono due anime, se si vuole, un po' di ogni istituzione ecclesiale; molto visibili ancor oggi, per fare un esempio analogo, negli itinerari di formazione al matrimonio. Sono due anime anche abbastanza mischiate se si tiene conto dell'influsso reciproco, per lo più non lineare ma vero, tra convinzione dell'intelligenza e decisione della volontà.

Rimane che in ambedue i casi un certo carattere esigente è intrinseco alla proposta. Verrebbe da dire che è normale che l'itinerario verso l'iniziazione cristiana degli adulti offra una proposta più coe-

rente di quella che praticamente accompagna i cristiani battezzati da piccoli. Dovrebbe essere normale immaginare che un adulto apprezzi la coerenza più di quanto un ragazzo o un adolescente (in questo più esigente che disponibile) non sia in grado di fare. L'adulto è anche presumibilmente più disincantato; ma chi del disincanto facesse il criterio fondamentale, come potrebbe percorrere un itinerario di conversione e di fede?

Immaginare che si possa esigere da un adulto che viene alla fede solo quanto si riesce di fatto a ottenere, a parità di condizioni, dai cristiani battezzati da bambini e poi giunti a quell'età, e che quindi l'itinerario dell'iniziazione cristiana di adulti possa tendere a omologare i nuovi cristiani alla media dei vecchi, sembra rinunciatario in una misura inaccettabile. I neofiti dovranno essere ulteriormente formati, come e forse più di ogni altro cristiano, ma non si potrebbero formare con l'iniziazione cristiani cattivi o mediocri, per poi farli diventare migliori; si deve puntare a cristiani ottimi, sapendo che saranno soggetti a ogni debolezza come tutti gli altri.

Se il dogma (Trento, Vaticano I) impone di pensare come possibile e soprannaturale, benché certo non ottimale, anche la cosiddetta «fede morta», che non è accompagnata dalla carità e non opera per mezzo di essa, ben a ragione la riflessione teologica più recente puntualizza che la fede morta, e con essa tutti gli itinerari trasandati delle comunità, non sono pensabili che come esito di un processo di regressione, mai come oggetto di cammino positivo, di proposta pastorale, per quanto da superare ⁽¹¹⁾. La natura intrinseca della fede, nella quale, secondo la stringata sintesi del n. 5 della *Dei Verbum*, «l'uomo si consegna a Dio in modo libero e totale», comanda ogni itinerario proponibile come cristiano.

Tuttavia, se si considera che la proposta che la Chiesa fa non è solo quella ideale enunciata a parole e scritta sui libri, ma quella offerta dal concreto della testimonianza e del vissuto comunitario, la provocazione si fa complessa. Non i sacramenti dell'iniziazione, ma il vissuto della Chiesa propongono un cristianesimo misto a tante contingenze storiche, tra le quali si annidano anche tante negatività. E non solo il vissuto: anche i modi in cui la sua predicazione, la catechesi, le formulazioni dogmatiche stesse presentano l'immacolata parola del vangelo non sono esenti da limiti e banalità.

Questa mediazione non è aggirabile. Non solo perché la natura della rivelazione e della sua trasmissione è di avere luogo in «fatti e parole intrinsecamente connessi» (*Dei Verbum*, n. 2), ma perché

(11) Cf Juan ALFARO, *Fede* (VI. *La fede come opzione fondamentale dello uomo*), in *Sacramentum mundi*, v. 3, Brescia, Morcelliana, 1975, cc. 741-743.

la Chiesa è essenzialmente comunione visibile anche nel protendersi nel tempo, nel trasmettere «ciò che essa è», mentre trasmette «ciò che essa crede» (cf ancora *Dei Verbum*, n. 8). Quando al concilio si decise di eliminare un terzo termine, «ciò che essa ha», per concentrare il discorso su «tutto e solo ciò che è sostanziale per la Chiesa», si trattava di disegnare con precisione i confini contenutistici del *depositum* da custodire e trasmettere sino alla fine dei tempi, non di pregiudicare il coinvolgimento di ogni mediazione antropologica, culturale, storica nel dinamismo della trasmissione. Per quanto segnato dal male – è una tesi cattolica fondamentale – l'umano è messo in grado di mediare in modo sostanzialmente buono il vangelo e la fede.

«Santa insieme e sempre bisognosa di purificazione» (*Lumen Gentium*, n. 8), la Chiesa è dunque provocata anche dall'affacciarsi di adulti che chiedono l'iniziazione cristiana a itinerari di riforma della comunità stessa. Gli effetti talora devastanti che le involuzioni storiche della Chiesa producono sui bambini e rispettivamente sugli adulti che ad essa si accostano si presentano in modo differente. I bambini vi si trovano assimilati e, nella misura in cui le storture di tali *mores* sono diventate irriflesse, le continuano in modo più pacificato; gli adulti possono trovarvi più scandalo, più ostacolo a vedere la globale credibilità del vangelo. Ai bambini infatti il quadro di questa credibilità è dato dall'inizio in modo sintetico; negli adulti viene emergendo come la figura d'insieme di un *puzzle* montato pezzo per pezzo mentre altri ne vengono svuotati. Alla luce della Parola di Dio l'incoerenza è in grado di risultare in ogni caso fastidiosa; ma con effetto tendenzialmente diverso sulla percezione dell'insieme.

Clamorosa è stata a questo riguardo la provocazione esercitata sulla Chiesa del XX secolo dalle esigenze della missione in direzione dell'ecumenismo. È noto che la storia del movimento ecumenico contemporaneo è stata originariamente comandata dalle difficoltà che l'evangelizzazione incontrava a motivo della divisione e spesso dell'ostilità reciproca delle chiese, in contrasto proprio con la parola del Signore: «che siano una cosa sola, perché il mondo creda». I cristiani di più antico ceppo invece digerivano tendenzialmente tutto in modi che oggi riconosciamo a dir poco come disinvolti. Prendere le distanze da ciò che è più «brutto» e anticristiano nella storia delle nostre chiese, e anche nell'intera nostra società, in quanto questa ancora presenta ad extra un volto di cristianità, di società di paesi «cristiani», è verso gli immigrati dovere anche più grande che verso lo stesso tessuto dei nostri vicini.

NECESSITÀ DI UNA NUOVA LETTURA DI 1 COR 7 CIRCA CELIBATO E MATRIMONIO

Può essere considerata conseguenza marginale, ma forse invece è una provocazione maggiore quella infine che la nuova situazione viene a rilanciare a proposito di celibato e matrimonio. Penso alla complessa costruzione teologico pastorale paolina contenuta in 1 Cor 7, dove alle questioni matrimoniali sono collegate poi quelle relative alla circoncisione e alla condizione civile libera o servile. Mentre il discorso sul matrimonio è articolato secondo fattispecie molto diverse, per i due altri problemi la direttiva dell'apostolo è univoca: «Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato» (vv. 20.24). La direttiva su celibato e matrimonio si accosta molto a questa: «Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei sciolto da donna? Non andare a cercarla» (27). È il famoso «consiglio» di un uomo che «merita fiducia» (25).

Non è questo certo il luogo per sviluppare un'esegesi minuziosa di 1 Cor 7. Può essere notato tuttavia che il «consiglio» di Paolo si riferiva al venire alla fede di adulti, e ha senso solo in tale fattispecie. I bambini sono tutti celibi, e consigliare il celibato a tutti non è proposta cristiana ma encratita. La scomparsa di quella fattispecie non ha potuto che mettere in sordina una provocazione della pagina apostolica e corrispondentemente un largo spicchio della sua ermeneutica⁽¹²⁾. Un ritorno eventualmente massiccio dell'iniziazione cristiana di adulti, e ancor più una situazione mista di iniziazione cristiana di adulti e di bambini, può riaprire la questione con prospettive interessanti certo non solo per l'esegesi.

Il «consiglio» di Paolo suppone una percezione molto forte del carattere escatologico (e in ogni caso decisivo) della vocazione cristiana, e quindi dell'evento dell'iniziazione. Tale percezione risulta attenuata nell'adesione di massa al cristianesimo, e nella corrispondente prassi del battesimo dei bambini; ma le motivazioni non sono univoche. I bambini non sono in grado di percepire la decisività dell'iniziazione che ricevono, ma essa li rende aperti a percepirla, e ve li orienta. L'adesione di massa al cristianesimo include articolazioni della motivazione non solo immature come quelle degli infanti, ma in qualche modo spurie, anche se in linea di principio non automatica-

(12) Certo vi sono momenti significativi della vita di fede anche di chi è stato battezzato da bambino sui quali può essere «trasferito» il consiglio di Paolo, senza che cambi la sua natura di consiglio. Questa ermeneutica della parola dell'apostolo entro le vie intrecciate ma non identiche della maturazione della fede e dell'identificazione vocazionale è piuttosto delicata, e porterebbe lontano dal tema di queste pagine.

mente riprovevoli. Queste ultime rendono difficile percepire non solo la linea diretta dall'iniziazione cristiana al celibato, ma anche quella dall'iniziazione cristiana al sacramento del matrimonio. Il «consiglio» dell'apostolo in effetti spinge a confermare l'una come l'altra condizione di vita.

Anche l'intero quadro della teologia del sacramento del matrimonio non può che sentire l'effetto dirompente del ritrovamento della sua forma «non celebrata» come forma probabilmente più fondamentale che quella del matrimonio rato tra cristiani. In effetti non è questione di statistiche ma di determinazione della figura *princeps* dalla quale partire per comprendere i diversi fattori teologici in gioco. Se forma *princeps* dell'iniziazione cristiana è quella degli adulti che chiedono per se stessi la fede in Gesù Cristo, e se è primario il «consiglio» dell'apostolo rispetto alla più che legittima possibilità di fare diversamente («Però se ti sposi non fai peccato; e se la giovane prende marito, non fa peccato»: v. 28; il discorso inverso vale solo nel caso del privilegio paolino), è difficile sfuggire alla conseguenza che forma *princeps* del matrimonio è quella che diventa sacramento con l'iniziazione cristiana dei coniugi già tali.

La teologia del sacramento del matrimonio, per ragioni attinenti alla storia generale della sacramentaria, si è costruita attorno al figura del matrimonio rato tra cristiani, sia pure solo con Trento integrando la forma canonica in modo massiccio nella considerazione del sacramento stesso; ma verso quali direzioni la riflessione potrà essere spinta ora?

Si noti che un'analogia antecedente del matrimonio è presente nella tradizione cristiana a proposito della dedicazione al ministero pastorale, che presenta qualche omologia con l'iniziazione cristiana, e che è caratteristico passaggio vocazionale di adulti. La Chiesa occidentale ordina al diaconato, l'orientale anche al presbiterato uomini sia celibi sia sposati, mentre né l'una né l'altra prevedono il matrimonio successivamente all'ordinazione⁽¹³⁾. Qui la ragione sembra essere che per il ministero si richiedono persone che abbiano preso in modo definitivo le scelte fondamentali relative al proprio stato di vita, cosa che non avrebbe molto senso pretendere a proposito dell'iniziazione cristiana.

TULLIO CITRINI

Seminario Arcivescovile

21040 Venegono Inferiore - VA

7 aprile 1999

(13) Ho proposto una riflessione a questo riguardo in Tullio CITRINI, *Ministero ordinato e vocazione matrimoniale*, «Il Diaconato in Italia» 100 (1995) 45-59.